UNIVERSITÉ DE STRASBOURG — FACULTÉ DES LETTRES

LA JEUNESSE CLÉRICALE D'ERNEST RENAN

— SAINT-SULPICE —

✱

Thèse pour le Doctorat ès Lettres

présentée

à la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg

par

Jean POMMIER

STRASBOURG
COMMISSION DES PUBLICATIONS
DE LA FACULTÉ DES LETTRES
—
1933

PUBLICATIONS DE LA FACULTÉ DES LETTRES

DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

SÉRIE BLEUE

Fasc. 1. Th. GEROLD, **L'Art du Chant en France, au XVII[e] siècle,** 300 pages, avec musique ..... 50 fr.
Couronné par l'Académie des Beaux-Arts.

Fasc. 2. Th. GEROLD, **Le manuscrit de Bayeux,** texte et musique d'un recueil de chansons du XV[e] s., 200 p. ..... 30 fr.

Fasc. 3. E. GILSON, **Etudes de philosophie médiévale,** 298 p., *ÉPUISÉ.*

Fasc. 4. L. LAVELLE, **La dialectique du monde sensible,** XLI, 232 p. 25 fr.

Fasc. 5. L. LAVELLE, **La perception visuelle de la profondeur,** 75 pages. 8 fr.

Fasc. 6. P. PERDRIZET, **Negotium perambulans in tenebris** : Etudes de démonologie gréco-orientale, 38 pages, 15 gravures ..... 8 fr.

Fasc. 7.-8. R. REUSS, **La Constitution civile du clergé et la crise religieuse en Alsace,** Tome I (1790-1792), VII. 380 pages ; Tome II (1793-1795), 343 pages et deux répertoires. Chaque volume ... 30 fr.

Fasc. 9. P. LEUILLOT, **Les Jacobins de Colmar** : Procès-verbaux des Séances de la Société Populaire (1791-1795), avec une introduction et des notes, XXXVI, 504 pages ..... 35 fr.
Couronné par l'Académie des Sciences Morales et Politiques.

Fasc. 10-12 L. ZELIQZON, **Dictionnaire des Patois romans de la Moselle,** *Se vend soit en trois fascicules, prix du fascicule 25 fr., soit broché en un volume complet avec planches et cartes. L'ouvrage complet....* 75 fr.
Couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

Fasc. 13. A. PIGANIOL, **Recherches sur les Jeux romains,** 156 pages et deux planches ..... 20 fr.
Couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

Fasc. 14. E. VERMEIL, **La Constitution de Weimar et le Principe de la Démocratie allemande,** X, 473 pages, *EPUISÉ* ..... 30 fr.
Couronné par l'Académie française.

Fasc. 15. M. L. CAZAMIAN, **Le roman et les idées en Angleterre, — L'influence de la Science** : 1860-1890, VIII, 484 pages ..... 35 fr.
Couronné par l'Académie Britannique de Londres.

Fasc. 16. Ph. LE HARIVEL, **Nicolas de Bonneville,** III, 198 p. ..... 15 fr.

Fasc. 17. R. LÉVÊQUE, **Le Problème de la Vérité dans la philosophie de Spinoza,** VIII, 155 pages ..... 15 fr.

Fasc. 18. E. CAVAIGNAC, **Population et capital dans le Monde méditerranéen antique,** 163 pages ..... 15 fr.

Fasc. 19. MARC BLOCH, **Les Rois thaumaturges.** Etude sur le caractère surnaturel attribué à la royauté, particulièrement en France et en Angleterre. 540 pages et 4 planches ..... 50 fr.
Couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

Fasc. 20. R. REUSS, **La grande Fuite de décembre 1793 et la situation politique et religieuse du Bas-Rhin** de 1794 à 1799, 350 p. 30 fr.

Fasc. 21. **Mélanges de Littérature et de Philologie germaniques** offerts à Charles Andler par ses amis et ses anciens élèves, 458 p. 35 fr.

Fasc. 22. MAURICE LANGE, **Le Comte Arthur de Gobineau,** Etude biographique et critique, 1 vol. 293 pages et 1 planche ..... 30 fr.

Fasc. 23. G. COHEN. **Le livre de conduite du régisseur pour le mystère de la Passion, joué à Mons en 1501,** 800 pages, 5 planches ... 90 fr.
Couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

Fasc. 24. P. MONTET, **Les scènes de la vie privée dans les tombeaux égyptiens de l'ancien empire,** 428 pages, 25 planches et nombreuses figures. ..... 100 fr.

Fasc. 25. E. PONS, **le thème et le sentiment de la nature dans la poésie anglo-saxonne,** 168 pages ..... 20 fr.

Fasc. 26. E. PONS, **Swift, Les Années de Jeunesse et le Conte de Tonneau,** 409 pages et 1 planche ..... 35 fr.
Couronné par l'Académie française.

LA JEUNESSE CLÉRICALE D'ERNEST RENAN

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG. FACULTÉ DES LETTRES

LA JEUNESSE CLÉRICALE D'ERNEST RENAN

— SAINT-SULPICE —

✱

« Les grandes vocations sont irrésistibles et se décèlent de bonne heure par un singulier caractère de précision et de fermeté. »
(Essais de Morale et de Critique, 104)

Thèse pour le Doctorat ès Lettres

présentée

à la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg

par

JEAN POMMIER

MAITRE DE CONFÉRENCES A L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

STRASBOURG
COMMISSION DES PUBLICATIONS
DE LA FACULTÉ DES LETTRES

1933

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

NOEMI RENAN

LIBRVM

QVI SINE EIVS AVXILIO SCRIBI NON POTVIT

GRATISSIMI ANIMI

ET SVMMAE IN PATERNAM MEMORIAM OBSERVANTIAE

MONVMENTVM

D. D. D.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548010_0012

AVANT-PROPOS

Voici encore un ouvrage sur la jeunesse d'un écrivain. Si ce thème est devenu banal ; si l'on a pu regretter parfois que la description du bouton retarde le moment de voir la fleur, l'entreprise n'en demeure pas moins légitime. « La plupart des hommes », a écrit Rémy de Gourmont, « ont eu leur grande période intellectuelle de huit à quatorze ans ». Je ne vais pas jusque-là, et je laisse aux hagiographes le thème des enfances célèbres. Mon héros a vingt et un ans.

Il est vrai qu'il a nom Renan, et que les grands hommes, selon ce même critique, ont le privilège de se maintenir jusqu'à la fin au niveau de leur jeune âge (1). *Disons mieux. Le drame de la vie peut se jouer à son début, et c'est le cas ici. A qui s'appliquerait, mieux qu'à Renan, cette observation d'un de ses livres ? « La période la plus importante de la vie des grands hommes, c'est leur jeunesse ; puisque, à ce moment, tout leur avenir se dessine comme derrière un voile »* (2).

Ses biographes, du reste, s'en sont bien avisés. Presque tous, ils ont donné un relief particulier aux années du Séminaire, et ce n'est pas seulement parce que les Souvenirs *ont soutenu leur récit. Toutefois, il faut l'avouer, cet ouvrage a été suivi d'un peu trop près. Quelques-uns l'ont démarqué; les meilleurs l'ont interprété, sans garder toujours cette sérénité dont le principal intéressé avait pourtant donné l'exemple. Il est temps de chercher une autre voie.*

Est-ce à dire que l'on doive négliger les autobiographies de Renan ? Loin de là. Elles ont plus de valeur, même historique, que bien des écrits de ce genre ; et les Souvenirs *sortiront de la contre-épreuve documentaire avec une autorité nouvelle, malgré le laps de temps qui les sépare des événements retracés. Dès* 1862, *d'ailleurs, l'ancien séminariste est revenu sur son passé ; non seulement pour écrire* Henriette Renan, *mais à l'occasion d'une interview de Sainte-Beuve. On n'a pas assez remarqué ces articles du* 2 *et du* 29 *juin, où le critique officieux, tout en tirant un peu à la ligne* (3), *a certainement fait passer la substance de ses conversations avec le professeur suspendu du Collège de France.*

Quelques indications que l'on en retienne, toutefois, elles ne sauraient valoir celles qui se puisent dans les papiers du Séminaire, pieusement conservés et déposés à la Bibliothèque Nationale. Une partie

---

(1) *Promenades littéraires*, 7 (à propos de Renan).

(2) *Histoire du Peuple d'Israël*, t. I, pp. IX-X.

(3) Le reproche est de Taine. Les articles ont été recueillis dans les *Nouveaux Lundis*, t. II, 382 *sq.*

en a été éditée; mais il en restait beaucoup que leur caractère destinait, dans l'esprit des ayants droit, à des publications spéciales. En m'autorisant à assumer cette tâche, Mme N. Renan m'a fait un honneur dont je lui suis profondément reconnaissant, si redoutable qu'il me paraisse.

Ainsi l'histoire qu'on va lire a été composée, presque entièrement, avec des documents de première main. Je n'oserais dire qu'ils sont utilisés ici pour la première fois. Dès 1923 *— l'année du centenaire — M. A. Blinkenberg s'en est servi pour son excellent opuscule sur la formation philosophique de Renan ; mais ce livre, écrit en danois, laisse de côté les questions d'exégèse, et il ne se borne pas à la période cléricale. P. Lasserre les a également compulsés. Soit délicatesse, soit que son tour d'esprit le portât ailleurs, les quelque douze cents pages qu'il a consacrées à Renan n'en tiennent que peu de compte. Du reste, si cette idéologie dramatique révèle un puissant tempérament de penseur et d'écrivain, on y chercherait vainement comment a vécu, ce qu'a lu, rêvé, espéré et souffert, le lévite breton dans le Grand Séminaire du diocèse de Paris, sous Louis-Philippe.*

⁂

Notre objet, c'est cela même : retracer cette vie cachée et si intense, mois par mois, voire semaine par semaine. Belle ambition, si elle peut, si elle doit se réaliser.

Que j'aie rencontré de grandes difficultés, à quoi bon le nier ? Ces documents nombreux ne sont point classés, dans leur reliure, selon l'ordre chronologique ; et, sauf exceptions très rares, ils ne sont pas datés. Le papier, l'encre, l'écriture, peuvent différencier des écrits dont la composition a été séparée par d'assez longs intervalles: ici, ces indices matériels étaient beaucoup moins instructifs. J'ai dû recourir à d'autres signes, dont les Notices des Travaux de Jeunesse *offrent des spécimens variés. Malgré cela, que d'hésitations ! Que de repentirs ! Encore reste-t-il, je l'avoue, quelques points douteux ; mais ils ne paraissent pas menacer la justesse de la perspective générale.*

Celle-ci serait plus nette, si j'avais eu moins de détails à ordonner. On risque gros, en effet, lorsqu'on entreprend d'examiner à la loupe une aussi vaste pensée. Je ne parle pas du temps qu'on y use, encore que cette considération, hélas ! ait sa valeur. « Nous ne vivons pas, a dit Pascal, mais nous espérons de vivre ». Le critique, lui, oublie *de vivre pour son compte. On l'a comparé à « ces divinités de la fable qui, à force de séjourner au creux d'un arbre ou d'un rocher, finissaient par vivre de la propre vie du chêne ou du granit. Comme la Dryade mystique et l'Oréade séculaire, il habite au cœur même de cette création... » (4). Quand il le peut, direz-vous, il ne fait que gagner. C'est vrai ; mais quelle captivité est toujours douce ? Et puis, il a d'autres soucis ;*

(4) H. Blaze de Bury, *Musiciens contemporains*, Michel Lévy frères, 1856, p. XI.

ne serait-ce que d'entendre, à l'oreille de son esprit, cette phrase de Voltaire : « Tout ce qui s'est fait ne mérite pas d'être écrit ». Quoi ! un tel volume pour une seule année, et une année de formation, presque de collège ! Quelle disproportion !

Je répondrais bien que tout est relatif, et qu'à côté d'un J. Joyce, par exemple, je suis un modèle de sobriété (5). *Malheureusement, ni les auteurs, ni les héros ne sont comparables. Des Grieux a pu passer avant Renan à Saint-Sulpice, et y caresser, entre deux amours, un rêve de sagesse digne du frère d'Henriette* (6) *: l'élève de M. Le Hir n'a rien d'un personnage de roman. Dès lors, comment supporter cette lenteur, cette minutie ?*

Elles se justifient tout d'abord, me semble-t-il, par la nature de mes documents. A part ceux des Travaux de Jeunesse *et de leur suite, ils sont trop spéciaux pour être jamais édités. Dans ces conditions, l'ouvrage qui les fait connaître ne devient-il pas lui-même une sorte de document ? et n'est-il pas quelque peu dispensé des sacrifices que l'on consent d'ordinaire aux exigences du discours ?*

Que l'on veuille bien aussi, et surtout, songer à la nature du sujet. Ce que Lasserre a vu, ce qu'il eût désiré montrer, c'est à quel point, en dépit ou à cause d'une si forte individualité, le cas de Renan est typique. Non pas parce qu'il est sorti de l'Eglise (7), *mais par les raisons de son départ. Il s'est dépeint quittant ses maîtres, du jour où il crut s'apercevoir que tout ce qu'ils enseignaient n'était pas vrai. Qu'enseignaient-ils donc ? Il faut enfin le dire.*

Ainsi ce sont toutes les disciplines : Philosophie, Théologie, Exégèse, Ecriture Sainte, qui doivent paraître devant nous, sous la forme qu'elles revêtaient dans le premier Séminaire de France, il y aura bientôt quatre-vingt-dix ans. Je demande qu'on regarde les pages qui les concernent, non seulement comme la somme de ce que Renan a été invité à admettre, mais comme un chapitre de l'histoire des sciences ecclésiastiques et de l'éducation cléricale. Qu'il s'agisse de l'école écossaise, du gallicanisme, ou des études bibliques, il n'est rien de tel, pour s'initier à l'état de ces questions vers le milieu du dernier siècle, qu'une « coupe » ainsi faite sur un point donné.

C'est aussi, croyons-nous, le seul moyen de comprendre l'aventure intellectuelle de Renan. Les Souvenirs *contiennent une phrase bien expressive sur le « filet » de la Théologie, plus captieux que les laïques ne le pensent. Quand une fois le rétiaire l'a jeté sur vos épaules, s'en débarrasser devient si difficile que Renan ne s'est pas comparé sans*

---

(5) On sait que ce romancier irlandais a observé l'unité de temps dans son *Ulysses*, dont les sept cents pages racontent une seule journée ! Songer aussi au *6 octobre*.

(6) « J'y faisais entrer une maison écartée..., une bibliothèque composée de livres choisis, un petit nombre d'amis vertueux et de bon sens » (*Manon Lescaut*, 49).

(7) D'après un Tableau publié en 1841, il y eut en France 822 séminaristes qui n'entrèrent pas dans les ordres sacrés, ou qui du moins n'arrivèrent pas jusqu'à la prêtrise. Mais il s'agit là d'élèves des *petits* séminaires.

fierté au disingannato *italien. Nous voilà donc astreints à compter des mailles, à éprouver leur solidité : s'étonnera-t-on que la chose prenne du temps ? Et pourtant, quel autre moyen de montrer celles qui furent rompues les premières ? Notez aussi qu'il y en eut d'intactes en apparence, qui ne tenaient déjà plus. Dans les circonstances morales et matérielles où il se trouvait, le séminariste n'a pas dû tout écrire; peut-être a-t-il tu l'essentiel. Voilà pourquoi la conjecture est permise, sinon requise. Une idée nous paraît secondaire ; mais Renan a pu en juger autrement : qui sait si elle n'a pas mis en branle ou accéléré un mouvement qui nous échappe ? Sous cette face, je veux qu'elle n'ait pas retenu son attention ; mais sous cette autre ? Montrer les deux n'est pas se répéter.*

Ce serait plutôt imiter la méthode du roman psychologique. Seulement, les complications du cœur intéressent ; celles de l'esprit ennuient. Surtout quand il s'agit de ces sciences glacées que Renan lui-même a senties bien des fois comme telles, malgré l'ardeur qu'il apportait à leur étude. A supposer qu'il n'y ait pas — mais il y en a — d'autres raisons que celle-là, elle suffit pour expliquer que l'on délaisse ces questions, dont un jeune homme consciencieux a fait dépendre son destin. Et pourtant ce drame, mutatis mutandis, *s'est joué, se joue en plus d'une conscience ; il est moins* inhumain *qu'il ne le semble.*

Malgré tout, il est de ceux qui n'obtiendront jamais un grand public. Nous savons bien que la « vérification » du catholicisme, selon le mot du frère d'Henriette, fait hausser les épaules aux croyants comme aux libertins. On consentirait plus volontiers — et je m'en contenterais — à voir dans cet ouvrage l'histoire d'une formation. Un grand homme se prépare, mais un grand homme spécial (8), *dont les premiers travaux sont d'une sévérité que j'ai dû respecter. On admet, dans les divers ordres de recherches, qu'il faut se plier aux conditions de son sujet. Ce n'est pas ma faute si Renan, à vingt ans, n'a pas écrit l'ode sur* La Nymphe de la Seine, *le* Bain d'une dame romaine *ou l'*Andalouse. *Le premier livre qu'il ait songé à imprimer, à un moment où il pouvait encore être* lancé *par Saint-Sulpice, c'est une* Grammaire hébraïque. *Il a été lauréat, mais de l'Académie des Inscriptions. Que d'autres aiment et chantent les filles d'Eve : lui, il dresse la carte du Paradis. Et les « sœurs » dont il fait le portrait* (9) *ne sont ni les Grâces, ni même les Muses, — mais les Langues sémitiques. Non certes, ce n'est pas ma faute.*

⁂

Je ne saurais décliner pareillement une autre responsabilité. Ce volume ne représente qu'un tome de La Jeunesse cléricale d'Ernest

---

(8) Des « gens spéciaux », c'étaient, selon Taine, les seuls interlocuteurs dont Renan goûtât la conversation.

(9) On connaît les célèbres vers d'Ovide (« ...qualis decet esse sororum »), qui servirent d'épigraphe au Mémoire de 1847.

Renan; *et ce n'est ni le t. I, ni le t. III et dernier. En vérité, j'ai l'air de multiplier les gageures.*

Le fait est pourtant que l'histoire des huit années (1838-1845) *est écrite. Si j'en ai commencé la mise au point par la seconde partie, c'est qu'elle est indispensable à l'intelligence de la troisième, et plus importante que la première, sans laquelle elle peut se comprendre. On y voit Renan compléter tout d'abord l'éducation philosophique qu'il a reçue, ou qu'il s'est donnée à Issy. Puis l'étude du passé, qui l'a toujours attiré, l'absorbe à nouveau. Mais cette fois, il n'est plus question ni des Grecs, ni des Romains, ni des Barbares. Sous le regard d'un professeur qu'il croit éminent, il s'adonne à l'hébreu, il s'y passionne « comme le ouistiti sur sa noix ». Il en est récompensé : le moment approche où ses supérieurs l'appelleront à enseigner ce qu'il apprend si bien. Cette attente trompe les inquiétudes dont sa foi toujours faible recommence à souffrir, précisément, et c'est plus grave, à cause de la philologie.*

*Il reçoit donc les ordres mineurs, moins de six mois après la tonsure : seuls pas qu'il ait faits dans la carrière ecclésiastique, non sans hésiter cruellement avant le premier. Il prend ainsi sur lui d'accomplir l'acte auquel il n'a pu se résoudre à Issy, et qu'il refusera de couronner l'année suivante par l'engagement irrévocable que l'*alma mater *attend de lui.*

Telle est cette période de « flot étale », comme on l'a joliment écrit, où les forces du passé et celles de l'avenir semblent se compenser, les unes régissant la conduite et les gestes, les autres préparant sourdement les pensées. Et c'est pourquoi j'ai commencé in medias res, *et fini sur une transition. Le plus important, il est vrai, reste à dire ; à supposer qu'on le regrette, rappellerai-je comment se termine le second tome des* Origines ? *« La grande odyssée chrétienne va commencer. Déjà la barque apostolique a tendu ses voiles ; le vent souffle, et n'aspire qu'à porter sur ses ailes les paroles de Jésus ». Après cela, peut-être nous sera-t-il permis, à nous aussi, de laisser seulement pressentir, à certaines palpitations, le souffle précurseur de l'Esprit nouveau.*

LIVRE PREMIER

SUITE DES ÉTUDES PHILOSOPHIQUES

CHAPITRE PREMIER

L'ADAPTATION

SOMMAIRE

I. Entrée à Saint-Sulpice. Installation. Le « mal du pays » pendant la retraite ; effusions filiales ; espoirs et rêves. Une lettre de Mme Renan. L'apaisement par l'étude. — Le ménage Alain Renan à Saint-Malo ; un baptême en perspective. Les amitiés bretonnes. Henriette en Pologne. Pp. 5-9.

II. Premier jugement sur le Grand Séminaire ; la chapelle. L'église Saint-Sulpice. Promenades et visites. — Saint-Sulpice préféré à Issy. Coup d'œil sur les séminaristes : politesse et indifférence ; affection « de règle ». Les Directeurs ; la question du « dossier Renan » ; pédagogie « mécanique ». Pourquoi Renan en a souffert ; « on sort des grands séminaires un peu dur... ». Ombres au tableau. Pp. 9-15.

III. Figures sulpiciennes ; le Supérieur général M. Garnier ; réunions du soir dans sa chambre : ses souvenirs. — M. Carbon, Directeur de la maison de Paris : « c'est un des hommes que j'ai le plus aimés ». Le confesseur de Renan : M. Baudier, professeur de Dogme. Eloge de l'enseignement sulpicien. Renan au travail. Pp. 15-20.

I

A la fin des grandes vacances de 1843, qu'il avait passées en Bretagne, Renan regagna la capitale. Son voyage ne fut pas bon. Un retard se produisit à Caen, par suite duquel il manqua le convoi du chemin de fer qui devait le transporter de Louviers à Paris. Il avait pensé arriver à destination vers cinq ou six heures du soir : il arriva à minuit, trop tard pour se rendre au Séminaire. Force lui fut — et ce dut être toute une affaire pour lui — de coucher à l'hôtel, « au grand détriment de sa bourse ». Il en résulta, en effet, plus de « cinq francs d'augmentation dans les frais », ce qui porta les « frais de route » à neuf francs, sans compter le prix de la diligence.

Il signa sur le registre d'entrée de Saint-Sulpice le 12 octobre, en qualité de laïc (1). Il avait un peu plus de vingt ans et demi.

Bien qu'il fût habitué à ses « douceurs », jamais le séjour annuel en Bretagne ne lui avait été aussi cher et aussi précieux que cette dernière fois. Jamais il n'avait goûté autant de bonheur auprès de sa mère : ô vie « heureuse, tranquille, riche en affections »! ô joie des épanchements sans réserve !

Et c'était maintenant le sujet de « tristes quoique bien doux regrets ». Le jeune homme éprouvait la vérité de l'axiome : « On ne sent bien son bonheur que quand on en est privé ». Sans doute, en retrouvant à Saint-Sulpice ses anciennes connaissances, en recevant des Supérieurs un accueil plein de bonté, il ressentit un « léger soulagement » : mais rien ne peut suppléer une mère (surtout quand cette mère est Mme Renan !), rien compenser son absence (« l'amitié même y est impuissante »).

Cependant, il fallait vaquer aux premiers soins d'emménagement. Il semble que notre séminariste eût la réputation d'être trop sédentaire :

(1) Renseignement donné par M. l'abbé Levesque.

le Directeur de la maison de Paris, M. Carbon, lui dit, en lui donnant une chambre : « Vous avez besoin d'exercice, je veux vous mettre dans une position convenable pour en prendre ». Renan dut en effet grimper au quatrième étage: « Ce sera », écrit-il à sa mère le lendemain, « un exercice utile à la santé » (2). Sa chambre, qui donnait sur la rue du Pot-de-Fer, lui parut d' « une propreté et d'une commodité remarquables ». Il avisa les « deux espèces d'armoires pour serrer les effets », et aussi la « cheminée à la prussienne, d'une construction très ingénieuse », qu'il se promit de ne pas laisser sans aliment (3). Après une nuit passée dans cette pièce, il en détailla, non sans une douce ironie, les avantages équivoques : Elle « est fort agréable, *sauf le bruit de voitures, j'y vois pendant la nuit comme en plein jour* grâce aux tuyaux de gaz qui se trouvent vis-à-vis » (4).

Le 13, il y était « à peu près complètement installé ». Bien qu'il dît à sa mère, pour la tranquilliser, qu'il se plaisait à Saint-Sulpice, où il augurait « une vie douce et agréable », la vérité est que les premiers jours, où il se sentit « sevré » de ce bonheur qu'il avait savouré en Bretagne, furent « bien durs » pour lui (5). Il avait davantage apprécié les vacances, parce qu'elles succédaient aux épreuves d'Issy : le contraste produisait maintenant un effet inverse. Renan était devenu difficile en fait de bonheur, et la transition lui fut si pénible qu'à lire ses lettres d'alors, on le croirait revenu au début de son séjour à Saint-Nicolas. De nouveau, il connaissait « les ennuis inséparables d'un [endroit] où l'on n'a pas encore fixé ses habitudes ». Aussi eut-il « presque le mal du pays ». Les galeries de la cour lui rappelaient assez le cloître de Tréguier. De sa mère surtout, sa pensée ne se détachait pas : « Comment ne *pleurerais-je* pas », écrit-il, « [notre] séparation ? », et ce verbe, ici, pourrait bien être pris au propre. Son bonheur passé lui semblait si court, que c'était un « véritable rêve ». Comme en 1838, ce souvenir le poursuivait, lui revenait « sans cesse ».

Aussi, quelle gratitude ne devait-il pas nourrir pour celle auprès de qui s'étaient écoulés « les jours les plus heureux de sa vie » ! Il lui disait : « Vous avez fait mon bonheur » ; il vantait le cœur maternel, « si bon, si tendre, si aimant ». L'amour le portait à tout soumettre à sa mère : « Ma joie est de vous rendre heureuse » ; et il témoignait n'avoir rien voulu ni désiré plus fermement (même s'il ne l'avait pas réalisé) que de lui « procurer tout le contentement possible » : par quoi il faisait peut-être un retour sur sa conduite pendant les vacances, ou sur la façon dont il avait, à Issy, refusé d'accéder à la tonsure. Maintenant, dans ses effusions, que n'aurait-il pas accepté pour plaire à celle qu'il aimait ?

---

(2) Toutefois il ajoute : « Si cela me gêne, je la changerai plus tard ». C'est en effet ce qu'il fit (Cf. *infra* 541).

(3) Il acheta pour dix francs de bois à feu

(4) L'éclairage au gaz était alors récent. Il avait été employé pour la première fois à Paris peu avant 1820.

(5) « Ils n'ont pas été agréables », assure-t-il aussi à Liart.

Il lui prodiguait les expressions les plus « tendres » (6); sa mère, c'était « toute sa joie en cette vie », c'était « l'être le plus cher qu'il eût au monde ».

Non seulement il songeait aux mois enfuis, mais il évoquait Mme Renan là où elle se trouvait alors, et il s'exclamait : « Oh ! que j'achèterais cher un baiser de ma mère ! » Il se réjouissait qu'elle fût encore auprès de ses enfants de Saint-Malo (7), mais il tremblait en songeant à l'isolement qui devait suivre.

Heureusement, au-delà il apercevait le retour des vacances. Cet espoir le consolait, d'autant plus vivement que ses regrets étaient plus intenses. Qu'il eût voulu voir s'ouvrir les lèvres maternelles pour une promesse ! « Assurez-moi que bientôt nous jouirons encore » de cette vie; « assurez-moi que dans dix mois je serai encore heureux ». Le 6 novembre : « Dites-moi souvent que ce bonheur reviendra pour nous... sans trop tarder ». En vérité, il pouvait l'écrire à Mme Renan comme à Alain, « c'était un besoin pour lui : jamais il ne l'avait si bien senti que cette année », « jamais il n'avait été porté à désirer le retour [du voyage en Bretagne] avec tant d'ardeur ». Il en arrivait même à cette protestation : « Il n'y a aucun sacrifice qui puisse me coûter, quand il s'agira de me procurer un pareil bonheur ». Quoi ! même le devoir sera-t-il sacrifié à ce plaisir ? Phrase inquiétante, indice en tout cas du puissant mobile qui devait intervenir en faveur de la carrière ecclésiastique dans les délibérations de Renan.

Hélas ! cette future réunion aurait, elle aussi, son terme. Ses « rêves » emportaient alors Renan au-delà : « Quand pourrons-nous enfin jouir l'un de l'autre, sans craindre la séparation ? » Et il se fiait assez aux intentions de la Providence pour engager sa mère à « espérer ». Sans doute la bonne dame ne demandait-elle pas mieux: voir son fils recteur, tenir son presbytère, elle ne souhaitait rien de plus pour ses vieux jours, et Renan n'eût pas trouvé la perspective moins agréable, pour peu que le métier lui eût souri davantage.

Mais, pour l'instant, il fallait au jeune homme une satisfaction plus positive que l'espérance: une lettre. « Une lettre de vous... me sera un grand soulagement : voilà désormais où sera mon bonheur... Le plus tôt possible, s'il vous plaît ! Je me croirai rendu à nos chers entretiens, en lisant encore dans votre cœur ». L'attente s'en passa dans « une indicible impatience ». Enfin la réponse désirée arriva, causant à Ernest une « joie » inexprimable; à sa lecture, il se pensa transporté auprès de sa mère. En lui renaquirent « la joie et l'espérance ».

Ces dispositions meilleures provenaient aussi d'autres causes. La retraite était terminée : or, selon l'expression de Renan, son cœur ne

---

(6) Encore un terme qu'il ne se lasse pas d'employer, comme celui de « doux » ou de « bonheur » : il le répète une demi-douzaine de fois.

(7) Son fils aîné Alain, et sa belle-fille Fanny, mariés depuis le 21 février 1843 (Cf. René d'Ys, *Ernest Renan en Bretagne*, 184 n. 3). Alain était entré, dans le courant de l'année, à la banque d'un M. Lemonnier (Cf. lettres d'Ernest du 14 et du 16 juin 1843. *L. à son fr. Alain*, 4, *L. Int.*, 143). Fanny atendait un bébé.

« criait » jamais autant « famine » que dans ces moments-là, où vaquait l'étude, au profit d'exercices de piété supplémentaires. Un sermon le matin, un autre l'après-midi, des lectures spirituelles spéciales, des visites plus fréquentes au Saint-Sacrement, la préparation de la confession générale des vacances, c'était une sorte de surmenage monotone, pour une âme peu sensible aux joies mystiques. Quand enfin Renan put se remettre à l'étude, il s'en trouva mieux tout de suite : son esprit occupé entendait moins son cœur (8). Il reconnut ainsi toute l'excellence de ce remède, qu'il avait déjà employé.

A vrai dire, il mit encore un peu de temps pour se ressaisir. C'est à peine s'il était « complètement rassis » de ses impressions de vacances, lorqu'il écrivit, le 18 novembre, à son ami Fr. Liart. N'importe : le grand malaise était passé, et le jeune homme clôturait cette période troublée par une double promesse de fidélité : « Rien, ma bonne mère, ne saurait effacer de mon esprit le souvenir des douceurs que j'ai goûtées auprès de vous, et toujours je dirai que c'est à ma mère que je dois les instants les plus heureux de ma vie » (9).

Désormais, la famille et la Bretagne allaient reprendre leur place normale dans l'existence du séminariste. Celui-ci ne tenait pas à voir sa mère prolonger son séjour à Saint-Malo; il la mit en garde contre la saison qui s'avançait. Il ne pensait pas qu'elle pût s'attarder beaucoup plus de quatre ou cinq jours; et de fait, Mme Renan paraît avoir rejoint bientôt Tréguier. Quand elle écrivit à Ernest, elle lui apprit que « tout continuait à aller à merveille » chez Fanny; de son côté, il pria son frère de ne pas le laisser manquer de nouvelles, « surtout aux approches de la grande époque ». Habitué à entretenir ses correspondants de ce qui les touche, il badine en pronostics sur le sexe de l'enfant, « le futur soutien du nom » de Renan. Peut-être prend-il aussi un obscur intérêt à cette qualité de père qu'Alain va revêtir et à laquelle il doit, lui, renoncer.

En attendant, il s'enquiert de la date du baptême. « Aura-t-il lieu immédiatement, ou sera-t-il différé ? » demande-t-il, le 13 décembre. Et, comme dans la lettre précédente, il cherche à dissuader Mme Renan de voyager l'hiver : « Je vous conseille d'attendre le retour de la belle saison : je serais au désespoir de vous savoir au milieu de tous ces embarras ». Sa mère s'étant laissée aller à écrire, à propos d'un arrangement qui s'était fait à Saint-Malo, que « la musique des petits enfants n'[est] pas agréable », Ernest saisit la balle au bond: « Je désire que vous vous régliez sur ce principe pour votre propre conduite ». Que Mme Renan, en effet, attirée et retenue par le bébé, s'installât auprès

(8) Cf., dans la lettre à Alain du 16 novembre : « [Ma peine] s'est dissipée, lorsque mes occupations ont repris leur cours et ma vie son train accoutumé ».

(9) A l'en croire, son séjour même à Saint-Malo s'empreint dans sa mémoire d'une couleur moins vive, mais pareille : « Je compterai », mande-t-il poliment à Alain et à Fanny, « les moments si agréables... passés au milieu de vous, au nombre des plus heureux de ma vie ».

d'Alain, et c'en était fait des douces vacances dans la ville natale ! « Tant qu'à être séparée de ses enfants », écrit encore le séminariste à sa sœur, « il est impossible que nulle part [maman] soit mieux » qu'à Tréguier. Mais cette séparation était-elle nécessaire ? et qu'était devenue cette inquiétude où Ernest disait être tout à l'heure, à la pensée de l'isolement qui attendait la vieillesse de sa mère (10) ?

Il est vrai que celle-ci était entourée de sympathies. L'abbé Gouriou ne l'abandonnait pas plus qu'il n'oubliait son ancien élève de l'Ecole Ecclésiastique. Il lui écrivit vers cette époque, sans doute pour le soutenir, car il avait été mis au courant de la crise d'Issy (11). Renan reçut aussi une lettre de son ancien condisciple Le Gall, et il mande à sa mère le 13 décembre combien ces nouvelles lui ont fait plaisir : « J'insérerai dans ma prochaine », ajoute-t-il, « un petit mot pour Le Gall » : ce sera, croyons-nous, le billet du 2 janvier 1844 (12). Cette correspondance attestait la prospérité du Collège de Tréguier, « toujours plus florissant que jamais » : ce qui n'allait pas sans envieux.

Un ami plus intime que Le Gall était François Liart, clerc minoré, élève au Grand Séminaire de Saint-Brieuc. Ernest l'avait revu pendant les vacances, et il n'allait pas tarder à reprendre avec lui son commerce de lettres. Dès le 18 novembre, il lui confie ses troubles, sûr d'être compris, car Liart n'a pas été non plus exempt d'inquiétudes; « écris-moi bientôt », lui demande-t-il en finissant. C'eût été la seule personne au monde à qui il s'ouvrît, s'il n'avait eu Henriette. Mais un cœur aimant, il le savait, battait pour lui dans la lointaine Pologne. A celui-là, il pouvait se confier « sans voile et sans ménagements ». La lettre qu'il adressa à sa sœur, le 27 novembre, se termine en effet par l'assurance de sa « confiance sans bornes », et par la demande d'une prompte réponse : « Oh ! si tu savais comme tes lettres me rendent heureux ! Ce sont des époques dans ma vie ». Même s'il ne devait pas être suivi, tout conseil d'Henriette était bienvenu, dans les perplexités qui assiégeaient alors Renan à l'approche de la tonsure (13).

II

Pour l'instant, cette perspective n'était pas encore si proche qu'il ne pût s'en abstraire. Il regardait autour de lui, et, adapté à son nouveau milieu, il le jugea plutôt favorablement.

« La maison que nous habitons », écrit-il, est « un édifice occupant un côté de la place Saint-Sulpice, et attenant à l'église de ce nom. Elle forme un carré parfait, au milieu duquel se trouve une grande cour pour les récréations, laquelle est entourée de galeries couver-

(10) Mme Renan avait eu soixante ans le 7 juin dernier.

(11) Voir les lettres de Mme Renan, du 8 et du 24 juin 1843 (*L. du Sém.*, 211, 214).

(12) Cf. *infra* 234.

(13) Cf. *L. du Sém.*, 218-227, 232-233; *Fr. Int.*, 239-240, 249, 258; *L. à son fr. Alain*, 9-11; *L. Int.*, 149.

tes... pour s'y promener en temps pluvieux ». Plus il avait senti la vétusté d'Issy, mieux il devait goûter les avantages de cet immeuble quasi-neuf. On sait en effet que l'ancien séminaire de M. Olier avait été démoli en 1803, et que les bâtiments actuels venaient d'être reconstruits, sur un rythme plutôt lent, de 1820 à 1838 (14). Les lettres de Renan ne tarissent pas d'éloges sur la régularité du bâtiment et son élégance : « Les savantes combinaisons de sa distribution » dénotaient l'habileté des architectes. La propreté n'y était pas moins frappante : elle approchait même du luxe ; pourtant elle s'arrêtait à la limite convenable. Toutes les chambres, « parfaitement semblables », présentaient les commodités dont on connaît déjà le détail. Bref, « tout avait été prévu », jusqu'aux moindres choses, et « avec un soin admirable ». L'Etat et la Ville de Paris avaient assumé les frais de ce *building*, peu propice au rêve, mais confortable. On pouvait y faire à plein de la philologie. Le pauvre Breton s'y attacha fort et n'en sortit qu'à son corps défendant.

La partie la plus récente du Séminaire était la chapelle. Renan en loue aussi, sans atticisme, « le goût et la richesse ». Pour susciter la benoîte admiration des Trégorois, il parle complaisamment de l'église Saint-Sulpice : « Plusieurs [la] regardent comme la plus belle de Paris: [elle] est au moins la deuxième ou la troisième ». Et le futur contempteur de Chateaubriand s'étend sur la « magnificence étonnante » des offices, surtout des « offices du soir, les jours de fête ». D'innombrables « lustres et... girandoles en vermeil » produisent alors une illumination d'un « effet magique ». Telle était la paroisse du Grand Séminaire, celle, jadis, de Jean Racine... La musique y avait une « gravité solennelle ».

Bien qu'on fût à portée de le faire, on ne sortait guère dans Paris, qui manquait un peu, selon Renan, « d'agréments pour les lieux de promenade ». Comme il y avait déjà passé trois ans à Saint-Nicolas (1838-1841), sa curiosité était émoussée. Alla-t-il revoir le quartier de la rue de Pontoise ? Peut-être. Mais Saint-Sulpice regardait surtout Issy. Le mercredi, on emmenait les séminaristes à cette maison de campagne par la longue et droite rue de Vaugirard. Ernest avait un compatriote, Gustave de Kerguézec, dans une Institution catholique de plein exercice, l'établissement Poiloup (15). Il demandait parfois la permission de s'y arrêter en passant.

Et il voyait encore d'autres Bretons. Des personnes connues de sa mère, MM. Ropers et Romand, vinrent plus d'une fois, au Séminaire, interrompre sa récréation. Ou bien c'était ce jeune Laouenan, « condisciple de Versailles », dont il dira, on ne sait trop sur quel ton : « Quel excellent jeune homme ! Il a un vrai zèle apostolique ! » (Lettre

(14) Cf. abbé E. Levesque, *Le Séminaire de Saint-Sulpice*, 3-7.

(15) Voir sur cette Institution un intéressant dossier aux Archives Nationales (*F* 17 7.672), et particulièrement le Rapport d'Inspection du 16 mai 1841. Une note relative à cette Inspection déclare que « le développement de l'institution (300 élèves...) semble tenir à des sympathies politiques et religieuses, à l'esprit de caste et même à l'esprit de parti [légitimiste ?]. Cependant on doit reconnaître que le caractère religieux des chefs, les grandes précautions qui sont prises pour conserver intacte la pureté des mœurs, contribuent puissamment à la prospérité de la maison ».

à Liart du 29 mars 1844). Un jour, Renan reçut la visite d'une Bretonne, pour laquelle, semble-t-il, il avait rapporté des médailles de Tréguier : elle lui donna lieu d'écrire sa cinquième *Observation Psychologique* (16). Une autre fois, on vint prendre cinquante francs, de la part d'une amie d'Henriette, Mlle Ulliac Tremadeure (17). Alain en avait sans doute chargé son frère sur les instructions de la débitrice.

Que ces dérangements lui aient été agréables, on n'oserait pas l'assurer. Il réfléchissait qu'on l'avait bien laissé en repos, tandis qu'il était à Issy : « Les visiteurs n'aiment pas les longues courses ». Maintenant il bénéficiait, si l'on peut ainsi dire, de la situation de Saint-Sulpice, « au centre des quartiers où il y [avait] le plus de passage ». Aussi sa reconnaissance était-elle modérée. Même, il n'était pas loin de se plaindre de cette « dissipation » parisienne, et la solitude d'Issy, qui à de certains moments l'avait accablé, était la seule chose qu'il y regrettât.

Pour tout le reste, il préférait la maison de Paris. Elle n'était pas ce qu'il avait imaginé, notamment d'après le genre des séminaristes de Saint-Sulpice qui avaient, à Issy, partagé ses vacances de 1842. Il revenait d'autant plus facilement sur ses préventions que son séjour d'Issy avait assez mal fini. Les graves ennuis qu'il avait éprouvés alors coloraient de telle sorte ses souvenirs, que le présent n'avait pas de peine à paraître meilleur.

Renan se félicitait donc de trouver à Saint-Sulpice, au lieu de la « critique », de la « causticité » qu'il avait redoutées, une « grande simplicité », et plus de piété qu'il n'avait pensé, surtout une piété « plus solide ». Bref, ce qu'il appelait, dans un autre sens probablement que ses maîtres (18), le « mauvais esprit » y était « comprimé, sinon étouffé »; « l'esprit nicolaïtique », « complètement noyé ». Comment s'en étonner ? les Nicolaïtes, tels que Bellanger, « n'y faisaient qu'un point imperceptible au milieu » de la foule.

Là était en effet la plus sensible différence d'Issy et de Saint-Sulpice : la maison de Paris contenait environ deux cent vingt séminaristes (19), tous ayant de vingt à trente ans. Au lieu d'y rester deux ans comme à Issy, on y prolongeait son séjour au-delà. Beaucoup n'y venaient qu'après avoir achevé leurs « études ecclésiastiques » proprement dites dans leurs diocèses respectifs : à défaut d'un établissement spécial, c'est là qu'ils recevaient, pendant un ou deux ans, un complément d'études supérieures. Ces provinciaux formaient l'immense majori-

---

(16) Si cette visiteuse est bien la femme aux médailles, l'*Obs.* V a été écrite *après* le 6 novembre.

(17) Renan n'apprit, semble-t-il, qu'en septembre 1845, l'adresse de cette personne, qui habitait alors au 40 du boulevard Montparnasse, entre le jardin du Luxembourg et l'Observatoire.

(18) Un Sulpicien désigne par là celui qui critique la règle. Or, Renan n'était pas irréprochable à cet égard. En revanche, il poursuivait avec acrimonie, au moins dans ses lettres à Liart, « l'esprit nicolaïtique », léger, vain et moqueur.

(19) Ce chiffre est celui que Renan indique le 18 et le 27 novembre, bien qu'il ait ajouté la première fois : « Il en arrive tous les jours ».

té; il devait aussi y avoir des étrangers en quatrième année. La plupart de ces jeunes gens travaillaient en leur particulier.

Il résultait de ces conditions un « ton général » plus satisfaisant que celui d'Issy, du moins aux yeux de Renan. Le régime y était « plus large et plus général ». Tout ce qui, là-bas, sentait encore la maison d'éducation, ici était éliminé. Et « la variété des compagnies » avait plus d'avantages que d'inconvénients.

Sans doute, elle contribuait à produire ce « mouvement perpétuel » qui, à de certains jours, pouvait déplaire; mais ainsi l'on évitait la « monotonie ». Sans doute, il y avait là-dedans « bien du mélange »; mais, sans choquer, il intéressait. Tous, en effet, visaient à la politesse, même les plus rustiques. Et cette « bigarrure » offrait un spectacle curieux : c'était une aubaine pour notre psychologue que « plusieurs types » y fussent « dignes de l'analyse ».

En outre — et Renan faisait grande attention à ce point — ses confrères étaient souvent des « travailleurs fieffés ». En quelques-uns, il reconnut un « mérite distingué », un « talent remarquable ». Toutefois ces têtes, en général assez « solides », ne brillaient pas par la « puissance méditative ». Elles n'étaient que rarement « philosophiques et ruminantes comme nos Bretons ». Non que cette province fût mal représentée à Saint-Sulpice : au contraire, on y comptait bon nombre de ses enfants, « même Bretons bretonnants ». Mais la Bretagne, pour l'ami de Liart, c'était avant tout les Côtes-du-Nord. Et il se trouvait, dans la maison de Paris, le seul natif de ce département.

Or c'est entre proches compatriotes que les causeries sont si douces! Parler de la famille de sa belle-sœur avec un nommé Richard (de Dol), qui la connaissait (20), cela ne suffisait pas à Renan. De nouveau, il souffrait de vivre parmi des étrangers. Depuis Saint-Nicolas, les milieux par où il passait étaient, si l'on ose le dire, de plus en plus froids. Certes il était sensible aux « égards parfaits » qu'on se témoignait entre séminaristes, et le « décorum » régnant l'avait surpris d'abord et lui en avait imposé. Mais il n'avait pas tardé à découvrir, sous ces beaux dehors, une « indifférence » mutuelle qui produisait sur lui l'impression d'un « grand vide ». Les propos qu'il tenait à ces inconnus étaient plus relevés, assurément, que ne l'eût été une conversation avec Liart, où la « familiarité » eût entraîné quelques « petitesses ». Mais qu'il était pénible de ne s'abandonner jamais !

De cet état de choses, quand il y réfléchissait, Renan apercevait des raisons qui n'étaient pas pour le réconforter. Que cela tînt en partie au grand nombre des séminaristes, soit : à peine si l'on se trouvait l'un avec l'autre une fois tous les deux mois. De plus, comme la plupart n'étaient là que pour un temps, et qu'ils devaient ensuite « retourner dans leur pays, on se souciait peu d'y faire des connaissances qu'on ne reverrait plus ». La facilité de choisir ses compagnies demeurait donc théorique. Mais ce n'était pas tout, ni même l'essentiel. La glace, parfois,

(20) Mme Fanny Renan était, de son nom de jeune fille, Mlle Jeanne Lair, de Dol.

se rompait : certains confrères témoignaient à Renan beaucoup d'affection. Seulement, c'est à quoi il ne tenait guère. Car ceux-là étaient, selon le mot de Saint Paul, des « parfaits », et leur affection, une « affection de commande », destinée à satisfaire à la règle, qu'ils prétendaient observer à la perfection. A cet égard, Renan était un « simple » : ces démonstrations le touchaient peu. Car « dire à quelqu'un : je vous aime parce que c'est la règle, c'est à peu près lui dire : je vous aime, mais je ne vous aime pas ».

En somme, Renan se sentait encore moins contraint auprès de son fidèle protecteur, l'abbé Tresvaux (21), qu'il voyait maintenant plus souvent qu'à Issy: cet ecclésiastique venait à Saint-Sulpice « deux et trois fois par semaine », et tous deux, ils parlaient « breton comme des déterminés ». Cette intimité ne pouvait qu'être favorable à Ernest dans l'esprit des Directeurs, et peut-être en était-il besoin, s'il est vrai que son dossier, comme l'a prétendu l'abbé Cognat, « contenait des réserves, dues sans doute à ses démêlés avec M. Gottofrey » (22). On ne reviendra pas sur cette question, qu'on a touchée ailleurs (23). Il est fâcheux pour le détracteur de Renan que ce dossier n'ait pas été retrouvé, et que M. Icard ne l'ait pas mentionné dans sa lettre de 1857: ce qu'il eût fait presque immanquablement, si le document avait existé. Peut-être tout se réduit-il à cette lettre, où Cognat aura pris, en l'antidatant, la substance de son dire, et à des notes, en effet assez réticentes, de M. Gosselin (24). Elles auront été commentées et complétées verbalement : c'est ainsi, par exemple, que M. Carbon connaissait la répugnance de Renan à se mouvoir (25).

Quoi qu'il en soit, celui-ci n'a pas été sans s'apercevoir qu'on était renseigné sur son compte. Seulement il n'a point l'air de croire, du moins quand il écrit à sa mère, que ce soit à son désavantage. Au contraire, « plusieurs de ses amis d'Issy » (26) l'ont « recommandé auprès des directeurs ». Et l'on pouvait s'y tromper, s'il est vrai que ces Messieurs avaient pour lui « mille bontés spéciales » (lettre du 13 décembre). Pourtant, même si l'amour-propre a faussé un peu son regard, il n'est pas du tout sûr que Renan se soit totalement mépris sur la nuance de l'intérêt qu'on lui portait. Mais on y mettait trop de bienveillance pour l'inquiéter. Et puis, comment se plaindre d'être distingué ?

Car, hélas ! il en était un peu des Directeurs comme des « parfaits ». De leur part aussi, Ernest avait cru le voir dès le début, la « sollicitude » était « mécanique ». Cette « affection » qu'ils vous témoignaient, ces soins de toutes sortes, « ces attentions même auxquelles

(21) Sur ce personnage, cf. notre *Renan d'après des documents inédits*, 21.

(22) Cf. le *Correspondant*, 25 janvier 1883, 311-312. Cognat avait été condisciple de Renan depuis Saint-Nicolas.

(23) Cf. *Renan d'après des doc. in.*, 41.

(24) On peut les lire *ibidem*.

(25) Cf. *supra* 5-6.

(26) Ce terme un peu familier d'*amis* peut désigner des Directeurs (Cf. vol. 11.474, n° 128 v. : « Mon bon ami M. Gosselin »).

on ne [s'attendait] pas », c'était une routine : ils en faisaient autant, depuis des années, « au premier venu ». Pourquoi s'attacher particulièrement à des élèves qui passaient seulement dans la maison, et avec qui ils ne devaient plus avoir ensuite « presque aucune relation » ? Ici encore, le « devoir » était le principe et la mesure de la bonté.

A voir le séminariste insister ainsi sur cette constatation, on comprend ce qu'elle a dû avoir de pénible pour lui. Aimer et être aimé en Dieu, ce n'était pas son fait. Ce qu'il désirait, fidèle à son passé de bon élève, c'était l'estime, la considération. Rien de plus vif chez lui que ce besoin d'être apprécié sur tous les traits de son « individualité personnelle », comme il l'écrit à sa sœur, avec un pléonasme énergique. Rien non plus, est-ce la peine de le dire ? de moins chrétien. Sans pousser aussi loin que Pascal le détachement des créatures, les Sulpiciens étaient dans le vrai de leur religion, en les servant toutes également afin d'accomplir, à l'occasion de chacune d'elles, le précepte divin qui seul importe.

Que cet esprit menaçât son *moi*, Renan le sentit trop bien pour ne pas songer à sa sauvegarde. Elle lui fut facilitée par le monde, qui ne demanda qu'à l'accueillir et à l'admirer. Mais il n'était pas impunément passé par Saint-Sulpice. Cette froideur, cette retenue, cette surveillance des moindres mouvements, lui avaient donné un pli dont il put à peine se défaire. On sort des grands séminaires, écrira-t-il en 1857, « *un peu dur*, parce qu'on s'est habitué à placer une foule de choses au-dessus... même des sentiments individuels ». Ceux qui dénoncent, après Brunetière (27), la « dureté » de Renan, n'ont sans doute pas médité cette phrase : ils hésiteraient à mettre en cause, à propos de la personne, le régime.

Il est vrai qu'en s'exprimant ainsi, l'auteur de l'article sur Lamennais ne songeait à rien moins qu'à condamner Saint-Sulpice. Il se serait plutôt félicité d'y avoir si fortement trempé sa volonté : tant son œuvre et sa vie, depuis sa sécularisation, en avaient bénéficié ! Il n'avait plus vingt ans, et les plaintes parfois langoureuses qu'il avait confiées à ses lettres du Séminaire étaient désormais loin de lui. C'est Henriette maintenant, c'est Berthelot, qui lui reprochaient son défaut d'expansion tendre. Il s'en justifiait discrètement, en leur montrant Saint-Sulpice. Pour dire tout, il aurait dû avouer qu'il y avait souffert.

Et pas seulement, croyons-nous, de n'y pouvoir épanouir son cœur. Il y avait d'autres ombres au tableau. Le 18 novembre, il note que « l'esprit du gouvernement de Saint-Sulpice, et en général du gouvernement ecclésiastique », n'est pas la franchise. S'il voit en M. Carbon une heureuse exception, il ne ferme pas les yeux sur des faits dont le spectacle quotidien, écrit-il le 27 novembre, serait de nature à l'écarter de la carrière ecclésiastique. Le propos est trop vague pour autoriser la moindre conjecture : il faut se résigner à ne rien savoir de ces agis-

(27) Voir ses *Cinq Lettres sur Renan*, 48.

sements (28). En revanche, on peut se former une idée assez exacte des hommes qui composaient, en cette fin de 1843, le corps administratif et enseignant de Saint-Sulpice de Paris.

III

Le Supérieur Général de la Compagnie était l'abbé Antoine Garnier. Né en 1762, à Villiers-en-Plaine, près Niort, il avait fait ses premières études au Collège des Oratoriens de cette ville. A vingt ans, il vint à Paris. Grâce à une bourse qu'il obtint au concours dans la petite communauté de Saint-Sulpice, dite des Robertins, il fut en état d'y redoubler sa Philosophie et d'y faire sa Théologie. En même temps, il y apprit l'hébreu. En 1788, ordonné prêtre, il fut adjoint, pour traduire la version arménienne de la Bible, à l'abbé Lourdet, professeur au Collège de France, dont la succession aurait pu, dit-on, lui échoir un jour. Il avait déjà traduit quatorze chapitres du Pentateuque, quand il abandonna ce travail et prit une autre voie : il entra dans la Compagnie de Saint-Sulpice. Peu après, M. Emery l'envoya à Lyon, pour enseigner la Théologie dogmatique au Séminaire Saint-Irénée.

En 1791, nouveau changement. Quelques Sulpiciens furent dirigés aux Etats-Unis, afin d'y fonder le premier séminaire catholique : M. Garnier fit partie de leur groupe. En avril, il s'embarquait à Saint-Malo pour Baltimore. La traversée dura cent quatre jours, mais il la mit à profit. Comme il y avait à bord deux Anglais séminaristes, il apprit leur langue. Cette étude ne l'empêcha sans doute pas de remarquer un jeune passager espiègle, fanfaron et déclamateur, qui n'était autre que le futur auteur du *Génie du Christianisme*, alors âgé de vingt-trois ans (29).

M. Garnier était de retour en France en 1803. Deux ans après, M. Emery le chargea de professer à Saint-Sulpice l'Ecriture Sainte et l'hébreu ; il apprit et enseigna en outre l'arabe. Plusieurs orientalistes, dont l'arabisant Silvestre de Sacy, assistaient, paraît-il, aux exercices publics qui terminaient les cours de chaque année. Mais l'activité du robuste Poitevin s'étendait encore à d'autres objets : c'est vers cette époque (1808) qu'avec deux confrères, MM. Montaigne et Boyer, il corrigea la *Philosophie de Lyon* du P. Valla. C'est alors également qu'il aurait composé « un grand nombre d'écrits pour venger les Saints Livres des attaques des naturalistes, surtout de ceux d'Allemagne, dont il se procurait les ouvrages aussitôt qu'ils paraissaient ».

Depuis cette date, qui mérite d'être retenue, M. Garnier ne déposa guère la plume de l'apologiste. La dispersion de 1811 l'éloigna peu :

---

(28) Cf. *infra* 234. — Cf. *L. du Sém.*, 223, 226-228, 232 ; *Fr. Int.*, 241-244 ; *L. à son fr. Alain*, 10-11 ; *L. Int.*, 146, 149-151, 157-158 ; *Ess. Mor. Crit.*, 149.

(29) Cf. la Relation de l'abbé de Mondésir, que V. Giraud a utilisée dans la Préface de son édition d'*Atala* (pp. XXIV *sq.*). — L'un des séminaristes était ce Tulloch, à qui Chateaubriand fait plusieurs allusions dans ses œuvres (Voir notamment *Essai sur les Révolut.*, seconde partie, ch. LIV, dans *O. C.*, t. I, 603 et n. 1).

il demeura à Issy, d'où il revint à Saint-Sulpice en 1814, pour y être nommé premier Directeur. Elu Supérieur en 1826, il n'interrompit pas ses études bibliques, non plus que ses leçons d'hébreu. Il reprit même ses leçons d'Ecriture Sainte, auxquelles tout le séminaire assistait; et il les continua, s'il faut en croire son biographe (30), jusqu'à l'âge de quatre-vingt-deux ans.

Ce dernier détail n'est peut-être pas tout à fait exact. Car, en 1844, Renan était à Saint-Sulpice, et il a l'air de dire, dans ses *Souvenirs*, que l'enseignement d'Ecriture Sainte de M. Garnier n'était plus qu'indirect : ses Cahiers étaient lus aux élèves par un Directeur (31). Mais le vieillard faisait encore, en 1843-1844, le Cours supérieur d'Hébreu, « celui où l'on expliquait les textes difficiles » ; cela avait lieu dans sa chambre, où venaient ses deux ou trois auditeurs. Renan, qui débutait sous la direction de M. Le Hir, ne l'eut donc pas pour professeur.

Cependant il le voyait de plus près qu'il n'avait pu le faire à Issy. M. Garnier souffrait d'une affection dont l'effet est « d'attrister beaucoup ceux qui en sont attaqués ». Aussi cherchait-on à « lui adoucir ses longs ennuis ». Chaque soir, un certain nombre de séminaristes formaient grand cercle chez l'octogénaire pendant une heure. Renan, bien entendu, y allait à son tour ; il était de ces « plus jeunes séminaristes » qui seuls, écrit-il à sa mère, avaient « le privilège de dissiper la mélancolie » de M. le Supérieur. Celui-ci se montrait envers eux « d'une bonté et d'une douceur ravissantes ».

Les « joyeux propos » qui se débitaient alors excluaient, à ce qu'il paraît, tout « caractère mystique ». Le malade lui-même, soit qu'il prît soin de cacher sa piété, soit que la nature parlât plus fort, ne rappelait en rien les ardeurs d'un Gottofrey ou d'un Pinault. Il entrevoyait sa mort prochaine « avec tristesse », et il ne s'en cachait pas. Renan lui trouvait presque l'air d'un laïque (32).

M. Garnier aimait à raconter ses souvenirs, où revivaient les personnes qu'il avait connues. Un soir, c'était une anecdote sur l'abbé Lourdet, qui, à Venise, n'avait vu qu'un couvent arménien : saisissant exemple d'un homme absorbé par ses études spéciales (33) ! Ou

---

(30) M. Faillon. C'est à lui qu'est due, selon L. Bertrand (*Bibliothèque Sulpicienne*, t. II, p. 165), la *Notice sur M. Garnier* que nous avons suivie. Elle parut dans l'*Ami de la Religion* du 12 avril 1845.

(31) Voir d'ailleurs *infra* 63-64.

(32) A vrai dire, un séminariste était mal placé pour connaître la vie spirituelle du Supérieur, sur laquelle la *Notice* ouvre un jour. Mais, à travers les traits édifiants que M. Faillon a soin de relater, on devine, chez le vieillard, une certaine peine à atteindre à la résignation chrétienne. Il aurait moins insisté sur ce point, s'il ne s'y était senti en défaut. Il s'était composé une prière pour offrir à Dieu, entr'autres sacrifices, « la consolation qu'il goûtait dans l'étude ». Homme de science avant tout, son œuvre ne fait pas plus de part que sa vie à la mystique. Il a laissé dans ce domaine une Explication du *Catéchisme de la Vie intérieure* et une Analyse du chapitre de l'*Esprit de M. Olier* sur l'amour des prêtres pour l'Eglise (L. Bertrand, *lib. laud.*, t. II, pp. 166-167) : on ne peut guère attendre moins d'un bon Sulpicien, pour qui l'étude du fondateur est un devoir d'état.

(33) Cf. vol. 11.478 *bis*, f° 35.

bien l'on rappelait une prouesse philologique de M. le Supérieur lui-même : peu après son arrivée à Lyon, il avait envoyé à son maître une lettre de bonne année en arménien, « quoiqu'il n'eût ni dictionnaire, ni aucun livre écrit en cette langue, que le Nouveau Testament ». Souvent le nom vénéré de M. Emery venait sur les lèvres du vieillard, et même, comme s'ils n'appartenaient pas à une autre génération, ceux de « M. Bossuet » ou de « M. Fénelon » (34).

En retournant dans sa chambre, Renan pouvait se demander s'il ne venait pas de quitter un « disciple immédiat de ces grands hommes » (35) : le XVII[e] siècle lui paraissait tout proche encore, et quasi-subsistant. Quand ce sentiment ne le dominait pas, il réfléchissait à la vie du Supérieur, si remplie, si bien couronnée, et il sentait redoubler son zèle pour l'étude. Il n'avait besoin que d'un guide qui sût l'entraîner : cet animateur se rencontra justement alors, et dans la personne d'un élève de M. Garnier. On dira plus loin ce que M. Le Hir fut pour le jeune homme, dont il fixa la vocation scientifique. Mais en dehors des professeurs proprement dits, deux autres Directeurs eurent aussi, à des titres divers, beaucoup d'influence sur Renan : nous voulons parler de MM. Carbon et Baudier.

L'abbé Etienne-Laurent Carbon dirigeait depuis 1826 la maison de Paris. Il avait alors succédé dans cette charge à M. Garnier et, à mesure que les forces de celui-ci diminuèrent, il vit s'accroître d'autant sa besogne et ses responsabilités. Dans sa jeunesse, il avait enseigné : tout d'abord les diverses classes à l'Institution Duclaux (36), puis la Philosophie et la Théologie dogmatique au Séminaire de Saint-Sulpice, où il était entré en 1811. Il s'était consacré à l'administration à partir de 1817, date à laquelle il était devenu Supérieur du Grand Séminaire de Bordeaux. Renan avait fait sa connaissance à Issy, l'année précédente. En 1843, M. Carbon approchait de la soixantaine, et il devait mourir octogénaire l'année de la *Vie de Jésus* (37).

Non plus que M. Garnier, il n'était « très mystique » (38). Mais, à sa différence, il n'avait guère de dispositions pour la science. « Il n'était pas théologien ; ce n'était nullement un esprit supérieur ». Heureusement, il rachetait cette médiocrité par des qualités que le jeune Breton ne tarda pas à apprécier.

---

(34) Cf. *infra* 67 un autre exemple de cette façon de dire.

(35) C'est la phrase même des *Souvenirs d'Enfance et de Jeunesse*. Mais Renan se sera rappelé, en l'écrivant, autre chose encore que ses impressions de Saint-Sulpice. « Quand [il] parle de Bossuet, il se sent presque son contemporain, il l'appelle habituellement M. Bossuet ». Ainsi s'était exprimé Sainte-Beuve en 1851 sur le compte de M. de Bonald, dont M. Garnier n'était le cadet que de huit ans. Renan avait dû lire cet article : une note de l'auteur renvoyait à sa propre étude sur l'Origine du Langage (*Caus. du L.*, t. IV, 441, 446).

(36) Rue Notre-Dame-des-Champs. Aujourd'hui Stanislas.

(37) Cf. L. Bertrand, *lib. laud.*, t. II, 269-271, 597-598.

(38) Les deux ou trois opuscules qu'il a laissés appartiennent pourtant au genre de la Mystique.

Dès sa rencontre d'avril 1842, il lui avait trouvé une ressemblance parfaite avec son ancien Principal du Collège de Tréguier, l'abbé Auffret, « au physique comme au moral » (39). Cette impression se renouvela à Saint-Sulpice. M. Carbon lui parut, au premier abord, « froid et même dur », mais bientôt il n'eut plus rien à reprendre à sa « manière générale » et à sa « tournure d'esprit ». Il goûtait surtout la « franchise inimitable » de ce Directeur, qui vous disait « les choses crûment, mais si rondement que cela plaît beaucoup ». Droit, sage, c'était le « plus excellent homme du monde ». D'une simplicité un peu commune peut-être, il la tournait en « charmante bonhomie ». Quelle cordialité ! et même quelle jovialité ! enfin, quand il en était besoin, quelle « maternelle condescendance » !

Un tel jugement suppose une sympathie réciproque. Renan savait à merveille se mettre sur un pied satisfaisant auprès du Supérieur de toute maison où il entrait. M. Carbon, paraît-il, l'adopta très vite : « Je vois », lui dit-il « avec son excellent sourire, que nous ferons bon ménage ensemble ». L'avenir ne démentit point ce pronostic. Jamais la protection du Sulpicien ne manqua à Renan qui, de son côté, s'attacha à lui jusqu'à pouvoir porter plus tard ce témoignage : « C'est un des hommes que j'ai le plus aimés ».

Il prit pourtant un autre confesseur, sans doute sur le conseil de M. Gosselin, qui l'avait dirigé à Issy, peut-être aussi pour se remettre entre des mains plus doctes que celles de M. Carbon : M. Baudier, qu'il choisit à cet effet, professait le Dogme. On aimerait être renseigné sur cet ecclésiastique, avec qui le séminariste allait agiter la question troublante de sa vocation. Il ne figure pas, chose regrettable, dans la *Bibliothèque Sulpicienne*; mais on peut se former quelque idée de sa personne par la lettre qu'il écrivit à Renan, pendant les grandes vacances de 1845 (40). Il n'était pas de taille à prendre beaucoup d'ascendant sur son pénitent. Celui-ci, en 1843, lui reconnaît « une science et une bonté remarquables », ce qui de sa part est un éloge plutôt banal. Un détail qu'il ajoute a pour nous plus d'importance que ce jugement : « [M. Baudier] veut que j'aille souvent dans sa chambre pour causer avec lui sur les études, et lui rendre compte de mes travaux, auxquels il prend beaucoup d'intérêt ». Cette attention n'était-elle pas une façon déguisée d'exercer sur Renan une surveillance qu'on estimait opportune, vu ce qu'avait dit de lui son précédent confesseur ?

Si l'on eut ce dessein, on n'y réussit guère. Le jeune homme allait s'enfoncer dans l'étude, et, selon la pente de son génie, s'isoler toujours

(39) « ... C'est-à-dire », continuait-il, qu'il « n'a plus de passions » : c'est « la raison personnifiée » (*Fr. Int.*, 203). Plus tard — est-ce en souvenir de ces affinités ? — Renan tint à peu près le même langage sur l'un et sur l'autre. Il écrivait, en 1882, à propos de M. Carbon : « Le mobile de sa vie était le sentiment le plus abstrait du devoir »; et en 1884, il remerciait l'abbé Auffret de lui avoir fait « comprendre ce que peut avoir de charme austère une vie... consacrée... au devoir » (*Souv.*, 238-239 ; *Disc. et Conf.*, 214).

(40) C'est la réponse dont parle l'auteur des *Souvenirs* (283-284). Elle se lit vol. 11.476, f^os^ 9-11. Bien des idées que Renan énonce dès cette première année s'y retrouvent.

davantage de ceux même dont il suivait les cours avec le plus de zèle et de fruit. Ni eux ni lui ne se doutaient du terme où ce labeur implacable devait l'entraîner.

Ce qu'en revanche, dès ce début d'année, Renan aperçut fort bien, c'est le profit qu'il tirerait de Saint-Sulpice. Tout ce qu'il voyait et entendait dire le confirmait dans cette idée, que l'instruction « y était beaucoup plus complète qu'en aucune autre maison ecclésiastique ». Il avait trop senti l'insuffisance d'Issy à cet égard, pour ne pas se féliciter de la meilleure distribution des occupations (41), de la variété des matières, de la valeur enfin des maîtres. Ceux-ci étaient « tout entiers à leurs études », et préparaient leur enseignement « avec un soin extrême ». Leur expérience ne le cédait point à leur conscience. A une ou deux exceptions près, c'étaient « de vieux professeurs dans toute la force du mot ».

Encore n'est-ce pas assez dire. Le premier coup d'œil, chez Renan, est presque toujours favorable, si ce n'est enthousiaste. Il fait un large crédit à ceux-là même qui sont destinés à le décevoir. Faut-il expliquer par là sa première opinion sur les Sulpiciens de Paris, ou l'imputer à un revirement bien naturel, après les préventions qu'il s'était formées à Issy ? Toujours est-il qu'il se déclara « surpris du nombre d'hommes distingués et savants » qui l'entouraient. Il n'en est aucun, assure-t-il à sa soeur le 27 novembre, « qui n'ait un mérite réel, et quelques-uns sont remarquables par leur talent et leur érudition ».

Cette appréciation flatteuse reste malheureusement collective, et ce serait un jeu assez vain que de prétendre l'appliquer en détail à l'un ou à l'autre des Directeurs. Les renseignements que Renan ne tarda pas à donner à son ami Liart ne sont pas, il est vrai, sans la particulariser et la nuancer ; mais seulement en ce qui concerne ses professeurs de Dogme, de Morale et d'Hébreu. Encore n'est-il possible d'identifier le premier qu'à l'aide de l'*Almanach du Clergé de France* (42). C'est aussi à cette publication qu'il faut demander, si l'on en est curieux, le nom et la fonction des autres Sulpiciens. On y voit, par exemple, que l'Ecriture Sainte était enseignée par M. Mollevault, le Droit canonique par M. Galais. M. Caron était maître des cérémonies ; MM. Houssard et Malzac, économe et sous-économe. Un Directeur plus connu par ses travaux était M. Carrière : M. Affre, archevêque de Paris, allait justement, en cette fin de 1843, le nommer vicaire-général, en même temps que M. Carbon (43). Mais il n'entra, semble-t-il, qu'en 1845 dans l'horizon de Renan.

---

(41) Voir *infra*, Appendice A, le *Règlement intérieur de Saint-Sulpice.*

(42) Mars 1844, p. 318.

(43) Cf. le *Bref de Paris* pour 1844, et l'*Ami de la Rel.* du 23 décembre 1843. Cette feuille rappelait que MM. Carbon et Carrière avaient été « honorés de la confiance de M. de Quélen dont ils étaient si dignes » (t. CXIX, p. 567) : avis à ceux qui, depuis l'arrivée de M. Affre au siège de Paris, soulignaient, dans son administration, tout ce qui rompait avec les traditions de son prédécesseur.

Celui-ci, pour l'instant, songeait surtout à s'initier aux disciplines nouvelles, moins fatigantes, assure-t-il, que la philosophie (44), mais néanmoins absorbantes. Malgré la détresse de sa bourse (45), il avait acheté pour plus de vingt francs de livres, et pour près de six francs de chandelles et de papier. Sur sa table, dans ses tiroirs et ses placards, ne tardèrent pas à s'amonceler, à côté des livres et papiers revenus de Tréguier (46), toutes sortes de notes, de rédactions, d'écrits personnels. Une grande partie en a été conservée. En la dépouillant, on se met en état de reconstituer à la fois l'enseignement du premier Séminaire de France vers le milieu du siècle dernier, et l'histoire mentale d'un génie adolescent en quête de la Vérité (47).

---

(44) C'est du moins ce qu'il écrit à sa mère. Mais c'était probablement pour la tranquilliser. Après ses deux années d'Issy, il était revenu à Tréguier mal portant et amaigri : cet effet avait été imputé à la philosophie.

(45) Il ne lui restait plus, au 6 novembre, que six francs en poche. Il faut voir, dans sa lettre de ce jour, comment il s'y prend pour amener sa mère à lui envoyer de l'argent sans le lui demander positivement. Mme Renan comprit et glissa une somme dans un paquet de bas. Mais Ernest ne fut pas en reste de générosité : tout en gardant l'argent, « je ne veux pas du tout », écrit-il, « que le poids de mes dépenses tombe sur vous : Henriette s'en charge ».

(46) Renan les y avait laissés, mais en les mettant « à part dans un étage particulier de la Bibliothèque ». Les ayant réclamés à sa mère, il dut les recevoir le 11 décembre par la diligence. C'étaient sans doute ses livres et papiers de Saint-Nicolas et d'Issy.

(47) Cf. *L. du Sém.*, 227-228, 232-233 ; *Fr. Int.*, 243-244 ; *L. à son fr. Alain*, 10 ; *L. Int.*, 150-151 ; vol. 11.474, f^{os} 119-124 ; *Souv. d'Enf. et de Jeun.*, 235-239, 251-252.

CHAPITRE II

LA THÉOLOGIE : PREMIERS TRAITÉS

SOMMAIRE

I. Division de cette étude : la Théologie dogmatique et la Théologie morale. Liste des Traités.— Les professeurs : M. Philpin et M. Icard. Le manuel : Bailly, revu par Receveur; l'exemplaire de Renan. Pp. 21-26.

II. Comment Renan juge la Théologie. Il la compare à la Philosophie. Il y distingue deux parties qu'il apprécie différemment; critique de la Théologie scolastique. Pp. 26-29.

III. Le *Traité de la Religion* dans Bailly. Son architecture. Les miracles et les prophéties. Le rejet des « arguments négatifs ». La théorie de la « certitude historique » et son application aux cas de Moïse et des apôtres. Faiblesse de ce Traité. — L'étonnante estime de Renan pour cette partie de la Théologie. Comment elle s'explique : les *Observations psychologiques* n[os] XXIII, XXIV et XLVI; Renan voit l'apologétique non telle qu'elle est, mais telle qu'elle peut et doit être. Pp. 29-36.

IV. Les *Prolégomènes*. Rapports avec le Traité précédent. L'Ecriture : nature, étendue, conséquences de son inspiration. Ses différents sens. L'autorité de la Vulgate; celle des Pères. Les propositions « de fide ». — Théorie de la Tradition. Pourquoi les apôtres n'ont pas tout écrit. Pp. 36-40.

V. Le *Traité des Actes humains*. Du libre arbitre, examiné en fonction de la connaissance; l'« ignorance invincible ». De notre fin dernière, la béatitude. Si nous devons rapporter tous nos actes à Dieu. — Le *Traité des Lois*. La « loi éternelle »; la loi naturelle et la morale révélée. Les Juifs et la croyance à la vie future. Que la nouvelle Loi ne sera pas remplacée. Si elle oblige les sauvages qui l'ignorent. Théorie de l'autorité. Saint-Sulpice et les lois civiles. — Le *Traité de la Conscience*. Le scrupule. Le Probabilisme. Influence possible de cette partie du Cours sur Renan. Pp. 40-45.

VI. Le *Traité des Péchés;* sa rédaction en français. L'essence du péché; ses causes; le rôle du démon, celui de Dieu. Les effets du péché; les châtiments d'outre-tombe : intensité, durée, nature. Saint-Sulpice tendrait à adoucir le tableau de l'enfer, pour soulager l'apologiste. Les « péchés de pensée ». Questions relatives aux âmes, et au mal. — Le péché originel : ses adversaires. Preuve et confirmation du dogme; Pascal et Lamennais. Réfutation des objections; que le récit génésiaque de la chute n'est pas un mythe. De l'état d'Adam. Le sort des enfants morts sans baptême. La faute originelle a permis la Rédemption. Comment nous avons participé au péché d'Adam, et comment il nous est transmis. Que personne n'en a été exempt, sauf la Sainte Vierge. Dissertation sur l'Immaculée Conception. Quels miracles favorisent cette croyance. Répugnance de Renan à les admettre. Saint-Sulpice et l'esprit de « juste milieu ». Pp. 45-57.

VII. Caractères de l'enseignement sulpicien : modération et bonhomie; esprit pratique. Attitude à l'égard du pouvoir civil; le loyalisme de Saint-Sulpice et ses limites. — La méthode de raisonnement. Les partis pris de l'exégèse. Pp. 57-61.

Le 13 décembre, Renan écrit à sa mère que « tout marche à merveille ». Tout, c'est-à-dire la Théologie et l'Hébreu, les deux branches principales de l'enseignement à Saint-Sulpice. Les autres disciplines s'y rattachaient à la première, qui occupait plusieurs « petits Cours » par « ses accessoires, Ecriture Sainte, droit canon, etc. » Ainsi, la Théologie était bien l'étude maîtresse, à laquelle les séminaristes devaient s'appliquer pendant leurs trois années de séjour normal. Nous reconnaîtrons son éminente dignité en suivant d'abord, avec Renan, les grands Cours dont cette science-reine faisait l'objet.

I

Ils étaient, dès le 6 novembre, « en plein exercice » : le matin, une classe de Morale, et l'après-midi, une classe de Dogme. C'étaient là, en effet, les deux grandes divisions de la Théologie : la dogmatique ou spéculative, exposant les vérités de foi; et la morale ou pratique, énonçant les règles des mœurs.

L'auteur des *Souvenirs* place dans celle-là « les Prolégomènes, comprenant les discussions relatives aux sources de l'autorité divine ». Veut-il parler des Sources de la Théologie ou Lieux théologiques ? On doit le croire, encore que son expression ne soit pas adéquate. Mais, si c'est assurément là le plus important dans les *Prolégomènes*, ils sont loin pourtant de s'y réduire : ils définissent aussi la Théologie et la divisent sous le rapport de la méthode ; ils traitent de sa matière (chapitre des Conclusions théologiques) ; enfin l'on y trouve la liste des différents Traités.

Ceux-ci sont au nombre de neuf pour la Théologie dogmatique, et de onze pour la morale. Leur distinction et leur classement procèdent de considérations abstraites. On y envisage Dieu en lui-même, et c'est le Traité « de Dieu et des attributs divins »; puis relativement aux autres êtres, et en particulier aux hommes: ce sont les Traités « de Dieu créateur » et « de la vraie Religion ». Celui-ci doit prouver qu'il n'y a qu'une religion vraie et divine: la chrétienne. Mais plusieurs sociétés professent le christianisme : laquelle fut instituée par le Christ? C'est ce qu'établit le Traité « de la véritable Eglise », au profit du catholicisme.

L'ensemble forme ce qu'on appelle la Dogmatique générale. De là dépendent des dogmes spéciaux, révélés par Dieu et proposés comme objet de foi par son Eglise. Ils ne sont pas enchaînés moins solidement les uns aux autres que les précédents. A celui de l'existence de Dieu se rattache le dogme « de la Trinité » des personnes en une seule et même nature divine. La seconde de ces personnes est le sujet du sixième Traité, « de l'Incarnation ». Et ce mystère ayant eu pour fin et pour résultat notre salut par la grâce, c'est aussi « de la Grâce » que l'on s'occupe ensuite. Or les principales voies de diffusion de la grâce dans les hommes sont les sacrements. D'où le Traité « des Sacrements en général », et ceux « des Sacrements en particulier » (1).

Ces derniers, par plusieurs points, touchent à la seconde partie de la Théologie, à cet « ensemble de la Morale philosophique et du droit » que « la révélation et les décisions de l'Eglise » viennent compléter. Ce résumé de Renan donne une juste idée de la Morale. Elle se divise, elle aussi, en deux. La générale (ou Morale de principes) embrasse les règles communes aux « Actes humains » dont le premier Traité expose la nature, les principes et la fin. De ces règles, les unes sont externes : « les Lois »; l'autre est interne: « la Conscience ». Selon qu'on s'y conforme ou qu'on les transgresse, on donne lieu au Traité « des Vertus » et à celui « des Péchés ».

Cet ordre, qui est à peu près celui de Saint Thomas, conduit à la Morale spéciale. L'objet de cette nouvelle partie est l'examen des lois particulières auxquelles le catholique est soumis. Le Traité « du

(1) Cette neuvième étude comprend sept chapitres au moins dans le manuel de Bailly dont il sera question tout à l'heure. C'est ce qui explique le chiffre de quinze Traités (huit plus sept), que Renan attribue dans ses *Souvenirs* à la Théologie dogmatique. — Cf. vol. 11.479, f^os^ 383-384.

Décalogue » étudie les trois vertus théologales et les quatre vertus morales (2), par où il n'est pas sans chevaucher un peu sur le Traité « des Vertus ». Et comme la pratique de la justice soulève plusieurs difficultés, les Traités dits « du Droit et de la Justice » et « des Contrats » sont consacrés à leur solution. Suivent ceux « des Commandements de l'Eglise », « des Censures et des Irrégularités », « des Bénéfices » et « de la Simonie ». Le dernier s'occupe « des Obligations des divers états ».

Le lecteur excusera l'aridité de cette nomenclature. S'il veut accompagner le séminariste jusqu'au bout, il doit s'accoutumer à des horizons sévères. On ne voit pas que la Théologie soit « susceptible d'ornements égayés », et c'était aussi, sans doute, l'avis des Sulpiciens qui l'enseignaient. Quels étaient-ils en 1843-1844 ? Qui Renan eut-il alors comme professeurs ?

Pour le Dogme, il n'a point été l'élève de M. Baudier. Il l'aurait sûrement dit, en parlant de son confesseur ; et son estime pour celui-ci force à chercher ailleurs le « commençant » qu'il déplore d'avoir à « étrenner ». Ce jeune maître devait être M. Philpin de Rivières, alors âgé de trente ans. C'est lui que l'*Almanach* nomme à côté de M. Baudier pour l'enseignement du Dogme, et l'on ne peut guère imaginer Sulpicien de plus fraîche date : selon L. Bertrand, il était entré à la maison de Paris en octobre 1839 ; dans ces derniers mois de 1843, il sortait à peine, semble-t-il, de la Solitude (3). N'y avait-il pas eu dans sa vocation quelque chose de précipité ? Tout ce que nous savons, c'est qu'il finit par « quitter spontanément le séminaire et la Compagnie ». M. Philpin était compatriote de Diderot, et l'on sait que la tête d'un Langrois est rarement fixe sur ses épaules.

Celui-ci n'avait pas dû pencher bien longtemps la sienne sur les livres de Dogmatique. Dans ses écrits, qui sont très peu nombreux et presque uniquement biographiques (4), il n'a touché à la Théologie que sur des points de Morale : on a de lui, en manuscrit, des « Questions détachées des Traités *de la Justice* et *des Contrats* ». Il est permis de deviner, dans ces conditions, ce que valait son enseignement de début: c'était d'une médiocrité dont l'ami de Liart s'est plaint expressément en mars 1844, et qui lui fut d'autant plus sensible qu'il avait déjà éprouvé pour sa Philosophie un « malheur » analogue. Avoir subi, dans son premier semestre d'Issy, un suppléant au lieu de M. Gottofrey, et, durant sa seconde année, M. Gottofrey au lieu de M. Manier ; puis tomber encore, en arrivant à Paris, sur M. Philpin, quelle persistante malchance ! Toutefois, dans ce dernier cas, il n'en

(2) Ce sont la prudence, la force, la tempérance et la justice.

(3) On appelle ainsi le Noviciat des Sulpiciens ; il est attenant au séminaire de Philosophie.

(4) *Vies de quelques MM. de la Cie de Saint-Sulpice qui ont été envoyés dans les missions des Etats-Unis. Notice sur M. Gosselin. Précis historique* dans la *Vie de M. Emery* que M. Gosselin avait écrite, et dont M. Philpin procura l'édition en 1861-62, sous la direction du Supérieur de la Solitude (Cf. L. Bertrand, *lib. laud.*, t. II, 411-412).

faut pas exagérer la portée : Renan lui-même nous avertit qu' il trouvait avec les « autres messieurs moyen [de] suppléer » à l'insuffisance de son professeur de Dogme.

Peut-être recourait-il, en particulier, au Sulpicien chargé de la Morale et qui avait, lui, « la plus longue habitude du professorat ». A ce trait, et à un autre signe plus décisif (5), on reconnaît M. Icard, que l'*Almanach* désigne effectivement comme ayant, cette année-là, enseigné cette discipline avec M. Laloux (6). Non que M. Icard, en 1843, fût très âgé : il n'avait pas quarante ans. Mais (surtout par contraste avec M. Philpin) il paraissait « faire sa classe d'une manière remarquable ». Sans doute, aux yeux de Renan, manquait-il un peu de « profondeur » ; en revanche il montrait beaucoup de « finesse » et de « sagacité ».

Assurément cet éloge, qui n'est pas même sans réserve, semble pâle, à côté des sentiments d'admiration que le jeune hébraïsant portait à M. Le Hir. Néanmoins, il surprend un peu, en ce qu'il laisse de côté ce qui paraît avoir été le trait marquant de M. Icard : sa nature autoritaire, inflexible sur le dogme. Renan, se dit-on, aurait dû l'éprouver d'abord, ne fût-ce qu'aux Catéchismes de Saint-Sulpice. Il faut croire que le caractère de ce Directeur ne se déployait pas encore. Ce petit Méridional très sec mourut presque nonagénaire, un an après Renan, dont il était l'aîné de presque vingt ans : on fait aisément des erreurs de perspective dans une si longue existence. Il est très peu probable qu'il présidât dès lors la lecture spirituelle (7), et qu'on pût voir en lui un futur Supérieur Général. On sait qu'il n'accéda qu'en 1875 à cette fonction dans l'exercice de laquelle il eut avec M. Loisy quelques rudes contacts (8).

Comment, d'ailleurs, Renan eût-il pu subir des désagréments de ce genre, lui dont la docilité n'aspirait qu'à une saine doctrine ? Hélas! il ne pouvait se flatter de la trouver dans son manuel de Théologie, et c'était encore pour lui un sujet de contrariété. L'auteur en usage à Saint-Sulpice était, en effet, Louis Bailly, dont l'ouvrage remontait au XVIII[e] siècle (9), comme la *Philosophie de Lyon*, avec laquelle il offre de nombreux traits de ressemblance. Même langue : le latin. Même forme scolastique. Quelques sujets communs : ses deux premiers Traités exposent à nouveau les vues de la Métaphysique générale, et cinq chapitres y traitent des Anges, que le P. Valla avait étudiés brièvement, et indûment selon certains. Lorsqu'enfin les matières diffé-

(5) Renan a écrit en lettres hébraïques le mot « Icard », en tête des Notes qu'il a prises au Cours sur la Conscience (vol. 11.479, f° 39 r.).

(6) L'*Almanach* nomme même M. Le Hir, qui aurait ainsi cumulé la Morale et l'Hébreu.

(7) Cf. le *Nomenclator literarius* de P. Hurter, t. III, 2[e] éd., col. 1428 ; et l'assez longue monographie de L. Bertrand (*lib. laud.*, t. II, pp. 498-511) sur Henri-Joseph-Alexandre-Toussaint Icard.

(8) Cf. A. Loisy, *Choses passées*, 92.

(9) A 1789 ; approbations datées de 1787.

rent, l'esprit est semblable. Le chanoine de Dijon, bachelier en Théologie de la Sorbonne, n'avait pas été moins préoccupé que l'oratorien d'abattre « les athées, déistes, hérétiques, et autres ennemis de l'Eglise ». C'est dire qu'en dépit de ses bonnes intentions (10), son ouvrage était, au XIX[e] siècle, suranné autant que la *Philosophie de Lyon*, et peut-être plus. Car il touchait à des questions de droit public, où l'ère révolutionnaire, notamment par le Concordat, avait apporté des modifications profondes.

Aussi le besoin d'une révision s'était-il fait sentir, non seulement sur ces derniers points, mais afin de détruire, à l'aide « d'éclaircissements » appropriés, les « nouvelles erreurs enfantées par la licence du philosophisme et les combinaisons de l'hérésie ». Cette tâche incomba à l'abbé Receveur (11), que l'abbé Gerbet aida pour les deux premiers Traités. Le résultat de cette collaboration parut en 1824. Il ne satisfaisait pas même les éditeurs. Les notes qu'on s'était borné à mettre au bas des pages étaient « encore loin de rendre l'ouvrage parfait; il eût fallu... le retoucher presque en entier ». Un remaniement s'imposait.

Il ne semble pourtant pas que l'abbé Receveur, en prenant le travail en mains, soit allé bien loin dans cette voie. Même pour mettre en harmonie avec la législation actuelle les Traités « de la Justice », « des Contrats »,« des Lois » et « du Mariage », il ne refondit que les deux premiers, se contentant d'insérer dans les autres des notes étendues. C'est aussi par addition qu'il procéda pour les Traités « de la Religion » et « de l'Eglise »: il y ajouta seulement « sur les questions principales des développements réclamés depuis longtemps, et qui devenaient chaque jour plus nécessaires » (12). Ces notes, qui comprennent beaucoup de citations, sont en français. Mais ce renouvellement de la Théologie restait tout extérieur. Et les défauts qu'on avait reprochés à Bailly : vague, lacunes, contradictions, voire inexactitudes, n'étaient point expurgés de l'ouvrage, tel qu'il fut publié en 1830.

Les responsables n'en furent pas beaucoup plus fiers que de l'édition précédente, mais ils s'en tinrent là. Désormais, il n'y eut plus que des réimpressions: c'est à l'une d'elles (tirage de 1835) qu'appartient l'exemplaire en quatre volumes que Renan acquit d'occasion, en octobre 1843, au prix de huit francs.

---

(10) Il dit, dans la Préface qu'il adresse à son évêque, qu'il s'était proposé d'élaguer les questions oiseuses, de combattre le relâchement des casuistes, etc... Sur sa personne, cf. *Biographie Michaud*, t. II, p. 643.

(11) Né en 1800, cet ecclésiastique était franc-comtois : on trouve des détails assez curieux sur lui dans tel livre relatif à Jouffroy, et dans le *Journal* de Ch. Weiss, qu'il accompagnait à l'Arsenal chez Nodier. Sous la Restauration, il fut employé au Ministère des Affaires Ecclésiastiques. Il professa ensuite à la Sorbonne : à la Faculté de Théologie, dont il devint Doyen en 1850. Outre la révision de Bailly, il fit une édition de la *Théologie morale* de Liguori (1832), et une *Histoire de l'Eglise* (à partir de 1840), à laquelle les Sulpiciens renvoyaient parfois (cf. *infra* 363), mais qui n'était, selon Weiss, que de la « littérature industrielle ». Cf. la *Revue des Questions historiques*, t.XLVII, 1912, qui contient un article de l'abbé Boiteux sur Receveur (pp. 136-164).

(12) *Theologia*, etc., 1824, 1830, Avertissement, t. I. p. I-II.

Il ne paraît pas l'avoir étudié très assidûment. Quelle différence avec sa *Philosophie de Lyon*, si usagée ! Ici la reliure, qui semble dater de l'époque, n'est nullement fatiguée ; pas de macule sur les pages ; dans les marges, pas d'annotations : à peine une ou deux corrections (13), et quelques traits au crayon d'origine inconnue. De toute évidence, si Renan apprit la Théologie à Saint-Sulpice, ce fut surtout de la bouche des Sulpiciens.

Cependant le manuel de Bailly ne saurait être négligé tout à fait. On pouvait être d'accord, autour de Renan, sur son « imperfection immense » (14) : on n'en continuait pas moins à le faire acheter et à y renvoyer. Depuis qu'il existait, les Cahiers de Cours s'étaient précisément constitués pour le compléter et le rectifier. Fallait-il donc les transformer eux aussi ? En attendant qu'on s'y mît sérieusement, l'ensemble classique survivait au besoin général de rénovation, comme aux directives que M. Affre, qui le ressentait plus que personne, avait tracées pour la modernisation de l'enseignement théologique.

II

Que Renan, dans ces conditions, ait lui-même fait des réserves sur cet enseignement, on n'en saurait être surpris. Il s'agit seulement de voir si ses critiques, malgré tout, ne révèlent pas un état d'esprit personnel. Malheureusement certaines manquent de clarté, parce qu'on ne sait pas toujours ce qu'elles visent exactement dans la Théologie.

On n'est pas même très sûr de ce qu'il en connaissait, lorsqu'au bout de six semaines il énonça son opinion. Sans doute la lettre du 18 novembre renseigne suffisamment sur l'étude de la Morale : la classe avait à parcourir « les traités généraux, savoir : Actes humains, Lois, Conscience, Péchés, et le commencement du Décalogue » (c'est-à-dire, selon Bailly, le précepte du culte à rendre au seul Dieu, par la foi, l'espérance et la charité) (15). Mais en Dogmatique, par quoi débutait-on ?

Ce n'était point par les deux premiers Traités sur Dieu : ils furent laissés de côté. Prit-on le *Traité de la Religion*, ou les *Prolégomènes* ? Théoriquement, ceux-ci auraient dû venir d'abord ; ils ouvrent le manuel de Bailly (16). Une phrase de Renan pourrait s'interpréter comme si l'on n'avait pas encore, au 18 novembre, abordé le *Traité de la Religion*. Mais ce dire s'explique sans doute autrement (17), et une Note, plus décisive, semble bien établir au contraire que

(13) Cf. *infra* 293 n. 3.

(14) Lettre à Liart du 29 mars 1844. Bien qu'il s'agisse, dans le contexte, du Dogme et notamment des Traités « de la Religion » et « de l'Eglise », la critique ne semble pas restreinte aux parties correspondantes de la *Theologia*. — Cf. *L. du Sém.*, 229, 232 ; *Fr. Int.*, 244, 255 ; *L. Int.*, 151 ; *Souv. d'Enf. et de Jeun.*, 247-248.

(15) VII, 190. — Cf. *infra* Livre second, chapitre II.

(16) Ceci, à vrai dire, est peu probant. L'ordre des matières, dans Bailly, est parfois singulier. C'est ainsi que le *Traité de l'Eglise* y suit celui qui a pour sujet l'Incarnation.

(17) « Nous *devons* voir... les... traités de la Religion, etc... ». Mais Renan veut probablement parler du programme de l'année.

l'étude des *Prolégomènes* a suivi et non précédé celle du *Traité de la Religion* (18). Après tout, cet ordre se conçoit: le Traité énonce, sur l'inspiration, des idées qui facilitent l'intelligence de cette question, dont traitent les *Prolégomènes*. Qui sait aussi s'il n'y eut pas alternance ?

Quoi qu'il en soit, la classe de Renan ne vit le *Traité de l'Eglise* qu'en 1844. Comme pourtant notre séminariste en parle dès le début aussi couramment que du *Traité de la Religion*, il faut croire qu'il s'était déjà renseigné d'une manière ou de l'autre, auprès des Directeurs ou de condisciples, et en feuilletant les tomes de Bailly.

Il en sait assez pour porter sur la Théologie des jugements très fermes. Il est à même de la comparer à cette Philosophie qui, après les deux années d'Issy, l'occupe encore. La nouvelle étude ne lui plaît pas autant : l'autre avait un « haut intérêt », une « beauté » qu'il ne retrouve pas au même degré dans cette science « un peu sèche ». Cependant, en s'exprimant ainsi, il ne vise probablement pas toute la Théologie.

Il prend soin, en effet, d'y distinguer deux parties. L'une, « de démonstration ou apologétique », « établit les principes généraux ». L'autre, qui suppose la précédente, est « d'exposition » : elle enseigne « les décisions, les dogmes définis par l'Eglise ou contenus dans les Ecritures ». On voit combien l'une et l'autre diffèrent par l'« objet » et par la « méthode ».

Jusque-là on croit reconnaître les indications du Cours. Renan aura repris à son compte la division de la Dogmatique en générale et spéciale. Il précise lui-même que cette Théologie pour laquelle il « aurait le plus de goût », c'est celle qui établit « les preuves de la religion [et] de l'Eglise », c'est-à-dire les deux Traités de ce nom. On n'est pas surpris qu'il la considère comme « une vraie philosophie », égalant l'autre « en hauteur et en importance » et, comme elle, « grande », « belle », « vraie », « attachante ».

Mais si ces éloges conviennent à la Dogmatique générale, on voit moins comment les critiques acerbes qui viennent ensuite, s'appliquent à la Dogmatique spéciale. Peut-être faut-il, pour s'éclairer, envisager une autre division de la Théologie.

Cette science, on s'en souvient, demande aussi à être considérée sous le rapport de la méthode. En effet, tantôt elle procède d'une façon « plutôt ample et oratoire », tantôt « dialectiquement, en divisant les matières, définissant les termes,... apportant les témoignages [autorisés] pour en tirer des preuves par voie syllogistique ; enfin, en résolvant les objections ». La première manière est celle des Pères (19). La seconde

---

(18) Note du Cours sur les Prolégomènes : « *Nous avons prouvé* dans le Traité de la vraie Religion, etc... ». On peut objecter que cette expression appartient à l'auteur du Cours, qui aurait *composé* le Traité avant les *Prolégomènes*. Il s'agirait d'un ordre de rédaction et non d'exposition. Mais c'est peu probable.

(19) D'après l'enseignement que Renan a reçu, c'est ce qu'on entendrait par Théologie positive, ainsi dénommée parce qu'elle porte sur « les premiers principes ou premières *positions* des vérités de la religion ». La définition est vague, et ne va guère avec la forme « oratoire » dont il est question dans le texte. Se concilie-t-elle mieux

a été usitée pour la première fois chez les Grecs au VIII[e] siècle par Saint Jean Damascène ; chez les Latins vers la fin du XI[e], par Saint Anselme. Le passage de l'une à l'autre coïncida avec « l'introduction de la physique d'Aristote et le commencement de l'influence des Arabes d'Espagne et des Juifs » (20). La méthode dialectique, perfectionnée par Pierre Lombard et Saint Thomas, appartient aux Docteurs scolastiques ou Théologiens ; c'est celle des manuels ; c'est la Théologie dite *scolastique*.

Or, quel reproche Renan adressait-il à la Théologie ? D'être, dans sa seconde partie, « toute empreinte » de la « scolastique du M. A. », d'y être « encore moulée ». Ce qu'il s'irritait d'y retrouver, c'étaient « les formules abstraites et creuses de l'école ». Il les connaissait bien, car la Philosophie, elle aussi, en avait été gâtée. Comme ceux de la Théologie, ses raisonnements n'étaient, pour la plupart, que cercles vicieux. En soulignant ce commun défaut, Renan forma, pour en donner une idée, le nom péjoratif de « théologo-métaphysique ».

Or, de même qu'il daignait seulement appeler Philosophie celle qu'il estimait, il aurait voulu n'avoir affaire qu'à une « Théologie dogmatique sans scolastique ». Pourquoi, en effet, conserver cette forme artificielle ? Ne s'en est-on pas passé pendant sept siècles, et l'Eglise, durant ce temps, a-t-elle moins fleuri ? En se prévalant ainsi de connaissances toutes fraîches, le jeune homme allait plus loin que ses maîtres. Ceux-ci consentaient bien à ce qu'un homme cultivé, une fois le fonds acquis, « ne s'astreignît pas invariablement à la méthode scolastique ». Mais qu'on la rejetât tout à fait, voilà ce qu'ils n'admettaient pas un instant. Ils partageaient l'opinion, répandue même parmi les laïcs, que la scolastique était utile pour former l'esprit des théologiens comme des philosophes. Et la meilleure preuve en était, selon eux, l'insulte honorable qu'elle avait essuyée : les hérétiques n'avaient-ils pas appelé la Théologie de leur temps « le lupanar de Satan » (21) ?

Cette dernière considération, toutefois, n'était pas sans évoquer, en 1843, certains souvenirs plus récents, et dont une conscience catholique pouvait être émue davantage. Dans les rangs même du clergé, des novateurs avaient paru, dont les noms étaient rappelés aux séminaristes : Lamennais, les abbés Bautain et Foisset. Ceux-ci avaient fait, eux aussi, campagne contre la Scolastique. Ses froides dissertations ne leur avaient rien appris sur les rapports de la religion avec l'homme et la société...

---

avec le sens courant de l'expression « Théologie positive »? On sait que celle-ci désignait, à la fin du XVI[e] siècle et surtout au XVII[e], la Théologie qui se fonde sur l'autorité de l'histoire, et dont le domaine est l'Ecriture Sainte, les décisions des Pères, des papes et des Conciles. Dans ce sens, elle se rapprocherait assez de ce que Renan a appelé la partie d'exposition, qu'il n'aimait pas.

(20) Cet historique se lit difficilement dans des Notes rapides que le futur auteur d'*Averroès* prit en français.

(21) *Cf.* Bailly, *Theologia*, 1835, I, 2-4.

De cette lacune, à vrai dire, Renan souffrait moins qu'eux : il avait d'autres exigences. Ce qu'il supportait avec peine, c'était de rencontrer si souvent sur sa route d' « inconcevables subtilités », d' « inintelligibles explications ». Il avait alors besoin de se dire que c'était là une marque de l'homme, et que la part de Dieu n'en gardait pas moins tout son prix. Il se félicitait que la forme ne fît rien « au fond des choses ». Bientôt, d'ailleurs, diverses influences allaient, sinon le réconcilier avec la Théologie scolastique, du moins le rendre moins sévère à son endroit. Après tout, la méthode de cette discipline n'a-t-elle pas été ce qu'elle pouvait et devait être ? La déduction devient légitime, « quand on part d'une décision *positive* d'une autorité infaillible ».

Ce jugement, qui complète l'acte de foi du 27 novembre, n'est pas le seul à montrer que Renan, en définitive, n'a pas trop malmené la « science divine ». Ses yeux s'ouvrirent au rôle de préparatrice qu'elle a joué dans son temps : « les sciences et la philosophie modernes sont nées [d'elle] ». Elle a énoncé en son langage plus d'une loi importante de la philosophie de l'histoire. Où et comment ? Le séminariste, malheureusement, s'abstient de toute précision (22). Et la substance des Traités, que les élèves de MM. Philpin et Icard étudiaient alors, n'est pas telle qu'on y trouve aisément une réponse à ces questions.

III

On a admis que la classe de Dogme a commencé par étudier le *Traité de la Religion*. L'intérêt que Renan déclarait y porter a dû l'engager à en faire un examen approfondi. La vérité du christianisme! Mais l'enquête qu'il poursuivait, sans bien se l'avouer, depuis deux ans n'avait pas de plus grave sujet. Comme on comprend ce qu'il écrit, le 18 novembre et le 29 mars suivant, à propos de ce Traité et de celui de l'Eglise ! Il attendait cette démonstration, l'espérait décisive. Oui, il comptait sur elle « d'une manière toute spéciale pour sa satisfaction personnelle » ; oui, cette apologétique était d'une « importance majeure et personnelle pour lui ». Si d'autres séminaristes n'y voyaient qu'une matière de cours à s'assimiler, son avenir à lui et son bonheur n'étaient pas loin d'en dépendre.

Ces considérations augmentent le regret qu'on a de ne trouver, dans les papiers de Renan, pour ainsi dire aucune Note de Cours sur ce Traité : une page seulement y est relative à la résurrection du Christ et au nombre des martyrs (23). Si l'on veut prendre une idée de cette partie de la Théologie, force est donc d'ouvrir l'ouvrage de Bailly.

On est vite fixé sur la valeur de la révision Receveur. On pouvait penser, par exemple, qu'en présence du nouveau statut des Juifs fran-

---

(22) *L. du Sém.*, 229 ; *Fr. Int.*, 244-255 ; *L. à son fr. Alain*, 10 ; *L. Int.*, 151-153 ; *Trav. de Jeun.*, 82, 48, 61.

(23) Vol. 11.479, f° 379 r.

çais, une sourdine avait été mise aux déclamations classiques sur la malédiction dont la race déicide continuait d'être visiblement frappée. Or il n'en est rien : la « servitude lamentable » de la nation juive, « dépouillée de tout pouvoir civil », figure toujours comme une preuve de la messianité de Jésus.

Si l'apologétique, sur ce point, n'avait pas été réadaptée, on rencontre pourtant dans le manuel de Renan des noms d'écrivains postérieurs à 1789. C'est ainsi qu'on y lit une diatribe contre Dupuis et son *Origine des Cultes* (24) : cet incrédule n'a-t-il pas « sérieusement osé nier le fait, jamais révoqué en doute jusqu'à lui, de l'existence du Christ, lequel, à son idée, n'est rien d'autre que le soleil » ? Cette extravagance était réfutée par l'absurde, d'après la *Législation primitive* : pourquoi ne pas voir aussi, demandait M. de Bonald, « le soleil de la fable » en Charlemagne ? L'identification n'en serait pas plus malaisée (25). L'apologiste citait aussi nombre d'auteurs modernes, parmi lesquels Lamennais ; et comme le tirage de 1835 n'était que l'édition de 1830 réimprimée, il l'y qualifiait encore d' « auteur illustrissime » (26).

Ces additions laissaient subsister l'ordonnance traditionnelle. Le premier pas du théologien était d'affirmer l'existence de la loi naturelle. Mais il en venait bien vite à la révélation: possible et nécessaire, elle a eu lieu. D'où l'impérieux devoir pour les hommes de se mettre en quête de cette religion révélée, sans laquelle ils ne sauraient obtenir le salut. Sur ce, Bailly proposait à l'examen la religion mosaïque. Pour en prouver, disait-il, la divinité, il faut faire voir qu'un écrit, le Pentateuque, a les qualités requises d'authenticité, de véracité, d'intégrité. Une trentaine de pages suffisait à cette démonstration, dans laquelle on utilisait jusqu'à la variété des styles : chaque auteur, Isaïe comme Amos, ayant celui qu'on devait attendre de son « éducation » et de son « génie ». Mais la loi mosaïque étant destinée pour une grande part à disparaître au profit d'une loi nouvelle, il restait encore à poser la charnière entre l'une et l'autre. Le Christ a été cet indispensable Médiateur.

Un dernier et plus long chapitre établissait cette seconde thèse, de la même façon que la précédente. Les caractères du Pentateuque se retrouvent dans les livres du N. T., et particulièrement dans les Evangiles. Les prédictions de l'A. T. se sont accomplies en la personne du Christ, qui, à son tour, a été prophète véridique. Il a fait des miracles, ainsi que ses Apôtres ; et c'en fut un également que la propagation du christianisme : n'essayez pas de l'expliquer, sinon par la seule action divine. Pareillement, aucun homme n'eût pu atteindre à la sainteté dont le Christ nous a donné le modèle, ni concevoir une doctrine trop excellente pour venir d'ailleurs que de Dieu.

---

(24) La mention en est accrochée tant bien que mal à un argument tiré des prophéties accomplies dans le Christ.

(25) I, 370 n. 1. — Sur Dupuis, cf. E. Renan, *Essai Psych. sur J. C.*, 20.

(26) I, 394 n. 1.

Telle est l'architecture du Traité. Ce qu'elle comporte, semble-t-il, de plus important, c'est le moyen de reconnaître, parmi les religions qui se disent révélées, la véritable. Cet office est rempli par les miracles et les prophéties. Il convient d'examiner de plus près ces maîtresses-poutres.

Les apologistes ne s'accordaient pas toujours sur la nature de la première. Un oratorien avait émis à ce sujet, au XVIII[e] siècle (27), une opinion que Bailly se refusait à partager. Selon Houtteville, le miracle n'est pas nécessairement hors de l'ordre naturel : peut-être est-il produit par « une harmonie... inconnue des lois générales ». Il aurait été prévu dès l'origine dans l'ordonnance de la création. Dieu aurait alors fait en sorte qu' « en vertu des lois générales » se produisissent d'eux-mêmes (*sponte*), non seulement « les phénomènes ordinaires », mais aussi « les phénomènes extraordinaires » utiles pour confirmer la révélation. Que Renan l'ait ou non avisée là, cette théorie offre une ressemblance frappante avec un système qui a tenu une très grande place dans la pensée du séminariste, pendant sa seconde année de séjour à Saint-Sulpice (28).

A-t-il aussi remarqué la controverse que Bailly soutenait contre Spinoza touchant la possibilité du miracle, et les considérations où l'auteur de la *Theologia* ne tardait pas à s'engager, sans se piquer beaucoup de demeurer conséquent avec lui-même : prouvant tantôt la religion par les miracles, tantôt le miracle par la doctrine ? Que Dieu puisse faire des miracles, l'apologiste pensait l'établir assez aisément. L'embarras commençait aux créatures angéliques, qui participent apparemment, dans une certaine mesure, à la même puissance. Loin d'être impossible, le miracle serait plutôt trop facile, puisqu'on a tant de peine ensuite à distinguer les opérations divines des prestiges démoniaques.

A cet effet, il serait bon de savoir jusqu'où Satan peut aller. L'opinion la plus commune veut qu'il soit capable de suspendre une pierre en l'air. Mais les prodiges du Christ surpassaient ses forces, et d'ailleurs, la meilleure preuve que Jésus n'était pas le diable, c'est qu'il exorcisa les démons : or nul n'agit contre soi-même.

Il reste toutefois que les petits miracles sont possibles à Satan. C'est là une séduction contre laquelle on n'a pas à craindre que l'intellect du croyant soit sans défense. Effectivement, il y a toujours moyen de percer l'illusion. En présence d'un miracle, demandez-vous s'il tourne à notre bien, s'il confirme une religion sainte : dans l'affirmative, il est de Dieu ou au moins d'un bon ange. Au contraire, appuie-t-il une doctrine absurde, favorise-t-il le règne des passions, il est du démon. Ce fut le cas des miracles païens, de ceux du moins qu'on doit considérer comme authentiques. Car Bailly, soucieux de ne point donner des armes au scepticisme historique, évitait de récuser en bloc tous

(27) L'ouvrage *La Religion chrétienne prouvée* etc.., est de 1722.

(28) Cf. déjà dans *Trav. de Jeun.*, 75, l'idée de la « combinaison des lois », et *infra* 138, 200.

les prestiges opérés par des idolâtres : beaucoup, certes, sont « de pures fables, comme cent fois l'ont montré les apologistes chrétiens ». Mais les autres s'expliquent par la puissance de Satan.

Certains auteurs rendaient compte pareillement des prévisions justes qui ont pu être faites en dehors des Juifs et des Chrétiens : ainsi, le P. Baltus, dans sa réponse à l'*Histoire des Oracles* (1707) (29). D'après lui, Satan sait prévoir des futurs prochains. Par exemple, il souffle à son interprète l'annonce d'un mal qu'il se propose de faire ; il divulgue ici ce qui s'est passé là-bas, et cette nouvelle, que la grande distance empêche de connaître humainement, stupéfie les foules. Mais le diable est incompétent en fait de futurs contingents : dans ce domaine il ne donne que des réponses équivoques, « comme le savent bien, » ajoutait Bailly, « tous les doctes ».

Que si maintenant l'on quitte le champ du possible pour celui du réel, on rencontre, à côté de certaines difficultés, des sujets de triomphe pour la bonne cause. Quoi de plus convaincant, par exemple, que la prophétie de Daniel, preuve seconde de la messianité du Christ ? S'il ne reproduisait pas telle phrase d'Abbadie sur « le flambeau » que ce texte fournit aux apologistes (30), Bailly n'en partageait pas moins l'opinion du protestant béarnais. Et il imitait aussi la pratique ordinaire des défenseurs de la foi chrétienne, en déniant toute valeur aux « arguments négatifs » susceptibles de gêner ses thèses. On sait ce qu'il faut entendre par cette expression : elle désigne toute induction qui se tire du défaut, de l'absence, du silence. Voltaire en a fait usage quand il s'est étonné que les fastes éclatants du Pentateuque n'aient eu aucun écho dans les relations païennes (31) ; de même, il est singulier que ni les Juifs, ni les Grecs, ni les Romains n'aient dit mot des miracles évangéliques. Ce silence porterait à les révoquer en doute. A quoi Bailly répondait : 1° Nous ne possédons pas tous les livres de l'antiquité : beaucoup ont été brûlés dans « la fameuse bibliothèque de Ptolémée » ; d'ailleurs, les druides ont-ils laissé des ouvrages sur la conquête des Gaules par César ? 2° Dans les tribunaux civils eux-mêmes, le silence de certains hommes ne prévaut pas contre la déposition expresse des personnes qui ont vu.

Or les faits rapportés dans l'Ecriture sont garantis par des témoins véridiques. Bailly reprenait à ce propos la démonstration classique dont la *Philosophie de Lyon*, ou mieux la *Philosophie de Bayeux*, avaient appris le mécanisme à Renan dès ses premiers mois de séjour à Issy (32) : application des principes généraux de la « certitude histo-

(29) Cf. *Ess. Psych.*, 40 n. 1.

(30) Il répand, disait l'auteur du *Traité de la vérité* etc. (1684), « un tel jour sur les autres [preuves] qu'on ne sait lequel on doit plus admirer, ou l'évidence de la vérité qu'on y trouve, ou l'aveuglement prodigieux de ceux qui n'aperçoivent pas cette évidence » (*Apud* Monod, *De Pascal à Chateaubriand*, 116).

(31) Cf. *Phil. de l'hist.*, 1765.

(32) Cf. P. Lasserre, E. Renan à Issy. Premiers pas hors de la foi. *Merc. de Fr.*, 1928, t. CCII, pp. 601 *sq.*

rique » aux cas de Moïse et des apôtres, qui n'ont pu « ni tromper ni être trompés », etc. Et certes l'argumentation n'était pas devenue plus déliée entre les mains du théologien.

Elle ne déparait pas le reste: ce Traité est de nature à justifier le passage des *Souvenirs* où il est qualifié de « tout à fait ruineux ». A lui non moins qu'aux autres parties de la Théologie, s'applique le reproche que Renan adressait à cette science, de « confondre les dates et les milieux ». Quand il s'agissait de prouver l'intégrité de l'Ecriture, Bailly ne mettait aucune différence entre le XVIII[e] siècle et le premier : « Si de nos jours », faisait-il observer, « quelqu'un osait retrancher une syllabe aux livres du N. T., il serait en butte à une protestation unanime ; mais ce qui ne serait pas possible de notre temps ne l'a pas été davantage autrefois » (33). Peut-on imaginer plus incurable « défaut de critique historique » ?

Que la fragilité de ces échafaudages ait frappé l'esprit de Renan, quand il reprit son Bailly en 1882, rien de plus compréhensible ; on s'explique aussi le mécontentement du séminariste en mars 1844. Ce qui surprend, c'est que ces mêmes questions d'apologétique aient pu donner lieu au jugement si favorable de 1843.

Sans doute, elles lui faisaient assez l'impression du « déjà vu », pour que l'ancien élève de M. Gottofrey établît une parenté entre cette partie de la Théologie et la Philosophie. Mais ce n'est là que reculer la difficulté. Qu'il s'agît de l'une ou de l'autre discipline, comment Renan a-t-il écrit à ce sujet des phrases comme celle-ci : « [Elle nécessite] des analyses de l'homme, de la société, des discussions de critique, des recherches toutes expérimentales en un mot » ? ou cette autre : « [Elle est] toute fondée sur des faits et des inductions, ce qui n'empêche pas qu'elle soit d'une profondeur étonnante », etc... ? Comment, enfin, a-t-il pu la déclarer « indispensable à tout homme qui veut réfléchir », par sa liaison avec les « plus hautes questions qui ont préoccupé l'esprit humain » ? A défaut de l'incapable M. Philpin, quel Directeur a donc renouvelé à ce point l'apologétique ? Ou si la façon dont Renan en parle, selon la forme qu'il conçoit et voudrait réaliser, est bien plus propre à renseigner sur lui-même que sur l'objet de son étude ? ou s'il n'en avait pas encore, à ce moment-là, pris une vue suffisante ? ou s'il était enfin moins exigeant à cet égard qu'on ne se le figure ?

Sur aucun de ces points, la lumière ne paraît, au premier abord, facile à faire. On se représente mal, par exemple, un Sulpicien remplissant tout le programme du séminariste. Où se serait-il formé lui-même ? Qu'avait-il lu, sinon cet Abbadie qu'on a nommé plus haut, ou Grotius, ou quelque autre du même genre ? Le *Traité* du premier continuait de se réimprimer (34), et celui du second allait être bientôt sur la table

(33) Cf. Bailly, *Theologia*, I, 288, n. 1 n° 4, 292, 294, 297-300, 302-303, 306-307, 318, 357, 364, 368, 423.

(34) Cf. Genoude, *La Raison du christianisme*, 4[e] éd., t. I, 370 *sq.* Autre réimpression du *Traité* en 1864 (Monod, *lib. laud.*, 100).

de travail de Renan (35). Qui, d'ailleurs, autour du jeune homme, n'eût pas répété avec Abbadie : « Il y a des incrédules par le cœur, mais il ne saurait y en avoir qui le soient par l'esprit » ? Fallait-il donc tant se forcer pour mettre en évidence une vérité éclatante ?

Quelque créance que puissent rencontrer ces réflexions, elles n'en demeurent pas moins conjecturales, et il en serait de même de la réponse aux autres questions. Heureusement, les *Travaux de Jeunesse* de Renan contiennent deux ou trois réflexions susceptibles de fixer un peu nos idées. L'une, en particulier, montre qu'à Saint-Sulpice, l'on ne se bornait pas absolument aux anciens apologistes.

Il s'agit de celle des *Observations psychologiques* (36) qui a trait à l'une des preuves de la messianité de Jésus, à « l'argument *ex sanctitate Christi* ». Un homme, disait Bailly en spécifiant qu'il considérait pour un instant l'humanité de N.-S., « un homme si insigne par la sainteté, la charité, la piété », n'a pas pu « tromper le genre humain sur le sujet le plus grave de tous » ; il n'aurait pas exposé de gaieté de cœur « ses sectateurs aux plus cruels tourments ». En d'autres termes, on ne saurait « concevoir que tant de vertus excellentes se soient associées à la plus impudente des fraudes. Donc le Christ n'a pas été un imposteur quand il s'est dit envoyé de Dieu ; donc la religion chrétienne est divine ». Ainsi raisonnait à peu près M. Philpin : le Christ est ou Dieu ou un imposteur; son caractère exclut la seconde hypothèse; par conséquent la première est vraie.

Or, cette manière de « présenter l'argument », Renan (brusque ouverture sur son état d'esprit !) la déclara « mauvaise ». Poser un tel dilemme, c'était « trancher les choses [trop] rondement ». En réalité, le Christ a pu, sans être un imposteur, n'être pas Dieu. Entendez par là, moins, semble-t-il, un doute sur la divinité de Jésus, que l'expression de cette idée : il ne suffit pas, pour établir sa divinité, de montrer que Jésus n'a pas été un imposteur. Le fait ne serait pas atteint par la faiblesse de la preuve ; seulement il en réclamerait une plus forte. Où la trouver ?

Le séminariste dut s'ouvrir de cette difficulté à un Sulpicien, M. Le Hir probablement. Celui-ci, féru de Wiseman (37), lui aura brièvement exposé le point de vue du futur auteur de *Fabiola* : « Le caractère saint et parfait [du héros des Evangiles] se distingue de tout ce qui était reconnu comme le plus admirable par tous ceux qui l'entouraient et par tous ceux qui l'avaient enseigné » ; il ne leur emprunte rien, « rien du Grec, ni de l'Indien, ni de l'Egyptien, ni du Romain » (38). Ce n'était pas, à dire le vrai, tout à fait neuf, après la *Profession de foi du*

(35) Cf. *infra* 370-374.

(36) Sur ce recueil, cf. *infra* 134-135.

(37) Voir en effet *infra* 113. En dehors de cette *Observ. psych.* n° XXIV, tous les documents concourent à faire croire que Renan n'a lu Wiseman qu'en 1844-1845.

(38) Cf. *Discours sur les Rapports*, etc., 2e éd., t. I, 191-193.

Vicaire Savoyard, dont Renan pouvait lire des extraits dans son Bailly (39). Mais il n'y prit garde, tandis qu'il nota soigneusement la solution de l'apologiste anglais : « Il faut traiter cette preuve comme M. Wiseman, en montrant que cela ne rentre dans aucun des types alors existants ».

Une indication de ce genre eût été utile à Renan pour améliorer un autre argument : celui qu'on tirait, en faveur de la divinité du christianisme, de la façon dont il s'est établi. Depuis le temps où il l'avait rencontré dans la *Méthode* de M. Gosselin, le séminariste avait eu le loisir de méditer sur sa valeur. Hélas ! son professeur de Dogme ne lui en présentait pas un autre : c'était bien le même à peu près que l'on trouve chez Bailly. Cet auteur commençait par énumérer « les causes naturelles qui favorisent la propagation d'une doctrine » ; puis il montrait que toutes, au contraire, ont dû entraver violemment le développement de la religion chrétienne. Dans le classement de ces causes, il suivait le plan de Bullet (40) : elles procèdent, exposait-il, « soit de la doctrine, soit de ceux qui l'enseignent, soit de ceux qui l'écoutent, soit des lieux et des temps où elle est apparue d'abord, soit enfin des moyens employés pour la répandre ».

Qu'une analyse comme celle-là ait paru à Renan « grossière et énervée », nul sans doute ne s'en étonnera. Quatre ans avant l'époque où il traçait ces lignes, une Revue, l'*Université Catholique*, notait la grande vogue dont jouissait alors « l'objection tirée de l'état du monde » (41) ; et le « sophisme » de Gibbon, pour qui le christianisme s'est établi naturellement, avait dû être combattu par Receveur, à l'aide d'une note empruntée à l'*Essai sur l'Indifférence* (42). Est-ce le sentiment de ce qu'il y avait, contrairement aux apologies, de favorable à la religion nouvelle dans l'« état du monde vers le milieu du premier siècle », est-ce, disons-nous, ce sentiment qui sollicitait le futur écrivain des *Apôtres* (43) à se détourner de l'argumentation théologique ?

On ne saurait l'affirmer. Car une telle vue ne pouvait qu'affaiblir la preuve dite par l'établissement. Or Renan paraît garder confiance dans sa force, à condition qu'on s'y prenne mieux pour montrer que le fait « n'est pas humainement explicable ». Ici, il se borne à caractériser la sorte d'enquête qu'il faudrait mener. Elle serait du même ordre que la solution Wiseman : « purement psychologique et d'induction ».

Le temps n'est pas encore venu de dire tout ce que la jeune science de la psychologie a été pour l'élève de Saint-Sulpice. Mais ne voit-on

---

(39) I, 402 : « Jamais les auteurs juifs n'eussent trouvé ni ce ton, ni cette morale, etc. ».

(40) *Histoire de l'étab. du christ.*, 1764.

(41) Juillet 1839, 40 *et circa*. Selon le rédacteur, cette objection a un côté vrai, sans qu'elle soit autrement à craindre.

(42) T. IV (1823), 453 *sq.* — Cf. Bailly, *lib. laud.*, I, 391 et n. 1, 392, 394 n. 1, 402.

(43) Cf. dans cet ouvrage le ch. XVII, qui a précisément pour titre les mots entre guillemets de la phrase du texte.

pas déjà quel rôle elle joue au point vital de sa pensée ? Rôle double, comme celui de la lance de Télèphe. Moins averti des « phénomènes de l'esprit humain », de leur complexité, de leur délicatesse, Renan aurait été satisfait des décisions scolastiques. En ce sens la psychologie était une cause de malaise : pendant un moment, son adepte était désemparé (44). D'autant plus qu'il n'osait pas encore adopter les explications qu'elle lui suggérait. Car si les autres sont trop grossières, celles-ci le mettaient en défiance pour une raison bien différente: elles ne brillent de vérité que si l'on tourne la phrase d'une certaine façon ; changez quelques mots, et tout s'éteint. Est-ce donc à ces lueurs évanescentes que le croyant doit s'éclairer ?

Cette réflexion, toutefois, ne domina pas Renan bien longtemps. Il lui parut vite, au contraire, que cette fugacité était une « preuve de... bonté ». Certains souvenirs amers de ses classes de Philosophie l'aidaient à se persuader que la psychologie est la vraie méthode, puisqu'elle est hors de la portée des « esprits ordinaires ». Que ceux-ci continuent donc à trouver leur contentement dans les analyses « à coups de hache », dans le « Deus aut impostor » ou le témoignage des martyrs: ils montrent, par contraste, l'analyse qu'il faut pratiquer : la « fine », la « délicate », celle où « toute la force [de l'idée] est dans le tour de la phrase qui l'exprime » (45).

Ainsi la psychologie n'était pas seulement un principe d'inquiétude, mais aussi de progrès. En 1843, Renan la mettait encore au service des thèses chrétiennes, qu'il jugeait vraies, d'une vérité démontrable, sinon toujours démontrée. On n'avait qu'à chercher leurs « vraies preuves », dont on connaissait maintenant la formule. Et en ce sens l'apologétique était digne de la haute estime que le frère d'Henriette professait pour cette partie de la Dogmatique. Il ne dépendait pas de lui que toute la Théologie ne fût susceptible de la même application. Mais il suffisait d'entrer dans l'examen des *Prolégomènes* pour que le champ ouvert à l'initiative du psychologue se rétrécît singulièrement.

IV

Ici, en effet, on revenait à l'Ecriture, dont le *Traité de la Religion* avait, pensait-on, prouvé la divine origine. Préciser la théorie de son inspiration, tel était l'un des objets de ces « Lieux théologiques », sur le compte desquels l'auteur des *Souvenirs* s'est exprimé avec une ironie légère : état d'esprit dont le séminariste était bien éloigné, quand il prit, sous la dictée de M. Philpin, les Notes qui permettent de reconstituer au moins les principaux fragments du Cours.

Non qu'il n'y eût pas, dès le début, de quoi mettre sa critique en éveil, dans la façon dont on prétendait rattacher cette partie à la précédente.

---

(44) Voir l'*Obs.* XXIV : « ...Comment ? *Nescio* », etc.

(45) *Fr. Int.*, 244, 255 ; *L. Int.*, 152-153 ; *Souv. d'Enf. et de Jeun.*, 247-248 ; *Trav. de Jeun.*, 36, 43.

Opération simple en apparence, mais en effet si délicate, qu'elle avait prêté à plus d'un malentendu entre théologiens : qu'on songe, notamment, à la querelle du traditionaliste Bautain et de son évêque. Le professeur de Renan n'était pas lui-même sans entrevoir le cercle vicieux où il s'exposait à tomber, en établissant l'inspiration biblique comme un dogme fondamental d'une religion vraie, après avoir établi la vérité de cette religion sur le fait de l'inspiration biblique. Le plus court, afin d'éviter l'objection, était de trouver des preuves du christianisme qui ne fussent pas dans l'Ecriture : c'était facile, les histoires profanes, pour ne citer qu'elles, en offrant suffisamment. S'il ne dédaignait pas ce secours, le Sulpicien n'en avait pas moins à cœur de mettre dans une nouvelle lumière le raisonnement incriminé, pour en faire voir la correction: « Nous prouvons que la Bible est une histoire tout à fait véridique, et présentant au point de vue humain des caractères qui emportent une confiance absolue. De cette histoire nous tirons des motifs de crédibilité qui établissent avec une entière certitude que la religion chrétienne est divine ; et de là renvoyant cette lumière sur la Bible, nous affirmons qu'elle a été écrite sous l'inspiration du Saint-Esprit, parce que c'est ce qu'enseigne la religion divine ».

Restait à dire au juste la nature et le domaine de cette inspiration. On la définissait « une opération divine illuminant l'intelligence et portant la volonté à écrire ce que Dieu veut faire écrire, que l'homme l'ait su ou ignoré jusque-là ». C'est sous cet influx qu'a été composée toute la Bible. Renan et ses condisciples étaient spécialement mis en garde contre certaines opinions répandues au XV^e^, au XVI^e^ et au XVII^e^ siècle. Plusieurs, en effet, surtout parmi les protestants, ont restreint l'inspiration de l'Ecriture aux passages doctrinaux : elle ne se serait pas étendue à ceux où il s'agit de géographie, de chronologie, d'histoire naturelle, etc. Mais la vérité est que la Bible est inspirée partout. Toutefois ses mots ne le sont pas en général. Saint-Sulpice n'admettait l'inspiration verbale qu'aux « endroits qui dépassaient la capacité de l'écrivain, notamment pour l'expression des mystères » (46).

De quelque partie qu'il s'agisse, il suit de là que l'auteur sacré a été « préservé de jamais rien écrire de faux »: cette conclusion s'imposerait, lors même qu'il n'aurait bénéficié que de la « simple assistance » ; *à fortiori* avec l'inspiration. Et il n'a jamais pu non plus démentir un autre auteur sacré, l'Esprit-Saint étant aussi incapable de se contredire que de se tromper (47).

Ces principes n'étaient donc pas sans intéresser l'exégèse. Mais le théologien ne s'arrêtait pas là. Il ne proscrivait pas seulement toute interprétation qui portât atteinte à ce qu'on vient d'énoncer : il examinait encore les diverses formes sous lesquelles l'Ecriture se présente à nous, et ses différentes significations. Sur le premier point, il dictait

(46) Ces passages constituent, ainsi que les prophéties, la « révélation » proprement dite, à distinguer de l'inspiration ordinaire.

(47) Voir là-dessus l'excellente p. 258 des *Souv. d'Enf. et de Jeun.*, et notre *Pensée relig. de Renan*, 152 n. 3.

l'attitude à prendre. Des trois textes de l'A. T., l'original hébreu, les versions grecque et latine, c'est celle-ci qu'il faut préférer. Cette règle ne souffre d'exception que si « la source » est claire, là où la Vulgate est obscure. Mais il arrive encore que l'une et l'autre se contredisent irrémédiablement, ou seulement qu'elles divergent. Dans les deux cas, on doit penser que la source est corrompue, et s'en tenir au sens de la Vulgate ; toutefois, dans le second, on peut croire aussi que le Saint-Esprit a eu en vue un double sens littéral. — C'est ce qui a lieu notamment en plusieurs endroits des *Psaumes* et des Prophètes, qui regardent à la fois Salomon et le Christ. Ainsi la distinction des sens scripturaux se rattachait à ce qui précède, mais elle était aussi enseignée pour elle-même. Les séminaristes devaient être rompus à cet exercice; savoir, par exemple, que le *Cantique des Cantiques* est une « allégorie », où la lettre même est à entendre symboliquement, non de l'époux et de l'épouse, mais du Christ et de l'Eglise, etc... (48).

Cette doctrine des *Prolégomènes* méritait d'autant plus l'attention que ses applications n'étaient pas bornées au domaine théologique. Or, son souvenir ne risquait-il pas de s'effacer à l'usage ? Qu'il s'agît d'Hébreu ou d'Ecriture Sainte, comment tenir assez constamment ces préceptes sous l'œil de son esprit, pour résister aux circonstances, lorsqu'elles entraîneraient à y déroger? On pense bien que cette fidélité idéale n'était pas possible. M. Le Hir n'aurait pu échauffer le zèle de ses élèves (49), ni M. Mollevault expliquer les obscurités du style paulinien par les hébraïsmes que la Vulgate a conservés.

Que l'on ne se presse pas, toutefois, de croire ces irrégularités trop graves. La supériorité de la Vulgate ne s'étend pas à toutes ses parties ; du moins la décision qui la lui conféra l'a-t-elle bornée du même coup. Car enfin, à quel titre M. Philpin ordonnait-il de préférer la version latine aux autres textes ? Parce que, seule, elle a été « déclarée authentique par une autorité infaillible », le Concile de Trente (50). Or, cette déclaration signifie que la Vulgate « suffit à procurer la certitude dans le jugement », et qu' « elle représente fidèlement la substance du texte sacré ». Entendez par « substance » « tout ce qui touche à la foi et aux mœurs, et même aux passages historiques un peu importants », c'est-à-dire à peu près les parties qu'on distinguait des accessoires à propos de l'inspiration (51). On voit assez par là que la Théologie, gardienne de la croyance et de la conduite, n'intervient guère dans l'exégèse que pour les régler.

C'est à cette fin qu'elle présente encore aux interprètes de la Bible leur devoir sous une autre forme. Elle leur rappelle qu'ils ont à deman-

---

(48) La théorie de l'« allégorie mystique », chère à R. Lowth (cf. *infra* 375), respecte mieux, en l'espèce, le sens littéral : Salomon est à la fois le roi de ce nom et la figure du Christ ; son épouse est la fille de Pharaon et la figure de l'Eglise.

(49) Voir *infra* 109-110.

(50) Dans sa Session IV (1545).

(51) Ainsi la restriction « à la foi et aux mœurs » concerne seulement l'exactitude du traducteur, et non l'inerrance des auteurs.

der des lumières aux Pères de l'Eglise, et parfois à se conformer strictement à leur opinion. Le Concile de Trente, en effet, a décrété, dans la même Session, qu'il n'est pas permis de s'écarter de l'accord unanime des Pères, lorsqu'ils fixent un point d'exégèse qui touche à la foi et aux mœurs. Encore que cette décision n'ait pas une médiocre portée, on l'élargissait, jusqu'à faire rentrer dans le domaine réservé les doctrines qui ont un étroit rapport avec les mœurs ou avec la foi. Telles, par exemple, certaines théories philosophiques, comme est « celle de la certitude que confère le témoignage humain ». Ainsi la *Philosophie de Bayeux* recevait finalement la clef de voûte de l'autorité théologique.

Elle n'était pas la seule à s'imposer par ce moyen. Un des objets du Cours était de spécifier quel genre de propositions sont « de foi » (*de fide*) (52). On invitait les élèves à consigner ce principe : « [Est] certaine, de par l'autorité infaillible de l'Eglise, toute proposition touchant à la religion, sur laquelle l'Eglise a prononcé un jugement dogmatique ou montre un accord universel, où qui est le contraire de toute proposition condamnée par une censure ecclésiastique ». Ces généralités, vagues encore, laissaient pressentir au fidèle quelle discipline, aux chaînons compliqués et solides, attendait sa soumission. Le moment venu, on saurait lui rappeler qu'il est tenu, « sous peine de péché mortel, de rejeter une proposition affectée de quelque censure que ce soit » (53).

Il pouvait aussi remarquer qu'il s'éloignait peu à peu de l'Ecriture, au point de la perdre de vue. Mais à sa remarque, s'il la faisait, l'auteur des *Prolégomènes* avait une réponse toute prête: il rappelait l'existence de la « Tradition ». On sait quelle a été, quelle est encore la fortune de cette idée dans l'explication des origines chrétiennes : le P. de Ravignan s'en servait à Notre-Dame, vers l'époque où M. Philpin demandait à la Tradition orale ce que la Bible ne devait pas ou ne pouvait pas fournir : des preuves complémentaires de la vraie religion, et la justification de certaines doctrines ou pratiques ecclésiastiques « non fondées sur l'Ecriture », telles que la théorie des sacrements (forme et matière (54), administration, etc...). Cette partie du catholicisme provient des Apôtres, à qui Jésus l'avait enseignée, ou qui l'ont établie par l'inspiration du Saint-Esprit.

A vrai dire, une proposition de ce genre ne semblait pas très commode à démontrer. Certaines réflexions, pourtant, étaient de nature à en faire sentir la vérité. Qui donc, par exemple, a institué le baptême des enfants, si ce n'est Dieu, puisque seul, il peut justifier les hommes ? Mais pourquoi les Apôtres n'ont-ils pas écrit ces préceptes comme le reste? Il est facile d'en imaginer les raisons : soit que c'eût été trop long, soit qu'il y eût des inconvénients à livrer par là certains

(52) Cf. *Souv. d'Enf. et de Jeun.*, 263.

(53) Ce point fut établi par M. Philpin, en 1844, dans son Cours sur l'Eglise.

(54) Cf. *Souv. d'Enf. et de Jeun.*, 250 ; et *infra* 318.

mystères à la connaissance des gentils, soit enfin que Dieu ait voulu mieux assurer l'unité de son Eglise. En n'instruisant, en effet, de vive voix que les seuls « pasteurs » (55), les Apôtres s'étaient arrangés pour que les fidèles fussent obligés de recourir à cette autorité.

L'ésotérisme et la hiérarchie catholiques ainsi reportés au premier siècle, on pouvait aborder le *Traité de l'Eglise*, dont l'étude allait occuper plusieurs mois en 1844. De nouveaux problèmes assaillirent alors la pensée de Renan, qui ne sauraient être exposés qu'à leur date dans son évolution. On quittera donc ici l'enseignement de M. Philpin, pour examiner les connaissances que les séminaristes avaient concurremment acquises en Morale sous la conduite de M. Icard (56).

V

A parcourir, dans les papiers de Renan, les Notes, mi-latines, mi-françaises, qui se rattachent à cette partie de la Théologie, on croit d'abord avoir changé d'atmosphère. Le *Traité des Actes humains*, pour commencer par lui, porte sur des notions qui paraissent purement philosophiques : telle, par exemple, celle de la liberté. On y définit l'acte libre. On y distingue la pure spontanéité, où l'acte est seulement exempt de coaction, et la liberté dite d'indifférence ou d'arbitre, grâce à laquelle le sujet n'est pas « nécessité », c'est-à-dire invinciblement déterminé à un seul acte. Un peu plus loin, on considère le mérite et la fin de nos actions, etc. Où est dans tout cela le cachet théologique ?

Il ne tarde pas à ressortir. On s'aperçoit que le Cours est, aussi bien que le manuel, soumis avant tout aux décrets de l'autorité sur la matière, sans paraître soucieux des cas où ils ne s'accordent pas très bien. Ainsi pour cette théorie du libre arbitre : l'Ecriture s'est exprimée parfois d'une manière qui lui semblerait peu favorable; le cœur du roi n'est-il pas « dans la main de Dieu, qui l'incline où il veut » (57), etc. ? Mais le Concile de Trente, en lutte contre la Réforme, s'est prononcé différemment (58) : « Si quelqu'un dit que le libre arbitre de l'homme est, depuis le péché d'Adam, perdu et détruit, qu'il soit anathème ». Voilà une décision catégorique: pressé d'y arriver, le théologien ne s'attarde pas beaucoup à prouver l'existence de notre liberté par notre « conviction intime », ni par cette idée qu'on ne pourrait la rejeter qu'en renversant tout ordre. Quant au verset des *Proverbes*, il n'a pas l'air d'y voir difficulté. Il s'en sert seulement à propos des « principes d'ac-

(55) Ce mot était-il vague à dessein, et pensait-on esquiver ainsi la question de savoir si le christianisme a comporté dès le principe la distinction des évêques et des prêtres ? C'est possible. Toutefois on ne s'en taisait pas complètement : les premiers, expliquait-on, étaient alors désignés sous le nom des seconds. Mais il n'y a pas lieu d'en être surpris : le vocabulaire ne requiert pas toujours un égal degré de précision ; il a moins besoin d'être déterminé avant une hérésie qu'après, etc. — Cf. *infra* 86.

(56) *Souv. d'Enf. et de Jeun.*, 240 ; vol. 11.479, f^os^ 377-378 r., 379 v.-382.

(57) *Prov.*, XXI, 1. Cf. E. Renan, *Trav. de Jeun.*, 61 et n. 86.

(58) Session VI. Renan écrit sous la dictée « section », soit par étourderie, soit qu'il fût encore peu familier avec l'histoire des Conciles. Il cesse de faire la faute dès sa Dissertation sur le Péché originel (cf. *infra* 50 *sq.*).

tion » qui guident l'humanité, pour attester et définir le gouvernement moral de Dieu.

Là même où il ne procède pas texte en main, sa préoccupation spéciale ne s'en laisse pas moins apercevoir. Examine-t-il la volonté ou la liberté en fonction de la connaissance, c'est pour déterminer les cas où le péché n'est pas imputable à l'agent. La notion essentielle à cet égard est celle d' « ignorance invincible », parce qu'il n'y a plus d'imputation, si le sujet ignore invinciblement la loi qu'il enfreint. Mais cette condition est-elle jamais réalisée par rapport à certaines lois élémentaires ? Bailly ne le croyait pas; d'après lui, nul n'ignore invinciblement les premiers principes du droit naturel, ni leurs conséquences prochaines. M. Icard penche aussi vers une opinion restrictive: Dieu, raisonne-t-il, n'a pas pu, en permettant l'ignorance invincible, ôter aux hommes le moyen qu'il a dû leur donner d'atteindre la fin à laquelle il veut qu'ils tendent (59).

Cette fin, c'est la béatitude, l'état promis aux saints; qui y participeront inégalement selon leurs mérites. De cette « vue intuitive », de cette « union parfaite avec Dieu », M. Icard essayait d'inspirer le désir: elle s'accompagnerait d'une « plénitude de vie », d'un « bonheur suprême ». Ecoutons d'ailleurs l'Ecriture, qui nous en apprend ce que nous pouvons savoir : « Ut sit Deus omnia in omnibus », « ...tunc [videbimus] facie ad faciem... », « ...in lumine tuo videbimus lumen », etc. (60) Comment ne pas être ébloui par ces formules saintes ?

Ce qu'elles expriment doit surtout s'entendre de l'avenir que l'âme est appelée à goûter, car c'est à elle seule qu'a proprement trait la béatitude. Cependant, notre corps aussi aura sa félicité. Ainsi le veut le dogme de la Résurrection, que le professeur de Morale prenait soin de confirmer en passant (61). Mais le corps qui jouira de la bienheureuse éternité sera-t-il le même que le corps mort ? « La foi n'enseigne pas qu'il y ait identité parfaite... Il suffit que Dieu donne à l'âme un corps qui a été animé ».

Sur ces perspectives glorieuses et lointaines, le regard des élèves n'était pas maintenu trop longtemps. On rappelait leur esprit à des questions immédiatement pratiques, et de notre unique fin dernière à nos actes quotidiens. Sommes-nous obligés de les rapporter tous à Dieu? Ne pouvons-nous indifféremment « odorer une fleur », user d'aliments? Sur ce point encore, la solution était demandée à l'Ecriture : « Soit que vous mangiez », a dit l'Apôtre, « soit que vous buviez, soit que vous fassiez n'importe quoi, faites tout pour la gloire de Dieu » (62). S'il insistait sur la force de ce précepte, Bailly admettait pourtant que nous ne sommes pas tenus de réitérer, à chacun de nos actes, l'intention de

---

(59) Cf. *Trav. de Jeun.*, 95.

(60) *I Cor.*, XV, 28 ; XIII, 12 ; *Ps.* XXXV, 10. — Peut-être les *Obs. Psych.* LXXIX-LXXXI ont-elles du rapport avec ce passage du Traité des Actes (*Trav. de Jeun.*, 53-54).

(61) Rien, observait-il, n'en démontre l'impossibilité ; et des peuples même non chrétiens ont cru à ce qu'il annonce (argument traditionaliste).

(62) *I Cor.*, X, 31. — Cf. *Av. de la Science*, 471.

l'adresser à Dieu par un motif surnaturel, tel que la Charité. Son « honnêteté » suffira à l'y diriger (63).

En somme, ce qui jusque-là réglait l'activité, c'était l'idée religieuse. A peine si les lois humaines y étaient prises en considération. Le Traité suivant allait leur faire une part un peu plus grande, bien que la principale y restât encore à Dieu.

En Dieu, en effet, l'on peut contempler le règne de la « loi éternelle », qu'il porte et que lui-même il observe. Car en un sens sa volonté législatrice n'est pas libre : M. Icard l'avait insinué tout à l'heure à propos de l'ignorance invincible, et il l'exposait maintenant pour y revenir encore un peu plus loin (64). Dieu, assurait-il, « ne peut changer l'essence des choses; il ne peut faire que la volonté aime le mal, ni que l'intelligence voie le néant ». La création a établi, entre lui et les créatures, des rapports qu'il sauvegarde nécessairement.

C'est à cet effet qu'existent la loi naturelle et la loi écrite. De la première, Bailly avait déjà traité en tête du « *De vera Religione* ». Sans s'y arrêter autrement, M. Icard trouvait cependant le moyen d'exprimer son opinion sur la « raison générale », qui n'est qu'une « abstraction ». Si par là il visait Lamennais, il se gardait de le nommer; plus soucieux d'établir ensuite que la loi écrite aide à la connaissance de la loi naturelle : n'est-ce pas sur celle-ci que « porte une grande partie de la Morale révélée » ?

La Révélation à son tour pose des problèmes qu'on ne pouvait songer à résoudre dans le *Traité des Lois*. Il en est un pourtant devant lequel le Sulpicien faisait une courte halte. Quand l'homme a-t-il appris qu'il y avait une vie future? Les Juifs y ont-ils toujours cru? « Certainement oui, Moïse ne le dit jamais explicitement, mais il le suppose ». C'est un des points où l'ancienne Loi a été confirmée par la nouvelle. Sur d'autres, celle-ci l'a remplacée. Or cette succession n'avait pas été sans éveiller, dans la première moitié du XIX[e] siècle, une attente trouble et téméraire : pourquoi l'Evangile serait-il perpétuel, alors que le judaïsme n'a eu qu'un temps ? En 1843, les échos multipliés du *Nouveau Christianisme* de Saint-Simon n'étaient pas encore éteints. Aussi M. Icard insistait-il sur l'immutabilité de la loi du Christ. Celui-ci n'a-t-il pas dit : « Je serai avec vous jusqu'à la fin des siècles » (65) ? Promesse qui ne saurait s'accomplir autrement que par la permanence de l'Eglise. Cette société ne pourrait changer sa constitution sans se détruire ; or elle elle indestructible.

Assuré de l'avenir, le christianisme poursuit son extension dans le monde. Pourtant il n'atteint pas encore tous les hommes : il y a des sauvages qui n'ont pas reçu de missionnaires. On peut se demander

---

(63) Vol. 11.479, f[os] 198-201 ; Bailly, *lib. laud.*, VI, 287-288, 311, 315, 329, 337 *et circa*.

(64) Dans le *Traité des Péchés :* « La toute-puissance de Dieu ne s'arrête que devant l'impossibilité métaphysique ».

(65) *Matth.*, XXVIII, 20.

s'ils sont tenus à la loi évangélique. Non, « pas plus qu'ils ne l'étaient avant J.-C. » : car la nature ne saurait du tout les en instruire.

De ces malheureux, les regards se détournaient vers l'état de civilisation. Peut-être un passage du Cours sur le droit des gens frappa-t-il Renan : celui où les nations étaient considérées comme des personnes morales. La théorie de l'autorité n'était pas moins intéressante (66). Qu'elle émane de Dieu, l'Ecriture nous l'apprend par cette parole : « Per me reges regnant » (67) ; elle doit donc être exercée comme il le veut. L'origine du pouvoir impose son respect. C'est là ce qu'exprime le terme de « droit divin », que M. Icard aurait davantage mis en relief, sous un autre roi que Louis-Philippe. Mais les circonstances engageaient à dépouiller ces mots de toute signification relative à un « choix » que Dieu aurait fait « de telle ou telle personne ».

Bref, l'esprit de Saint-Sulpice n'était pas frondeur. Mais il ne sacrifiait pas plus à la légalité qu'à la légitimité. Dans l'ordre civil, il en prenait à son aise — pas trop pourtant — avec la loi. La question suivante, entre autres, se posait à propos des impôts : dans un contrat pardevant notaire, blesse-t-on la justice en ne déclarant pas l'intégralité de la valeur ? On répondait par la négative, pour fixer ensuite à la dissimulation une limite raisonnable : « [Déclarer] la moitié ne serait pas assez, les deux tiers peut-être suffiraient ». Une objection, toutefois, se présentait assez naturellement : « La plupart des citoyens se soustrayant à ces lois, il en résultera que qui voudra tout payer sera plus grevé » (68). A quoi l'on répondait : « C'est le sort des honnêtes gens » (69).

Cette considération de la conduite à observer envers la société profane ne se soutenait pas au Traité suivant, au moins dans ses premiers chapitres. On y examinait un fait de conscience, le Scrupule, dont Renan sentit l'importance au point de lui consacrer une Dissertation (70). De quelle façon M. Icard l'avait-il présenté ?

Il ne s'en était pas occupé sans une définition préalable de la conscience morale, dont il avait aussi distingué les différentes sortes : elle est, expliquait-il, vraie ou fausse; douteuse, probable ou certaine; relâchée, perplexe ou scrupuleuse. Cette dernière forme faisait l'objet d'un chapitre où l'on recherchait tout d'abord les causes du scrupule. On les classait en deux catégories. Les causes internes tiennent au caractère et à l'intelligence : il y a des esprits si subtils qu'ils trouvent « des difficultés à perte de vue dans les choses morales, où l'évidence mathématique ne peut avoir lieu ». Les causes externes sont des plus variées (audition de sermons, etc...), et elles impliquent l'intervention d'agents surnaturels. Par le scrupule, en effet, Dieu veut humilier l'homme, ou le

(66) Cf. *Trav. de Jeun.*, p. 30, Obs. VIII.

(67) *Prov.*, VIII, 15.

(68) Cette phrase dans le manuscrit est entre parenthèses. Or il semble que Renan ait eu l'habitude d'isoler par ce signe les réflexions qui lui venaient à l'esprit (cf. *infra* 46 et n. 78).

(69) Vol. 11.479, f^os^ 202 *sq.*

(70) Cf. *infra*, 135 *sq.*, *et Trav. de Jeun.*, 64 *sq.*

purifier, ou l'instruire ; et le diable tâche de le décourager en rendant son joug trop lourd.

C'est donc une épreuve, mais à laquelle on ne doit pas s'abandonner. La lutte contre le scrupule est licite, et même, jusqu'à un certain point, nécessaire. Parmi plusieurs remèdes, on recommandait le travail, qui « distrait des pensées vagues et des spéculations inutiles » (Bailly).

Cette question réglée, on en abordait une autre beaucoup plus délicate, et qui constituait la partie principale du *Traité de la Conscience* : à savoir le probabilisme. Là, on utilisait Saint Liguori, célèbre surtout par ce qu'il a écrit sur cette matière. Non pourtant que son *Morale Systema* (71) eût réuni tous les suffrages. Il était au contraire fort discuté: et M. Icard, s'il le trouvait très pratique et très utile, le déclarait bien faible sur les principes. Quelle autorité, dans ces conditions, lui reconnaître ? Celle d'un guide qu'on peut suivre, parce qu'ainsi l'on est « probabiliste au sens le plus bénin : or ce sens n'a pas été condamné ». C'était, on l'avouera, une recommandation peu pressante.

Elle impliquait, en tout cas, des éclaircissements sur un terme de casuistique : qu'entendre par « opinion probable » ? On appelle ainsi « celle qui s'appuie sur un motif grave ou suffisant pour obtenir le consentement d'un homme prudent, bien que ce motif puisse en soi n'avoir pas la valeur qu'on lui prête ». Elle se distingue de l'opinion sûre (« tuta »), qui met à l'abri du péché. Ces deux jugements, qui comportent chacun beaucoup de nuances, suscitent des conflits dans la conscience : on se demande si l'on doit se ranger au plus probable et au moins sûr, ou prendre le parti contraire. La réponse varie selon les cas. Il en est où l'on peut suivre le plus probable. Certains font une obligation de suivre le plus sûr : ainsi en matière de théâtre et de romans, où l'abstention s'impose. Même conduite à tenir généralement lorsque l'obligation est douteuse; alors il n'est permis qu'exceptionnellement d'adopter l'opinion qui « favorise la liberté » (72) : en dispensant, par exemple, de la lecture du bréviaire un clerc gravement malade.

Ce dernier trait montre bien le but que l'enseignement de la Théologie morale avait en vue : elle visait à instruire le futur directeur de conscience. Mais c'était là une tâche si délicate que l'autorité, moins impérieuse que d'ordinaire, ne prétendait pas soumettre les élèves à un code absolu : « L'enseignement du séminaire », disait M. Icard, « ne suffit pas en ce sens qu'on n'ait plus à étudier une fois qu'on en est sorti. Comme les professeurs sont faillibles, si l'on arrive par des réflexions sérieuses à les trouver en défaut, on peut changer en sûreté ». Une voie inattendue s'ouvrait ainsi à la liberté de penser : voie étroite, à vrai dire, et qui tendait seulement à « former la conscience des clercs et celle de leurs pénitents ». Renan ne songea point à s'y engager, mais ce libéralisme put justifier à ses yeux, dans une certaine mesure, l'exercice de la méthode critique en des sujets qui lui tenaient davantage à cœur.

---

(71) Dans sa *Théologie morale* (cf. *supra* 25 n. 11).

(72) On désigne par là l'opinion la moins sûre, celle qui ne croit pas que telle chose soit l'objet d'un précepte. On dit de l'opinion opposée qu'elle « favorise la loi ».

Quant à cette partie de son Cours, peut-être ne fut-elle pas tout à fait sans influence sur lui, au point de vue tant intellectuel que moral. L'historien des *Origines* eût-il, plus tard, déterminé avec autant de soin les divers degrés de la certitude, si le séminariste n'avait pas pris l'habitude de ces dosages en méditant les axiomes des casuistes (73) ? Mais ce commerce a-t-il beaucoup profité à sa conscience ? N'en a-t-elle jamais été déconcertée, et le jeune Renan ne s'est-il pas quelquefois montré « tutioriste » dans de petites choses, et sur d'autres assez coulant envers lui-même ? Inconséquences, pour un esprit scrupuleux, difficiles à éviter, malgré la formule rassurante que l'on faisait briller comme une lueur fixe sur toute la Théologie morale : « La bonne foi est un grand docteur qui laisse peu d'embarras et de questions indécises » (74). Pour le repos et la certitude de l'âme, mieux valait qu'elle eût moins à s'exercer : on s'en apercevait bien dans le Traité suivant (75).

VI

Ici, en effet, l'autorité reprenait tous ses droits, la voix de l'Ecriture et celle de la Tradition se faisant derechef entendre. Comment s'en étonner, vu la place que la notion du Péché tient au centre même de l'économie chrétienne ? Soit à cause de cette importance, soit pour ne pas se déshabituer du français, Renan a rédigé dans cette langue une grande partie de ses Notes de Cours, jusqu'au chapitre des Péchés mortels exclusivement (76). Il a notamment mis en forme celles qui concernaient le Péché originel, sans détacher à part cette ample Dissertation : elle occupe dans le reste la place traditionnelle (77). Les Notes non rédigées suivent aussi l'ordre du Traité dans Bailly, et se terminent pareillement sur la question des Péchés capitaux.

Avant d'arriver à ces distinctions, on s'occupait d'approfondir l'essence même du péché : c'est vraisemblablement, expliquait-on, quelque chose de négatif. Et l'on passait à la recherche des causes. Comme pour le scrupule, on en trouvait de deux sortes. Il y a des péchés qui sont dûs à des impulsions internes, et d'autres, à des agents extérieurs.

A la première catégorie appartiennent les fautes provoquées par l'ignorance. Saint Thomas l'a dit, et Aristote avant lui: « Omnis qui peccat, errat ». Il est des cas où l'ignorance même est une première faute ; toutefois, il ne faut pas se presser de dire qu'on pèche deux fois, en ignorant son devoir, et en ne le faisant pas : « J'ignore vinciblement que tel jour est jour de jeûne, et par suite, je ne l'observe pas : je ne

(73) Celui-ci, par exemple : « L'opinion la plus probable est comme moralement certaine, s'il est certain qu'elle l'emporte en probabilité » (Suarez, *Traité des Lois*).

(74) Cette phrase est de Bossuet (2e *Sermon pour le Dimanche de la Passion*, 2e Partie).

(75) Vol. 11.479, fos 39 *sq.* ; Bailly, *lib. laud.*, VI, 357-58, 362.

(76) Cf. Bailly, *lib. laud.*, *De Peccatis*, 2e partie, ch. II. Les Notes qui correspondent à la Rédaction ont été conservées pour une grande part, ce qui permet la comparaison.

(77) Cf. Bailly, *ib.*, ch. I. Nous en rejetons l'examen en dernier lieu, pour la commodité de l'exposé.

commets qu'une faute » (78). Plus funeste est l'amour déréglé de soi, qui se manifeste triplement par la concupiscence de la chair, par celle des yeux, et par leur source commune, l'orgueil ou « amour de sa propre excellence » (79). On insistait sur ce premier des péchés capitaux, qui dut être le premier de l'ange et de l'homme. On le montrait « s'attachant à l'esprit », et produisant alors « la curiosité..., l'amour déréglé de savoir », enfin, lorsqu'il s'en prend aux secrets de Dieu, l'hérésie. De tels propos, et ceux qu'on y joignait sur la vanité (80), purent inspirer à Renan le souci de s'améliorer sous ces rapports : il en avait besoin.

Il s'intéressa d'une manière presque aussi personnelle à ce qu'on disait ensuite des causes externes du péché. M. Philpin n'avait pas posé en principe l'existence des démons : M. Icard prenait ce soin; il rappelait que « tout catholique doit la tenir pour certaine », vu qu'il est impossible d' « expliquer autrement des passages de l'Ecriture et la Tradition constante là-dessus ». Restait à indiquer comment opèrent ces agents : on se l'imaginera d'après « la façon dont nous influons nous-mêmes sur la volonté d'autrui ». Le diable a bien certainement la faculté de susciter des occasions, et celle d'agir sur la matière : c'est ainsi qu'il modifie notre sensibilité, en y produisant des impressions propres à nous pousser au mal. Par quel moyen réussit-il à nous inspirer des pensées ? En faisant jouer notre mécanisme intérieur. « Dans l'état de notre organisation actuelle », expliquait le Sulpicien, l'homme « n'a ses perceptions qu'à la suite d'images sensibles » : or « le démon a le pouvoir d'exciter... ces images, et par suite la perception qui y est jointe ». Il n'a donc pas à nous parler et il ne nous parle pas. Il ne voit pas non plus si nous adhérons à ce qu'il suggère : du moins les Pères ont eu communément cette opinion, d'après ce texte de l'Ecriture, que le cœur des hommes est connu de Dieu seul (81). Enfin, en aucun cas, le démon n'est capable de nécessiter au mal notre volonté. Il maîtrise, il est vrai, les possédés, et force leurs organes à prononcer des blasphèmes. Mais ce sont là des cas de « coaction », où le sujet ne pèche pas.

Ainsi l'homme, en général, est libre de ne pas pécher. Mais il pèche souvent, et cette production du mal n'était pas sans préoccuper le théologien, comme mettant Dieu lui-même en cause. Rien, en effet, ne se passe dans l'univers, autrement que le Créateur ne le veut. Si le péché existe, c'est que Dieu le permet ; pourquoi ? M. Icard s'expliquait assez longuement à ce sujet. Assurément, déclarait-il, Dieu pouvait empêcher le péché ; s'il ne l'a pas fait, c'est pour des « raisons providentielles ». Supposons l'homme impeccable : il n'eût pas eu l'occasion d'acquérir,

(78) Phrase entre parenthèses dans le ms. ; cf. *supra* 43 n. 68 .

(79) Cf. *I Jean*, II, 16, où se lit l'expression « superbia vitae ». C'est celle qu'on rend ici par « orgueil ».

(80) Celle-ci diffère de l'orgueil par la petitesse de l'objet. Cf. *infra* 227-228 et n. 60.

(81) II *Paral.*, VI, 30.

comme dans l'état actuel, un mérite relevé ; Dieu de son côté eût montré sa bonté, mais non sa justice ni sa miséricorde. Or ces deux attributs, aussi parfaits que le premier, méritent également d'être manifestés. Ils le sont grâce au péché, soit que Dieu le permette pour punir (82), ou « dans le dessein formel d'un plus grand bien qui en résultera ».

Mais ce n'est pas tout. Pour peu qu'on réfléchît à l'universelle et permanente causalité de Dieu, on sentait que la permission divine n'est en rien semblable aux autorisations humaines. Dieu ne laisse pas un acte se faire; il y contribue. Force était donc de penser qu'il concourt au péché et d'expliquer en quoi. C'est en ce sens qu'il est l'auteur de la liberté humaine, et qu'il continue de conserver le monde, à l'instant où le péché s'accomplit. C'est aussi par une « action antécédente », qui a mis la volonté en mouvement (83). Qu'on ne songe pas à nier cette impulsion particulière, sous prétexte que Dieu ne saurait porter au mal. Elle doit s'entendre autrement. M. Icard insistait pour qu'on y vît « une force indéterminée par laquelle Dieu sollicite la volonté à la poursuite du bien en général ». Il appartient ensuite « à la volonté de diriger cette énergie vers un bien particulier ».

Comment croire que Renan, qui aboutit un jour à « supprimer le péché » (84), n'ait rien trouvé à redire dans un développement de ce genre ? Cependant sa Rédaction n'autorise sur ce point aucune conjecture: elle se hâte, sans une objection, vers l'énoncé des effets du péché.

L'âme du pécheur est « souillée », par le fait qu'elle n'a plus la beauté dont la grâce sanctifiante est le principe. Certains objectaient à cette conception, qu' « un être dans l'état de pure nature » serait souillé sans pécher. M. Icard répondait en distinguant l'absence et le retrait. La souillure implique une « privation » de la grâce : or l'être dont il s'agit ne répond pas à cette condition, « puisque son âme ne devait pas avoir cette beauté ».

Mais cette conséquence immédiate du péché retenait moins l'attention que les châtiments d'outre-tombe. Ceux-ci devant être proportionnés aux fautes, on ne pouvait les connaître qu'après avoir déterminé le degré de l'offense. Certes, M. Icard n'épargnait rien pour traduire l'horreur du péché : « Il est le seul mal, sa gravité dépasse toutes nos conceptions, etc... ». Cependant il s'accordait avec Bailly, pour ne pas croire ce mal « infini ». Dès lors, il était fondé à soutenir que la peine est elle-même très grave, et plus ou moins selon la faute ; mais qu'elle est finie *quant à l'intensité*. Il n'en pouvait dire autant quant à la durée : l'enfer est éternel.

De quelle autorité cette dernière proposition se réclame-t-elle ? Elle ne fait l'objet, le Sulpicien en convenait, d'« aucune définition expresse et spéciale de l'Eglise ». Mais c'est parce que l'occasion en a manqué. En réalité, elle a toujours été supposée par l'Eglise, en sorte

(82) M. Icard évitait d'insister ici sur cette intention pénale.

(83) « Ce concours prévenant est de foi dans l'ordre surnaturel ».

(84) Cf. *Disc. et Conf.*, 217, et *F. Dét.*, 370.

qu' « on doit la regarder comme de foi ». Rien, au demeurant, de plus légitime, étant données l'Ecriture si formelle sur ce point et la Tradition si constante. Rien, enfin, qu'il soit plus aisé de justifier en droit. Dieu n'eût pas été sage, s'il n'eût prévu pour ses lois une sanction propre à en assurer l'observation. « Or l'expérience prouve que la crainte du purgatoire n'impose qu'un frein très léger »; pourtant il est « aussi grave que l'enfer, à part l'éternité ». M. Icard corroborait encore le dogme en question par « le sentiment unanime des peuples », et par cette remarque, que la justice humaine tâche d'infliger à sa manière des peines éternelles (85).

De là se tirait aussi la réponse à une objection. Les condamnations à mort ne sont utiles qu'à la société. Par conséquent le principe d'Origène, suivant lequel toute peine est essentiellement « médicinale », ne saurait être interprété contre la justice des châtiments éternels qui n'améliorent pas le coupable.

Ces points établis, on examinait la nature des punitions d'outre-tombe. Elle nous est enseignée par l'Ecriture. Jésus n'a-t-il pas dit : « Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum » (86) ? Cette parole invite à distinguer deux sortes de peines : la privation de la vue intuitive, c'est-à-dire proprement le dam, et la peine afflictive ou du sens, qui consiste à être soumis au feu. Mais ce supplice doit-il s'entendre au physique ? L'affirmative n'est pas de foi; mais elle est très probable. Ceux qui en doutent s'appuient sur la fin du verset, où Jésus parle d'un « feu préparé pour les anges » : ne suit-il pas de là que le contexte est métaphorique ? M. Icard répondait assez ingénûment à cette question : il se peut, expliquait-il, que Dieu ait voulu humilier les anges, en les soumettant à un élément matériel. D'ailleurs « nous ne concevons pas mieux notre douleur auprès d'un brasier que celle des anges » (87).

Il était bien difficile qu'un tel développement ne fît pas songer à ce qu'on avait l'habitude de lire sur le même sujet. La Théologie ne s'exprimait pas comme cette littérature courante. Aussi le Sulpicien crut-il devoir à ses auditeurs quelques réflexions : Renan les mit en forme, sans aucun doute, avec un particulier assentiment. Voici ce qu'on lit dans sa Rédaction : « On peut demander si, d'après ce qui précède, ces peines sont telles que les supposent quelques auteurs, et généralement les prédicateurs dans leurs tableaux (88). Nous répondons que

---

(85) Dernier argument : les peines sont éternelles pour être « infinies sous quelque rapport », car « la justice demande qu'il y ait proportion entre la peine et le délit ». C'est donc que le délit, autrement dit le péché, est infini. Mais n'est-ce pas ce que M. Icard niait tout à l'heure ?

(86) *Matth.*, XXV, 41.

(87) Cette phrase obscure est entre parenthèses dans le ms. « Notre douleur » semble signifier celle qu'éprouverait notre âme immatérielle.

(88) M. Icard vise ici les anciens prédicateurs. Car un peu plus bas il reprocherait plutôt aux « modernes » de « trop diminuer la crainte de l'enfer ».

cela n'est pas de foi, et qu'il peut très bien y avoir de l'exagération en ces peintures ».

Ce serait une erreur, en effet, d'assimiler les damnés aux démons. Ceux-ci souffrent certainement plus que ceux-là. Or leurs douleurs « n'empêchent pas [les démons] d'agir, de tenter les hommes, d'éprouver même dans le succès une sorte de joie fantastique. Si la souffrance les mettait continuellement hors d'eux-mêmes, comme on le représente d'ordinaire, on ne concevrait pas en eux cette liberté d'esprit et cette joie forcenée ». On peut donc l'admettre avec Saint Augustin, la plupart des damnés ne souffrent pas tellement, qu'ils soient dans le cas de préférer l'anéantissement à l'existence (89). Leur âme n'est pas non plus nécessairement en proie à la violence des passions sataniques. Ils ne sont pas tous adonnés à haïr et à blasphémer Dieu sans cesse. Beaucoup d'entre eux n'avaient point cette habitude pendant leur vie : pourquoi seraient-ils devenus pires en perdant leur libre arbitre ? Il n'est pas impossible, au contraire, que certains damnés « adorent la justice de Dieu s'exerçant sur eux ».

Ce tableau de l'enfer n'était-il pas trop adouci, et ne risquait-il pas d'atténuer la « crainte de son objet » ? M. Icard prévint ce reproche en précisant sa véritable intention. Ce qu'il avait voulu, c'était « séparer ce qui est de la foi d'avec les exagérations que les hommes y ont mêlées ». Discrimination faite pour renseigner les croyants, mais surtout pour ramener les incrédules. Car c'était là le but principal : « Il est certain que toutes les difficultés que l'on tire des peines de l'enfer contre la bonté et la justice de Dieu ne sont fondées que sur ces exagérations... ». En les éliminant, l'apologiste poursuivait son dessein, mais ne contrariait-il pas un peu le moraliste ? La modération du Cours sulpicien n'était guère propre à renforcer chez Renan la terreur des divins jugements !

Elle n'était pas non plus de nature à le mettre en garde contre le plus doux et le plus impérieux de ses penchants. Un passage de ses Notes (90) concerne les « péchés de pensée ». Il dut être bien aise d'entendre dire que la pensée n'est point un mal par elle-même, que nulle loi ne la défend, que l'intelligence est parfaite en Dieu, excellente dans les anges, etc... Qu'est-ce donc qui pourrait la rendre suspecte ? Le sentiment de plaisir qui l'accompagne. Mais s'il n'est pas volontaire, le sujet ne pèche pas; même s'il l'est, il ne pèche pas toujours. C'étaient là des principes assez larges; des recommandations particulières venaient toutefois les mettre au point. M. Icard ne cachait pas le danger de certaines lectures, de certains spectacles. Il invitait à s'examiner sur la délectation que procureraient des « littérateurs comme Molière (91), des peintres à [?] tableaux indécents ».

Ainsi ce *Traité des Péchés* touchait à plus d'une question, où Renan eût pu prendre un intérêt personnel. Là même où l'amende-

(89) Cf. notre *Renan*, 352 n. 2 ; et notre *Pens. rel. de Renan*, 80 n. 2.

(90) Il s'agit des Notes non rédigées (cf. *supra* 45). La lecture en est parfois difficile.

(91) Sans doute visait-il *le Tartufe*.

ment moral n'était pas en cause, le sens psychologique trouvait l'occasion de s'affiner, et l'esprit philosophique, de s'exercer. Ce dernier cas s'est présenté une ou deux fois, à propos d'idées assez curieuses.

A un moment, M. Icard posait ce problème : « Si les hommes n'avaient pas de corps, les âmes se pénétreraient-elles et se connaîtraient-elles l'une l'autre ? » (92) On admet souvent l'affirmative, mais c'est à tort. Elle supposerait, entre des êtres spirituels comme Dieu et les anges, des rapports tels que le premier ne pourrait pas avoir de secrets pour les seconds. Or l'Ecriture enseigne qu'il en a. Peut-être nous signifie-t-elle aussi que Dieu « voit nos pensées intérieures » : cela viendrait « de ce que nous vivons en lui : In ipso vivimus » (93).

Des passages comme celui-ci eurent sur la pensée du jeune homme une influence bien plus durable que les notions théologiques auxquelles ils servaient d'appui (94). Néanmoins la théorie du Mal, telle que l'auteur du Cours l'esquissait à plusieurs reprises, ne dut pas non plus laisser indifférent le lecteur du *Livre de Job*. Il apprenait ici que la nature du mal est négative. En effet « tout ce qui est positif a en Dieu son idée qui lui correspond » : or le mal n'y a pas la sienne. Qu'on observe d'ailleurs l'activité humaine, on verra que « l'homme ne fait jamais le mal que par l'apparence trompeuse du bien ». Cette proposition fut sans doute goûtée de Renan : transférée dans l'ordre intellectuel (95), elle prenait un air éclectique. Ailleurs, il retrouvait le vocabulaire de ses chers Ecossais : quand M. Icard, soucieux de réserver au péché le nom de mal, et refusant de l'appliquer à la douleur physique, présentait celle-ci comme l' « effet d'une volonté essentiellement bienveillante ». Que le rhumatisant séminariste ait ou non adhéré au fond (96), il paraît n'avoir pas songé à regarder cette tare de notre état actuel comme une conséquence du Péché d'origine. Ce n'est pourtant pas faute d'avoir étudié ce dogme capital: la Dissertation qu'on va maintenant examiner prouve, au contraire, avec quel soin Renan en a envisagé tous les aspects (97).

Elle commence par l'énumération des adversaires, qui n'ont pas admis la faute d'Adam. En premier lieu viennent les Pélagiens : on n'est pas peu surpris de leur voir attribuer cette théorie, que l'homme a « été créé et [qu'il a] persévéré dans un état de pure nature ». Parmi les autres négateurs, M. Icard nommait « les Socíniens et les rationalistes » :

---

(92) On ne peut lire cet énoncé sans songer à une Observation que Renan, vers la même époque, avait jetée sur le papier. Pour lui, notre organisation n'empêche pas les âmes d'avoir une « espèce de sens... pour se sentir et se pénétrer les unes les autres » (*Trav. de Jeun.*, 29). L'interposition des corps n'est pas un obstacle, surtout pour la sympathie du psychologue.

(93) *Actes*, XVII, 28.

(94) Sur d'autres textes bibliques également importants, cf. *supra* 41.

(95) Elle y devient : « L'homme n'adopte jamais le faux que par l'apparence trompeuse du vrai ».

(96) Voir sur son tempérament d'adolescent ce que Renan en dit plus tard, *Disc. et conf.*, 215 ; et *infra* 247.

(97) Vol. 11.479, f^{os} 2-14, 110-132 ; Bailly, *lib. laud.*, VII, 125.

d'après ceux-ci, l'humanité est partie de l'état sauvage, et depuis elle « s'est avancée sans cesse », développant peu à peu ses facultés intellectuelles et morales, passant « du moins parfait au plus parfait »; enfin elle a « atteint son plus haut degré en la personne de J.-C. ».

Contre ces aberrations, et en faveur du dogme contesté, deux preuves entraient en ligne, appuyées elles-mêmes d'une double confirmation.

Le péché originel, expliquait-on, est établi par l'Ecriture et par la Tradition. « L'A. T., et spécialement le *Livre de Job et les Psaumes*, offrent des passages qui, sans en donner une démonstration rigoureuse, y trouvent au moins une explication satisfaisante, et ne sauraient en trouver d'autre. Quant au N. T., et spécialement aux textes de Saint Paul, il est impossible, sans tomber dans les explications arbitraires, de les entendre autrement ». En outre, tous les Pères ont cru à ce dogme depuis Saint Augustin; les Conciles l'ont fixé explicitement; et la pratique de l'Eglise le suppose. Si l'enfant n'était pas sous la puissance du démon, on ne comprendrait pas « les cérémonies usitées dans l'administration du baptême » : les exorcismes, insufflations, etc., n'auraient pas de raison d'être.

Ces arguments théologiques se suffisent à eux-mêmes. Pourtant on les renforçait encore d'autres considérations. On faisait parler tour à tour Pascal et Lamennais, la raison et les traditions.

Non qu'on demandât à celle-là d'établir le péché originel. Au point où l'on en était, ce n'était plus nécessaire, et d'ailleurs elle n'est pas en mesure de le faire. En revanche elle peut le rendre croyable, une fois qu'il lui a été proposé. Elle en montre, en effet, « la convenance avec l'état de l'homme, qui est sans cela inexplicable »; elle « prouve que l'homme, sans [ce dogme], est un plus grand mystère que [ce dogme] lui-même ». C'était bien le procédé des *Pensées*, ce livre si cher à Renan (98), et que certaines formules rappellent encore dans la suite du développement. On y adoptait ce principe : l'œuvre de Dieu ne saurait offrir un désordre qui ne vienne « d'une cause extérieure et libre ». Or, pour peu qu'on analyse la nature humaine, elle se révèle étrangement désordonnée. Elle est concupiscente (99), c'est-à-dire qu'elle incline plus fortement vers le mal que vers le bien; si ce triste penchant n'était pas réel, l'éducation n'aurait pas tant de déviations à redresser, ni tant à combattre contre l'orgueil, l'apathie, l'attrait déréglé pour le plaisir : tous vices de naissance. Personne non plus ne niera nos « étonnantes contradictions »: toujours on a constaté qu'il existe en nous « deux parties, l'une supérieure et l'autre inférieure », en d'autres termes « un mélange de grandeur et de bassesse » (100). Cette contrariété rend compte d'un phénomène important : c'est parce qu'elle « conserve dans sa partie

(98) Cf. *infra* 141-142.

(99) Sur cette idée, cf. *supra* 46.

(100) L'auteur du Cours en faisait aussi la remarque, cette dualité n'a pas plus échappé aux anciens que nos mauvais instincts. Ceux-ci ont provoqué leurs accusations contre la « nature marâtre » ; celle-là les a tellement frappés, qu'ils ne surent mieux l'expliquer qu' « en imaginant deux âmes ».

supérieure l'instinct du bien, du beau et du vrai » (101), que l'âme, à de « certains mouvements sensuels qu'elle éprouve », a peine « à se les avouer à elle-même ». La pudeur naît « de la conscience des deux natures » qui se combattent en nous. N'est-ce pas que l'une est « primitive », et l'autre « surajoutée » ? (102)

Si concluants que fussent les résultats de cette introspection, le Sulpicien ne s'y bornait pas. Il tirait également parti d'une apologie d'un autre genre : celle que l'écrivain de l'*Essai sur l'Indifférence* avait brillamment présentée dans son tome troisième. Les païens eux-mêmes ont su quelque chose de la chute, et de l'état paradisiaque qui l'avait précédée. Toutes les mythologies anciennes parlent d'un état d'innocence et de bonheur, qu'elles appellent l'âge d'or. Virgile condamne à gémir et à pleurer les enfants morts dans le sein de leur mère (103) : n'est-ce pas un « étrange tableau » ? En le traçant, l'« âme tendre » du poète n'a « sans doute pas compris l'étonnant mystère qui seul peut le justifier ».

Les auditeurs de M. Icard étaient mieux éclairés. A leurs yeux, le dogme du péché originel, assis et consolidé par tant de moyens, devait avoir toute la solidité possible. Est-ce à dire pourtant que ces moyens eux-mêmes ne présentaient aucun défaut ? On n'oserait l'affirmer. Des objections avaient été faites à cette belle argumentation, et l'auteur du Cours ne les cachait pas. Mais il ne les mettait pas non plus dans un très bon jour : ne citant point, par exemple, les Pères contraires à sa thèse, et muet aussi sur les raisons qui avaient porté à voir un mythe dans le récit génésiaque de la chute. En revanche, la réfutation s'étalait, surtout à propos de ce dernier point (104). Le Sulpicien commençait par supposer le pire. Admettons que ce récit soit un mythe : il n'en symboliserait pas moins une vérité, à savoir que les parents du genre humain ont commis une faute. Mais pourquoi serait-il un mythe ? Il « ne renferme rien de contraire à l'état primitif de l'homme ». Alors, en effet, Dieu se montrait souvent sous une forme sensible, sans qu'Adam en prît peur. Les anges faisaient de même, soit en revêtant une apparence,

---

(101) Bien que l'ordre en soit renversé, ces mots rappellent le titre de l'ouvrage de V. Cousin : *Du vrai, du beau et du bien*. Cf. *infra* 171 et n. 23.

(102) Voir *Trav. de Jeun.*, 45 et n. 46. — A entendre M. Icard, on ne croirait pas qu'il se soit jamais détaché de la thèse qu'il soutient ici avec tant de conviction. C'est pourtant ce qui se produisit. Un peu plus loin il en vint à examiner l'essence du péché originel : fidèle à sa théorie sur la nature négative du péché, il la réduisit à une « privation ». Mais comment une faute ainsi définie a-t-elle pu entraîner les désordres de notre état actuel ? La causalité si directe du péché originel demandait à être atténuée : l'auteur du Cours n'y manqua pas. « Alors même », assura-t-il, « que ce péché n'eût pas eu lieu, il n'est pas impossible que l'homme fût devenu ce qu'il est aujourd'hui ». Notre dégradation s'expliquerait assez par des « causes secondes » ; par l'abus que nous faisons de nos facultés, par l'hérédité du vice, enfin par les circonstances de l'éducation ou du commerce avec autrui.

(103) *Enéide*, VI, v. 426 *sq.*

(104) Quant au premier, M. Icard avait recours à ce même principe qu'on a eu déjà l'occasion d'alléguer, *supra* 40 n. 55 *in fine* : les Pères n'avaient pas besoin de s'exprimer si précisément avant la controverse du pélagianisme, etc.

soit en employant les organes des animaux familiers à l'homme : ainsi Eve n'a dû être ni étonnée ni effrayée d'entendre parler le serpent... Bref, la narration de Moïse est telle que rien n'oblige à la croire mythique : or, « si rien n'y contraint, on ne doit pas y recourir ». Mieux vaut examiner avec plus de soin la nature d'Adam dans cet état primitif.

Cette étude fut bientôt entreprise en vue de donner une idée des rapports que le corps et l'âme entretenaient chez le premier homme. Le corps, « impassible et immortel » était alors soumis à l'âme, dont les puissances inférieures elles-mêmes obéissaient à la raison : le tout grâce à l'union de cette âme avec Dieu par la grâce sanctifiante. Cet « état surnaturel » conférait à l'intelligence d'Adam une étendue et une pénétration extrêmes. Elle était « en possession de toute la plénitude de science dont elle était capable en ses bornes » ; une connaissance profonde des mystères s'y alliait à la claire vue de « toutes les lois de l'univers, [de] toutes les propriétés des êtres » (105) : cette dernière capacité s'aperçoit bien dans l'imposition des noms aux animaux (106).

Voilà de quelle hauteur Adam est tombé, et l'on n'a qu'à comparer ce que nous sommes à ce qu'il était pour sentir cruellement la chute. Mais entre ces deux états, n'en peut-on concevoir un troisième, où l'on n'éprouverait pas la privation dont le second souffre, parce qu'on n'aurait pas joui des privilèges du premier ? Ce serait là un « état de pure nature », moins fictif qu'on ne le supposerait d'abord, s'il est vrai qu'on en retrouve quelque chose en nous. Le théologien, en effet, avait à expliquer l'axiome : « Naturalia remanserunt eadem ». Il l'interprétait en ce sens, que notre intelligence conçoit, que notre volonté agit, comme elles l'auraient fait dans cet état de pure nature. L'autre utilité de cette théorie était d'accoutumer à cette idée, que les dons surnaturels étant gratuits, l'homme qui n'en est pas favorisé n'a le droit d'adresser à Dieu aucun reproche. A qui donc s'étonnait qu'un Dieu bon eût frappé ses créatures d'une dégradation inévitable, M. Icard répondait que « ceux qui meurent en état de péché originel sont comme dans l'état de pure nature ».

Ces spéculations n'étaient certes pas des plus conséquentes, et elles le devenaient moins encore, rapprochées des vues que l'auteur du Cours exposait tout spécialement à propos des enfants morts sans baptême (107). Sans doute il n'adhérait pas à l'idée que ces petits êtres pussent subir la peine afflictive : une pareille opinion, il le sentait, offrirait « un mystère difficile à expliquer » ; aussi la jugeait-il improbable, bien qu'elle fût celle de la plupart des Pères latins (108). En

(105) Les Notes de Cours ne contiennent pas l'équivalent de ces expressions.

(106) *Gen.*, II, 19. Cf. *infra* 122.

(107) Cf. *Trav. de Jeun.*, 94, l'avis de Saint Thomas à ce sujet.

(108) Il ne fallait rien moins qu'un si grave inconvénient pour l'emporter sur ces autorités. Encore certains ne les sacrifiaient-ils pas sans s'être « fatigués pour chercher à détourner les textes » qui les gênaient. Besogne vaine, au jugement de M. Icard : mieux valait « avouer » la vérité.

revanche, il tenait bon sur les trois points suivants : il est de foi que ces enfants ne jouissent d'aucun bonheur surnaturel ; il est certain qu'ils ne jouissent pas d'un bonheur naturel parfait ; il est probable qu'ils souffriront (moins toutefois que les adultes) de la peine du dam à partir du jugement dernier ; car on ne peut guère penser qu'en ce jour, le discernement des élus et des réprouvés doive s'opérer à leur insu : ils connaîtront l'état « infiniment supérieur de quelques-uns de leurs semblables ».

Dans ces limites, on estimait n'avoir pas à craindre les objections de la pitié. La bonté de Dieu ne se dément en aucune façon par le sort imposé aux enfants non régénérés. Elle n'est pas tenue en effet de « faire aux créatures tout le bien dont elles sont capables » : il suffit qu'elle leur fasse « un bien réel ». Or l'existence n'en est-elle pas un ?

Le doute à cet égard était, pour le Sulpicien, d'autant moins permis qu'il voyait dans la vie, conformément aux intentions de Dieu, « la source de grâces... merveilleuses par l'application des mérites du Rédempteur ». Idée importante que celle-là ! Ces mérites, comment auraient-ils pu être appliqués à l'humanité sans la faute originelle ? Qu'Adam n'eût pas péché, et la Rédemption, qui est le plus grand bien, n'aurait pas eu lieu. L'Eglise n'a-t-elle pas raison de chanter dans sa liturgie : « Felix culpa » (109) ?

Ayant ainsi, pensait-il, réconcilié avec le dogme ceux que son apparente dureté rebutait, M. Icard s'employait ensuite à satisfaire les esprits sur deux points qui jusque-là étaient demeurés dans l'ombre. Que le péché d'Adam nous soit imputé, on n'avait cessé de le tenir pour certain. Mais comment au juste nous y avons participé, comment il nous a été transmis, ni l'un ni l'autre de ces modes n'a encore été examiné. Si difficile qu'en fût l'analyse, il fallait pourtant la tenter.

La première tâche était d'expliquer cette déclaration de Saint Paul : tous ont péché « en Adam » (110). L'auteur du Cours, et Renan après lui, développèrent non sans obscurité cette vue que « la désobéissance d'Adam a été moralement volontaire par rapport à nous » : d'où, selon eux, cette corrélation, que notre volonté a moralement coopéré à la désobéissance d'Adam. A vrai dire, il n'est pas très aisé de comprendre que nous ayons pu agir avant d'exister. Aussi beaucoup de systèmes avaient-ils été essayés pour aider à en concevoir au moins quelque chose. « Le plus probable », aux yeux de M. Icard, était qu'Adam fut constitué, par décret divin, chef et représentant du genre humain, « par rapport à la conservation ou à la perte de la justice originelle ». Cette hypothèse avait l'avantage de présenter

(109) Cf. *supra* 46-47. On sait comme cette formule est restée familière à Renan. Il l'a citée par exemple dans *F. Dét.*, 360.

(110) C'est le « in quo omnes peccaverunt » de *Rom.*, V, 12.

sous des couleurs qui nous sont assez familières « le mode d'action que la révélation attribue ici à Dieu ». N'existe-t-il pas en effet dans la vie civile des rapports tels entre le tuteur et le pupille, les parents et l'enfant, le prince et les sujets, que l'on impute parfois aux seconds la responsabilité de ce que font les premiers ? Comparaison commode, mais qui risquait, si on la poussait trop, de ravaler la majesté du dogme. Le Sulpicien n'était pas sans appréhender cette conséquence, et il prenait les précautions voulues (111), avant de passer à une autre explication.

Il y en avait une, en effet, et des plus célèbres, qui consistait à admettre « la préexistence des âmes ». Les corps de tous les hommes auraient été en germe dans le premier homme, chacun uni à l'âme qui lui était destinée. Ainsi ces âmes auraient existé personnellement en Adam, et l'on comprend qu'elles aient toutes trempé dans son péché. Leur participation, de cette manière, était établie. Certains même trouvaient qu'elle l'était trop bien. Le « moi » qu'on a, disaient-ils, conféré à ces âmes ne s'accommode plus de l'expression paulinienne : bien plutôt qu'en Adam, elles ont péché en elles-mêmes. A quoi les partisans du système répondaient en leur refusant toute personnalité véritable. En réalité, elles « n'ont eu qu'un instant la conscience d'elles-mêmes : c'est au moment où Dieu leur demanda si elles consentaient à s'identifier moralement en Adam pour les résultats de sa chute ou de sa persévérance. Mais depuis ce moment, elles retombèrent dans leur torpeur et n'eurent plus de volonté et d'action qu'en Adam ».

Quoi qu'on pensât de cette hypothèse, — et Renan, semble-t-il, n'en pensait aucun bien (112) — M. Icard avertissait ses élèves qu'elle n'avait jamais été condamnée. On rencontrait, d'ailleurs, des spéculations du même genre, en abordant le problème de la transmission du péché. On ne pouvait guère le traiter sans toucher à celui de la production des âmes. Renan retrouvait là, parmi les solutions, la fameuse « théorie *ex traduce* », qu'il avait déjà eu l'occasion d'étudier à Issy. On continuait de la juger peu acceptable (113). Et l'on sortait assez vite de ce champ difficultueux, grâce à la définition privative qu'on avait naguère donnée du péché : on eût été bien plus en peine d'expliquer la « transmission d'une qualité positive ».

Si délicat que fût ce travail, il n'aurait pas, croyons-nous, découragé l'ingéniosité du théologien. Mais celui-ci avait mieux à faire. Il avait à préciser à quel instant le péché originel frappe les créatures,

---

(111) « Ce n'est pas que nous voulions établir aucune relation véritable entre ces locutions et le péché originel ; c'est uniquement pour chercher [une analogie] dans les faits sociaux dont nous sommes témoins », tout en sachant que « la justice humaine ne peut offrir aucun type parfait » de la conduite de Dieu.

(112) Elle « peut paraître ridicule », écrit-il dans sa Rédaction, sans que ses Notes de Cours aient rien qui corresponde à ce jugement.

(113) Cf. *Trav. de Jeun.*, 102 et n. 18.

et si aucune n'y échappe. La proposition suivante, déclarait-il, est certaine et de foi : « Tous les hommes ont été conçus dans le péché, et il leur est imputé à tous au moment de leur conception » (114). Rien en effet de plus formel que le mot « omnes » de l'*Epître aux Romains*. Logiquement, la question eût dû être close : elle se rouvrait au contraire par l'exception de la Sainte Vierge, et une petite Dissertation se greffa sur la précédente. Elle demeure comme un intéressant témoin de ce que Saint-Sulpice enseignait à ce sujet, onze ans avant la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception (115).

Ce Dogme, on l'entrevoyait se définissant dans le futur : que Marie eût été conçue sans péché, cette proposition n'était pas « de foi », mais elle pouvait « un jour le devenir ». Les esprits y étaient si bien préparés, qu'on n'eût pas trouvé en 1843, assurait M. Icard, « un seul docteur catholique qui refusât de l'admettre ». Elle était donc dores et déjà « certaine », à quelque système particulier qu'on se ralliât pour expliquer le mode de cette unique exemption.

On en distinguait trois, dont le premier, il est vrai, était « à peu près abandonné » en 1843, même chez les Dominicains. C'était celui des Thomistes. Il consistait à dire que la Vierge est bien sortie pure du sein maternel, mais parce qu'elle avait été purifiée dedans : elle avait eu besoin de cette opération, ayant commencé par être, ne fût-ce qu'un instant imperceptible, souillée dans sa conception. C'est ce que n'admettaient ni le second système, ni le troisième. Pour l'un comme pour l'autre, la Vierge a été exemptée de la souillure originelle. Mais l'un voulait que néanmoins elle eût été comprise en principe sous la loi universelle, à laquelle l'aurait ensuite soustraite une dispense spéciale de Dieu ; l'autre l'exceptait de cette loi même, vu que Dieu, en créant l'homme, dut tout prévoir, y compris que l'Incarné aurait besoin d'une mère : c'est donc dès le principe que le privilège de Marie a été décrété.

Privilège gratuit et si légitime ! M. Icard insistait sur le premier point, mais encore plus sur le second. Il énumérait les raisons de convenance qui ont dicté la décision divine. En voici une : « Comme il n'y a en Dieu ni passé ni futur, le Verbe, quand il fut conçu, avait déjà [pour Marie] tout l'amour filial qu'il devait lui porter dans le temps ; or si à ce moment elle eût été dans le péché originel, il n'aurait pu que la haïr ».

Ces hautes réflexions n'excluaient pas d'autres considérations non moins favorables à l'I. C., et plus propres à frapper les simples. La dévotion de M. Olier pour Marie survivait dans une certaine mesure chez ses disciples, et les rendait particulièrement sensibles aux

(114) Cf. sur l'universalité du péché d'origine Bailly, *lib. laud*, VII, 150 qui porte une correction autographe de Renan.

(115) On pourra en rapprocher une curieuse note de Michelet, de peu antérieure (1841), sur le culte de la Vierge à cette époque (*Jeanne d'Arc*, éd. Rudler, I, 59 n. 3). Cf. aussi *infra* 282 n. 35.

miracles que cette sainte Mère était censée opérer. Qu'à cet égard Renan réagît déjà assez nettement contre son entourage, on s'en rend compte en comparant ses Notes de Cours avec sa Rédaction.

M. Icard avait raconté les disputes de Saint Dominique et des Albigeois sur l'I. C. (116). A la gloire de cette croyance, le Saint composa un livre, que l'on convint de jeter au feu : s'il ne brûlait pas, ce serait une preuve qu'il contenait la vérité. Là-dessus les Notes disent : « Et le miracle arriva ». Quelle école, pense-t-on, pour le futur historien des *Origines* ! Mais penchons-nous sur sa Rédaction : à la place de « et », on lit « La légende rapporte que... ». Ce récit, continuait le Sulpicien, est fait par des auteurs « graves » : après avoir transcrit cette épithète, notre séminariste eut un repentir, et il la barra. Et comme les conclusions orthodoxes s'autorisaient un peu plus loin de certains effets surnaturels, il ne put se retenir de les désigner à sa façon : c'étaient des miracles « attribués » à la médaille « dite » miraculeuse (117).

On reconnaît là celui que la conversion d'Alphonse-Marie Ratisbonne avait, semble-t-il, laissé quelque peu sceptique (118). Dès qu'il s'agissait de miracles, Renan n'admettait que le strict minimum ; encore était-ce sans trop y regarder. Mais il se fermait aux croyances facultatives. Sous ce rapport, il passait en sobriété les Sulpiciens les plus retenus. Pour ceux-ci, les « conversions subites » que l'on attribuait à la Vierge étaient « authentiques et inexplicables sans miracle ». Si, dans les autres récits, certains faits ne leur paraissaient « pas assez attestés, ou pas évidemment miraculeux », encore penchaient-ils à croire que plusieurs défiaient la critique. En 1843, Renan était assez docile pour mettre en forme cette opinion ; s'y ranger au fond, c'est à quoi nous croyons qu'il avait quelque répugnance. Bien plutôt commençait-il à juger sans bienveillance l'attitude de M. Icard, qui pensait faire preuve de prudence, en déclarant « impossible et d'admettre tous ces miracles, et de les rejeter tous » : plus il alla, et plus cette façon de « prendre des milieux en homme sage » lui parut être une caricature de l'éclectisme (119).

VII

Or c'était là pourtant l'un des caractères de l'enseignement de Saint-Sulpice. L'esprit de « juste milieu » ne régnait pas alors seulement dans la société civile. Il était de nature à conserver aussi bien l'orthodoxie religieuse que la royauté parlementaire.

Si, en effet, le professeur de Renan montrait tant de modération, c'est qu'il ne voulait pas, en se déplaçant à droite ou à gauche, être

(116) Une *Vie de Saint Dominique* avait été publiée par Lacordaire en 1841.

(117) Cf. *infra* 501.

(118) Cf. *Fr. Int.*, 205 (l. du 3 mai 1842).

(119) Cf. *Cah. de Jeun.*, 135 ; et déjà *Trav. de Jeun.*, 101-104. — Vol. 11.479 f^os^ 133-148 ; Bailly, *lib. laud.*, VII, 134-141.

« obligé d'embrasser les querelles d'une école ». Il savait qu'on se laisse, dans ces cas-là, entraîner à des excès. Or son rôle se bornait à « défendre la stricte doctrine proposée par la foi ». Cette conduite lui paraissait préférable, non seulement en soi, mais eu égard à la grande tâche que le malheur des temps imposait à l'Eglise, c'est-à-dire l'apologétique. Les conditions en étaient si présentes à sa pensée, qu'il recommandait « de ne proposer aux incrédules que ce que la foi offre d'inflexible, et de leur céder à propos ce sur quoi elle se tait ». Voilà ce qu'il était si difficile de faire, quand on était d'un parti.

De pareilles dispositions préservaient le Sulpicien de « grossir outre mesure le bol alimentaire » (120) que ses élèves devaient ingérer. Ne l'aurait-il pas, au contraire, plutôt diminué ? Sans retenir cette impression, l'on peut dire qu'il est porté aux solutions les moins rigoureuses. A plusieurs reprises, il emploie l'épithète de « sévère » pour qualifier un auteur auquel il renvoie ; il l'applique même à Bailly.

On ne saurait nier que ces préceptes, ces appréciations ne finissent par donner une impression de bonhomie. Quand on voit ce maître de Morale, jusque dans la controverse du probabilisme, déclarer qu'« un certain bon sens est, à parler généralement, la meilleure de toutes les règles », on lui sait gré de traiter la Théologie, comme on eût dit au XVII[e] siècle, en « honnête homme ».

Si cette apparence ne se soutient pas toujours, c'est que son éloignement de la discussion fait parfois l'effet d'une dérobade, surtout lorsque la thèse, comme celle du dam des enfants, a quelque chose de choquant. Toutefois cette manière de tourner les points épineux, dans bien des cas, se justifiait par le caractère pédagogique d'un Cours, où l'on devait aller au plus pratique. A cette condition seulement, on pouvait initier en passant les séminaristes aux difficultés de l'heure. Ainsi faisait-on dans le *Traité des Lois*, à propos des lois ecclésiastiques. L'on se gardait d'apprécier les appels comme d'abus (121) : l'on indiquait seulement la conduite à tenir, « les choses étant comme elles sont ». L'on ne décidait point de qui les évêques nommés reçoivent immédiatement leur pouvoir. « Ce qui importe, c'est que, quoi qu'il en soit, ce pouvoir est subordonné au Pape ».

Malgré cette réserve, M. Icard en a dit assez pour qu'on puisse, en parcourant les Notes de son Cours, discerner l'attitude de sa Compagnie à l'égard du pouvoir civil. Ah certes ! rien n'y ressemblait à l'insolence militante de Veuillot, ni à la fougue démocratique de Lamennais. Saint-Sulpice était trop juste et trop prudent pour ne pas

---

(120) L'expression est de Renan, *Souv. d'Enf. et de Jeun.*, 263.

(121) Il y en avait eu sous Louis-Philippe, l'un, par exemple, dirigé contre l'évêque de Clermont (Thureau-Dangin, *L'Eglise et l'Etat sous la Monarchie de Juillet*, 87 n. 1 ; cf. aussi *id.*, *Hist. de la Mon. de Juillet*, II, 334). Le Cardinal de Bonald, archevêque de Lyon, fut déféré au Conseil d'Etat pour avoir, en novembre 1844, condamné un livre de Dupin aîné ; le Conseil d'Etat, en mars 1845, déclara qu'il y avait abus (Th. Dangin, *l'Eglise et l'Etat* etc., 369).

savoir gré à Louis-Philippe de sa bienveillance envers l'Eglise, d'autant plus précieuse que son règne avait débuté sous des présages contraires. Aussi épargnait-on la moindre attaque à son gouvernement. C'est contre le passé qu'on se retournait, contre l'Empire, qui avait « mis des fers à l'Eglise », et bien plus encore contre les « révolutionnaires », coupables de lui avoir attribué une constitution démocratique, et d'avoir prétendu faire émaner du peuple le pouvoir des évêques.

Avec ces autorités tyranniques, comment réaliser cette « harmonie entre les puissances » que « la prudence » réclamait ? La dynastie nouvelle, à cet égard, était plus accommodante. Aussi M. Icard pouvait-il recommander qu'on ne troublât point l'entente par de vaines susceptibilités. Il ne pensait pas que les évêques dussent s'opposer à ce que le gouvernement se réservât le droit d'examiner une Encyclique ; étant bien entendu que les formes seules, mais non le fond, étaient ainsi soumises au jugement du prince.

Car, s'il avait l'esprit de conciliation, Saint-Sulpice ne le poussait jamais au point d'oublier les intérêts et les droits de l'Eglise. Là était la limite de son opportunisme. Il admettait des circonstances particulières, qui faisaient aux évêques le devoir de résister : s'il y avait péril de schisme, ou pour obéir à un avis du Pape. Enfin il conservait, contre le « régime parlementaire », une rancœur qui confondait sans doute les anciens Parlements et certains députés contemporains (tels que Dupin aîné) : ces gens-là n'ont-ils pas, « sous prétexte de défendre la liberté, envahi les droits de l'Eglise » ? (122)

En somme, sous tous ces rapports, l'enseignement sulpicien ne prête pas spécialement à la critique. En est-il de même, dans l'ordre proprement intellectuel ? On ne sera pas trop sévère, semble-t-il, en répondant par la négative.

Ici, en effet, la position du Théologien était assez délicate. Avant de proposer au nom de l'autorité les dogmes à croire, il prétendait établir que cette autorité était légitime. A cet effet, il argumentait avec conviction. L'auteur des *Souvenirs* sera parfaitement fondé à souligner le « rationalisme très avoué » d'une pareille méthode : « Dans un tel système, la raison est avant toute chose, la raison prouve la révélation, la divinité de l'Ecriture... » (123). Ce que la « raison théologique » s'interdit, c'est d'essayer une démonstration directe du dogme. Elle sait qu'elle ne le peut. Elle se borne à le confirmer, en en montrant la convenance et en résolvant les objections. C'est alors qu'intervient

(122) On voit assez par là en quoi Saint-Sulpice n'était pas gallican (cf. sur cette manière de ne pas l'être *Trav. de Jeun.*, 100). Mais dans les affaires intérieures à l'Eglise, ce pouvait être différent. Ainsi M. Icard accordait à l'Evêque le droit de suspendre une loi papale qui, bonne pour l'ensemble de la catholicité, ne le serait pas pour une région particulière. Toutefois, désireux de prévenir la moindre idée de conflit, il ajoutait : « d'après le consentement présumé de l'Eglise et du Saint-Siège ». On reviendra plus amplement sur cette sorte de questions dans l'étude du *Traité de l'Eglise, infra*, Livre Second, chapitre III.

(123) *Souv. d'Enf et de Jeun.*, 247.

parfois, mais à titre auxiliaire, la considération des traditions des peuples.

Or, ni la preuve de l'autorité, ni la confirmation du dogme ne donnent, il faut bien le dire, toute satisfaction à l'esprit. Peut-être les hiatus de la démonstration se voyaient-ils moins, par le fait que l'élève était renvoyé d'un Traité à l'autre : telle assertion était ainsi admise sous le bénéfice d'une justification à venir. Toutefois il est bien difficile de croire que certains défauts patents aient échappé à l'attention du séminariste.

On retiendra surtout ici ceux qui touchent à l'exégèse biblique, comme appartenant au domaine où l'esprit de Renan devait être le plus éveillé, tant par sa propre nature que par la discipline à laquelle le pliait alors l'étude de l'hébreu. Voici, par exemple, un texte évangélique qui, selon M. Icard, a trait aux supplices infernaux : « Ubi vermis eorum non moritur et ignis non extinguitur » (124). Les deux peines, celle du ver et celle du feu, y sont évidemment mises sur le même plan. Or le Sulpicien penchait, on s'en souvient, à prendre la seconde au sens physique. On est assez décontenancé, dès lors, quand on le voit entendre la première métaphoriquement, sous prétexte qu'elle ne se retrouve pas, comme la seconde, dans une sentence. Si le châtiment par le feu n'était aussi indiqué dans le « discedite in ignem aeternum » de *Matthieu*, il ne serait probablement pas physique ; mais « d'après les règles ordinaires de l'exégèse, s'il y a des paroles qui doivent se prendre à la lettre, ce sont celles d'une sentence ».

Encore cette interprétation n'était-elle pas à beaucoup près aussi désinvolte que la façon dont on se débarrassait du verset de l'*Epître aux Romains* (125). Dans tout autre cas, on aurait insisté sur la valeur universelle du mot « omnes ». Mais ici il était plutôt incommode pour les zélateurs de l'I. C. Qu'à cela ne tienne ! On faisait comme s'il n'était pas : « Le langage le plus général », expliquait-on, « n'exclut jamais les exceptions appuyées sur des raisons suffisantes ».

Ailleurs, on était moins gêné par ce qu'on trouve dans l'Ecriture que par ce qu'on n'y trouve pas. Alors on invoquait l'idée de la Tradition. Que la Bible fût muette, par exemple, sur l'I. C., ce silence ne constituait pas du tout une objection contre cette croyance. Aux adversaires qui avaient pensé à s'en prévaloir, on répondait : « Argument nul; nous croyons bien des choses de N.-S.-J.-C. et de la T. Sainte Vierge, qui ne sont pas mentionnées dans l'Ecriture ».

Enfin, l'interprétation de celle-ci était influencée par l'autorité des Pères. Et le plus grave est qu'on ne pesait pas leurs raisons, mais qu'on comptait leurs voix. Ainsi l'exégèse du verset de *Marc* s'appuyait

---

(124) *Marc*, IX, 47.

(125) Cf. *supra* 54 n. 110.

sur ce fait que le sens physique n'a pour lui l'unanimité des Pères qu'en ce qui concerne *ignis*.

Que si l'on ne respectait pas toujours l'Ecriture, on hésitait encore moins à manipuler les œuvres des Docteurs pour les besoins de la cause. Une dissertation récente du Cardinal Lambruschini venait d'offrir un exemple de ces procédés (126). Il avait trouvé chez Saint Thomas des passages très favorables, et d'autres très contraires à l'I. C. Qu'« un Théologien pareil [se fût] contredit », cela lui paraissait si invraisemblable qu'il concluait à une altération du texte. Mais portant sur quoi ? Bien entendu sur les passages qui s'écartaient de l'enseignement de l'Eglise.

Ces observations aident, nous semble-t-il, à comprendre que Renan ait pu éprouver le besoin d'une méthode libérée de ces partis pris. Encore n'apparaissaient-ils ici que dans la mesure où l'autorité prétendait s'assurer l'appui de la critique. A plus forte raison risquaient-ils de devenir sensibles, là où la part de la doctrine diminuerait au profit de l'histoire et de la philologie. Mais peut-être la méthode allait-elle changer elle aussi et s'adapter à ces objets nouveaux ? C'est de quoi il sera possible de juger, en passant de l'étude de la Théologie à celle de l'Ecriture Sainte.

---

(126) Il s'agit de son Opuscule sur l'*Immaculée Conception de Marie* (1843).

CHAPITRE III

LE COURS D'ÉCRITURE SAINTE ; SAINT PAUL

SOMMAIRE

Le lecteur et l'auteur du Cours : le manuscrit Garnier. La Rédaction de Renan. Importance de cette étude pour le futur historien des *Origines*. Plan et contenu des Cahiers. Objet et division de ce chapitre. Pp. 63-66.

I. La Compilation. Commentateurs chrétiens, anciens et modernes (catholiques et protestants). — Les Allemands. Comment M. Garnier utilise ces travaux. Pp. 66-73.

II. La Controverse. Doutes concernant les Epîtres. Encore l'Allemagne. « Naturalistes » et « rationalistes ». — Les hérésies ; leur source, leur réfutation anticipée. Arius ; Socin. Pélage. — Les protestants : Calvin. Querelles dogmatiques. Les sacrements ; le culte. La mission enseignante de l'Eglise. L'autorité des Pères. — M. Garnier polémiste. Pp. 73-80.

III. La Théologie. Forme scolastique du Cours. Les écrits apostoliques sont authentiques : signes internes et externes ; ils n'ont pu être « supposés ». Ils sont inspirés, comme toute l'Ecriture ; comment le N. T. complète l'Ancien. Ils sont véridiques : Saint Paul n'était ni un imposteur ni un visionnaire. Des miracles apostoliques, et de leur portée apologétique. L'Eglise primitive n'a pas connu de conflits. Elle était déjà hiérarchisée. Pp. 80-86.

IV. La Critique. Des obscurités de l'Ecriture. De la méthode à suivre pour comprendre ce qui nous est accessible : se soumettre aux décisions de l'Eglise, surtout dans la foi et les mœurs. — Comment M. Garnier procède à l'établissement du texte et à son interprétation ; contre les raisonneurs et les érudits. Ses défauts l'emportent sur ses qualités. Il repousse lui aussi les « arguments négatifs ». La Dissertation-type sur *I Jean*, V, 7. Le « théologien orthodoxe » selon Renan. Pp. 87-94.

V. La Morale. Relations de l'homme et de la femme ; du péché de « fornication ». Rapports de l'Eglise avec la société civile. Obligations réciproques des pasteurs et des fidèles. Les Epîtres et la prédication. Pp. 94-97.

VI. L'Histoire. Utilité d'une bonne chronologie. Les grandes dates de la vie de Saint Paul. Classification de ses Epîtres. Son caractère. Sa langue et son style. Allusions du Cours aux Evangiles. Pp. 97-102.

VII. Influence du Cours d'Ecriture Sainte sur Renan : théorie et pratique de la méthode. En quel sens Renan a vécu « dans l'esprit de Saint Paul ». Quelques citations familières au séminariste. Pp. 102-104.

Parmi les « petits cours » qui avaient lieu à Saint-Sulpice (1), celui d'Ecriture Sainte est le seul à être représenté dans les Notes de Renan. On sait, par une lettre à Liart, qu'il étudia cette année-là les Epîtres et l'*Apocalypse* (2). C'est justement la matière des six Cahiers que renferme le volume 11480, folios 518 et suivants.

Cette rédaction manuscrite ne porte nulle part le nom du professeur : ni celui de M. Mollevault, donné par l'*Almanach du Clergé*, ni celui de M. Carbon, qu'on lit dans les *Souvenirs* (3). Cette dernière indication n'est pas décisive, car elle pourrait n'être exacte que pour l'année 1844-1845 ; nous préférons la première. Aussi bien, qu'il s'agît de

(1) Cf. *supra* p. 21.

(2) L. du 18 nov. 1843 (*Fr. Int.*, 244). Il n'est pas nécessaire d'interpréter la phrase comme si ces deux objets avaient été traités de front. Renan fait, il est vrai, une allusion à l'*Apocalypse* dans une *Homélie* de déc. 1843 (cf. *Trav. de Jeun.*, 17). Mais il n'avait pas attendu le Cours de Saint-Sulpice pour lire ce livre : dès Saint-Nicolas, il lui empruntait une pensée sur la Mort (*Cah. de Lect.*, et cf. *Ap.* XIV, 13 ; cf. *infra* 104).

(3) Cf. respectivement *supra* 19 et *Souv.*, 238. Sur Gabriel-Etienne-Joseph Mollevault, cf. L. Bertrand, *lib. laud.*, II, 218 et *infra* 223 n. 48. Ce Sulpicien avait alors soixante-dix ans ; il n'était plus Supérieur de la Solitude depuis 1837.

M. Mollevault ou d'un autre, la personnalité du maître avait ici peu d'importance, s'il se bornait à lire ce qu'il n'avait pas composé, ou s'il y ajoutait de rares compléments.

Or il semble bien que ce fut le cas. On n'est point forcé de tirer d'une phrase de la Rédaction (4) une induction contraire. Et nous savons, par une tradition très sûre, et même pour l'avoir eu sous les yeux, qu'il existe à Saint-Sulpice, en manuscrit, un vaste Cours d'Ecriture Sainte, dû à la plume de M. Garnier. Son auteur ne le publia pas; cependant ce travail, dont l'enseignement de la Compagnie vécut longtemps, n'est pas resté tout à fait inédit. D'après les *Supercheries littéraires dévoilées* (5), Genoude aurait tiré de là les Discours préliminaires qui, dans sa Traduction de la Bible, figurent avant chacun des livres sacrés. De son côté, lorsqu'il fit paraître son *Introduction aux Livres de l'A. et du N. T.*, l'abbé Glaire reconnut avoir eu à sa disposition les travaux du professeur d'Ecriture Sainte de Saint-Sulpice (6). Or, compilateur et vulgarisateur médiocre, il a dû les exploiter sans discrétion (7). On n'a d'ailleurs, pour s'en convaincre, qu'à comparer la Rédaction de Renan avec les passages correspondants du t. VI de l'*Introduction*. C'est aussi pourquoi M. Mollevault renvoyait assez souvent à cet ouvrage comme à un manuel, afin de passer plus vite sur certains sujets qui y sont développés.

Ces conditions permettent de voir, mieux qu'on ne l'a fait jusqu'à présent, si Renan ajoutait à ses Notes de classe des observations personnelles. Disons-le tout de suite, son manuscrit en offre assez peu ; soit que l'enseignement reçu ait été le plus souvent à la mesure de l'élève, soit qu'il ait craint le jugement de son professeur, à qui sans doute il devait montrer son travail. Toujours est-il que ses Cahiers auraient pu être mieux soignés. Non que sa Rédaction soit écourtée ni très négligée. Mais des « lapsus » non corrigés prouvent qu'il ne se relisait pas toujours; il aurait dû se reporter plus fréquemment au texte, surtout au grec; s'il a consulté Glaire (et rien ne l'établit), ce fut d'une façon intermittente, puisqu'il écrit incorrectement des noms propres qu'il y aurait trouvés bien orthographiés (8).

Est-ce à dire pourtant que cette longue étude fut sans effet sur lui ? qu'elle n'excita pas ses réflexions, qu'elle n'enrichit pas ses connaissances ? Loin de là. Pour la première fois, il était initié aux problèmes que soulève l'étude du N. T. Le hasard voulut, il est vrai,

---

(4) C'est l'endroit où Renan écrit d'un commentateur : « M. Garnier s'en est beaucoup servi pour l'explication de Saint Paul ».

(5) 2e éd., t. II, col. 154.

(6) *Introd.*, 2e éd., t. I, 17. — Songer aussi à ses *Livres saints vengés*, etc.

(7) On se demande même si certaines erreurs ne lui sont pas imputables plutôt qu'à l'imprimeur ; n'aurait-il pas, par exemple, en copiant le ms. Garnier, transcrit *Julien* au lieu de *Jurieu* (*ib.*, t. VI, 361)?

(8) Voici quelques exemples qui viennent à l'appui de ces trois sortes d'observations. Renan met « dissolu » pour dissous ; « révélation » pour résurrection ; « Saint Juste » pour Saint Jude ; « eau » pour terre, etc. Au lieu de *fastigium* (Vulg.), il écrit « super f. » ; au lieu de ἰαμάτων, « ἰασασματων ». Saint Eucher devient chez lui « Euscher », et Eichhorn, « Eickorn » ou « Eikhorn ».

que la partie traitée cette année-là ne fût pas les Evangiles (9). Mais, outre que l'occasion ne manqua pas de les regarder de biais (10), les Epîtres pauliniennes et l'*Apocalypse* avaient bien aussi leur importance. Les tomes II, III et IV des *Origines du Christianisme*, qui correspondent en gros au Cours de Saint-Sulpice (11), égalent en intérêt la première *Vie de Jésus*, qu'ils dépassent en solidité. C'est que le grand historien sut, à plus de vingt ans de distance, se souvenir de ses Cahiers d'Ecriture Sainte. Il convient donc de les examiner de très près.

Le premier traitait de Saint Paul, de sa vie et de son caractère, et surtout de ses Epîtres. Dans ces Prolégomènes, M. Garnier discourait sur l'authenticité et l'inspiration des écrits pauliniens; il établissait les dates de leur composition ; il montrait leur excellence et leur utilité. Puis il soulignait la source de leurs difficultés, la meilleure manière de les entendre, enfin leurs commentateurs les plus estimables. A chaque Epître était ensuite consacrée une monographie, où étaient examinés, dans un ordre invariable, les points suivants : circonstances de la rédaction; objet et contenu; principales difficultés; endroits remarquables quant au dogme, à la morale, à l'élocution. Deux questions donnaient lieu chacune à une Dissertation : d'une part, à propos des chapitres XII et suivants de la *Première aux Corinthiens*, les dons surnaturels des premiers chrétiens; de l'autre, l'authenticité d'un verset de la *Première Epître de Jean*, c'est-à-dire l'intégrité de cette Epître. Elle n'était point la seule à soulever un problème de cet ordre. Et la nature spéciale de l'*Apocalypse* provoquait en plus l'exposé et la discussion des « systèmes d'après lesquels on a cherché à l'expliquer ».

Tel fut, en 1843-1844, le plan du Cours d'Ecriture Sainte à Saint-Sulpice. Les séminaristes le parcoururent, semble-t-il, à la cadence de deux Cahiers tous les trois mois. On ne s'écartera pas beaucoup de cette marche, et l'on obtiendra une division plus logique, en situant les Prolégomènes (Cahier 1), dans le premier trimestre ; l'étude des Epîtres (Cahiers 2 à 6), dans le second ; et dans le troisième, celle de l'*Apocalypse* (Fin du cahier 6).

Quels qu'aient été le sujet et le temps, certains traits du Cours sont demeurés les mêmes d'un bout à l'autre. C'est eux qu'il faut dégager d'abord, en rompant exceptionnellement avec la chronologie. On ne viendra donc aux Prolégomènes qu'après avoir décrit les principaux aspects du travail de M. Garnier, qui s'y montre à la fois compilateur, controversiste, théologien, critique, moraliste et historien. En indiquant, toutefois, les auteurs qu'il a nommés, on ne vérifiera ni l'on ne précisera les endroits où ils ont écrit ce qu'il leur fait dire. On n'essaiera pas non plus de déterminer systématiquement ses guides ordinaires, les

---

(9) Ils avaient dû être étudiés l'année précédente. En 1843-1844, on fermait le cycle. Il se rouvrit, en 1844-1845, par l'examen du Pentateuque.

(10) Cf. *infra* 101-102.

(11) Le cadre de ces trois volumes n'est excédé que par les Epîtres de Jean et la *Deuxième Epître de Pierre*, que Renan analysa *ex professo* dans l'*Eglise chrétienne*.

intermédiaires qui ont pu le renseigner sur ce qu'il n'a pas lu. Des recherches de ce genre entraînent loin, et elles s'imposent seulement là où Renan reprend, pour une étude personnelle, le sujet de son Cours. Ce qu'il n'a fait ici que d'une manière très intermittente.

I

M. Garnier utilise beaucoup moins d'auteurs profanes (12) que de chrétiens, anciens et modernes. Parmi ceux-là, il cite surtout Saint Augustin et Saint Jérôme. Non qu'il les juge toujours irréprochables. Le premier a lui-même, dans ses *Retractationes*, avoué qu'à l'époque où il étudiait l'*Epître aux Romains*, il n'avait pas suffisamment approfondi la question de la grâce : aussi lui arrive-t-il d'y frôler le « semi-pélagianisme ». Quant au second, il demande également à être « lu avec précaution » : car, en reproduisant d'anciens commentaires, il oublie trop souvent de « flétrir » ceux qui le méritent. Néanmoins, l'un et l'autre ont plus de qualités que de défauts. Saint Jérôme était consommé en grec et en hébreu, et Saint Augustin, en interprétant Saint Paul, a fait preuve d'une littéralité plus exacte que celle dont témoignent ses autres écrits sur le N. T.

On est donc en droit de leur emprunter beaucoup. Le docteur africain « s'est surpassé » dans son Commentaire de l'*Epître aux Galates* (13). Son exclamation est bonne à répéter devant un obscur passage de la *Première Epître de Pierre* (IV, 5) : « Quelle profondeur ! et qui n'en serait étonné ? » Sa subtilité aide à expliquer un texte de Saint Paul sur la grâce, de telle sorte qu'on ne puisse faire à ce propos aucun grief à Dieu. De son côté, Saint Jérôme fournit des renseignements sur la Nicopolis de l'*Epître à Tite*, ou sur la voie par laquelle les Mages auront connu le nom des anges.

Après ces deux Pères, le plus fréquemment consulté paraît avoir été Saint Jean Chrysostome. L' « admirable » Homélie sur l'*Epître aux Romains* est son chef-d'œuvre. Parmi les fines remarques que l'évêque de Constantinople offre au lecteur, le Sulpicien relevait, en particulier, une observation sur la fidélité des Philippiens : n'est-elle pas attestée par la tendresse que l'Apôtre, en leur écrivant, marque à leur égard ?

Des considérations d'un autre genre, et plus abstraites, étaient demandées à un « habile théologien », dont certaines pratiques appellent pourtant des réserves (14). Saint Thomas a démontré comment une hiérarchie doit exister parmi les mauvais anges (15); surtout, il a fort bien enseigné en quoi la justice chrétienne est amissible, et en quoi

---

(12) Voir *infra* 97 sur Strabon, et 330 et n. 40. Ailleurs Longin est mentionné comme « un des grands maîtres de l'antiquité ».

(13) L'auteur du Cours rapporte sa dispute avec Saint Jérôme touchant la manière d'entendre les ch. II et suivants de cette Epître.

(14) Cf. *infra* 91.

(15) « Le péché détruit bien l'ordre de la grâce, mais non celui de la nature : or c'est par la nature que les uns sont supérieurs aux autres ». Cf. E. Renan, *Trav. de Jeun.*, 34-35 (*Obs.* XVIII).

elle ne l'est pas. Aussi l'auteur du Cours le rapprochait-il de Saint Augustin : et non seulement à ce sujet, mais pour sa façon de représenter la mort des vivants à la fin du monde (16). Les écoles respectives de l'un et de l'autre n'ont-elles pas en outre tiré dans le même sens la fameuse comparaison du potier ?

M. Garnier utilisait encore, mais moins fréquemment, un écrivain comme Eusèbe, dont le témoignage, expliquait-il, est « d'un grand poids. Car Eusèbe avait eu à sa disposition toutes les bibliothèques de l'Orient, celles d'Aelia Capitolina et de Césarée, où il avait pu compiler tous les témoignages des écrivains ecclésiastiques sur nos livres saints ». Or cet « auteur si instruit » est favorable à l'authenticité de l'*Epître aux Hébreux*. Il a conservé des traditions précieuses concernant le séjour de Saint Pierre à Rome, etc... L'apôtre Saint Jacques, mentionné chez lui, l'est également dans les livres d'Origène contre Celse. Ce « critique si célèbre » — il s'agit du premier nommé — a laissé des Commentaires fort respectables ; malheureusement on ne les connaît que par une traduction latine peu fidèle. Son Homélie XXXV sur la *Genèse* signale une source extra-biblique de Saint Paul.

Ces noms sont loin d'épuiser la liste des anciens commentateurs. Mais en dehors d'eux, ceux qui émaillent la Rédaction du séminariste n'ont pas, à beaucoup près, la même importance : ni Clément d'Alexandrie, ni Saint Ephrem, ni un auteur moins ancien, Nicolas de Lyre. Ces deux derniers retiennent surtout l'attention parce que Renan étudia d'assez près, en 1845, le diacre de l'Eglise de Syrie, et qu'il cita l'auteur des *Postilles* dans son *Histoire des langues sémitiques* (17), comme l'un des très rares chrétiens qui surent l'hébreu pendant le Moyen-Age.

A la fin de cette période, « la Renaissance des Lettres », puis les XVII[e] et XVIII[e] siècles, produisirent de nouveaux travaux. Mais une grande circonspection s'impose dans leur emploi.

Même certains catholiques, en effet, donnent prise à la censure. Ni Erasme ni R. Estienne, par exemple, ne sont entourés dans le Cours d'une grande vénération : n'ont-ils pas eu l'un et l'autre maille à partir avec la Sorbonne ? Selon le premier, Saint Paul était marié, l'*Epître aux Hébreux* n'est pas authentique, etc...; aussi M. Garnier ne lui emprunte-t-il guère qu'une remarque peu compromettante (18). Les Notes du second sont « trop hardies », et favorables au protestantisme. R. Simon, qui pourtant les a défendues, en convient.

Mais lui-même, « M. Simon », est-il toujours à l'abri des reproches ? Non certes, comme on le verra. Cette raison sans doute rendait, à son endroit, le Sulpicien fort discret. S'il lui arrive de reproduire une « judicieuse » observation de l'oratorien, il se garde de l'avouer pour

---

(16) Le renvoi à la *Summa adversus gentes* (c. XCVII, *De statu mundi post judicium*) se lit dans la partie de la Rédaction consacrée à *II Pierre*, III, 13.

(17) 1re éd., 164. Cf. Cours d'Ecriture Sainte : Nicolas de Lyre « surpasse tous les autres docteurs scolastiques par la connaissance de l'hébreu ». Voir *Rev. Hist. des Relig.*, 1920, p. 209.

(18) A propos de *Jacq.*, IV, 5 : « Hic plaustra interpretationum ».

guide, là même où, croyons-nous, il le suit de près : dans l'énumération et le jugement des commentateurs.

Cette réserve ne s'imposait pas à l'égard d'autres écrivains, pour lesquels l'auteur des Prolégomènes professe de l'estime, sans pourtant que leurs noms reviennent dans les monographies. Nous voulons parler de scoliastes du XVI[e] siècle, comme les théologiens de Paris Cl. Guillaud et Jean Gagney ; de Benoît Giustiniani (19), de Menochius, de Guillaume Estius, de Cornelius a Lapide (20), du capucin Bernardin Picquigny, d'autres encore. Et qu'on ne se récrie pas sur leur obscurité ! C'est du premier qu'il est question dans la phrase qu'on a lue plus haut (21) ; le troisième, d'après M. Garnier, avait une telle « connaissance des Livres saints », une « science théologique » si profonde, que l'on trouve « très peu de théologiens scolastiques » à lui comparer ; l'avant-dernier a laissé un Commentaire, qui est « certainement un des meilleurs qu'on ait composés sur Saint Paul ». Nul enfin, « sans contredit », n'égale en utilité le capucin, du moins eu égard aux fidèles et aux pasteurs « qui n'ont pas le temps de faire de trop longues lectures ». Que ceux-ci se procurent donc, non sans doute la *Triplex expositio* (22), qui d'ailleurs est fort rare, mais son *Abrégé* français.

Les autres trouveront aussi une bonne documentation chez l'érudit Tillemont : notamment sur le caractère des Galates, qui « ne prirent jamais l'urbanité des Grecs ». Le P. Lallemant (23) est moins sûr. Non qu'il ne sache « lever très bien [certaines] difficultés » ; mais l'influence du P. Hardouin, son confrère, lui a nui : il a « laissé en litige » le point de savoir s'il est permis de distinguer un Pierre et un Céphas dans l'*Epître aux Galates*, pour l'interpréter plus facilement.

Le faux est pareillement mêlé au vrai dans les écrits du P. Mauduit. Il se trompe lorsqu'il suppose l'existence d'une Epître aux Laodicéens, ou qu'il identifie avec une Eglise la dame Electa de la *Seconde Epître de Jean*. Mais ces erreurs n'empêchent pas ses analyses d'être « excellentes », ne fût-ce que par leur aisance à accorder prestement les termes d'une contradiction apparente. Aussi M. Garnier y fait-il de nombreux emprunts; il y puise même le courage de s'écarter de la Vulgate (24), et il se plaît à voir qu'un verset de la *Seconde aux Corinthiens* devient, entre les mains du P. Mauduit, un des passages « les plus brillants et les plus spirituels de Saint Paul » (25).

Plus rares sont les mentions de Bullet ; il fournit des détails sur le goût des Juifs pour l'interprétation mystique à l'époque de Saint Paul. Dom Calmet lui-même tient relativement peu de place dans le Cours. Auteur d'une Dissertation sur la fin du monde, il est surtout con-

---

(19) « Justiniani » (Réd.).

(20) « Corneille Lapierre » (Réd.).

(21) P. 64 n. 4.

(22) Glaire en indique la date : 1703 (*lib. laud.*, VI, 56).

(23) Auteur des *Réflexions morales sur le N. T.* (1713-1725 d'après Glaire, *ib.*, I, 269).

(24) Cf. *infra* 90 et n. 104.

(25) Il s'agit de *II Cor.*, XI, 21 : ce serait une ironie.

sulté au sujet de l'*Apocalypse*. Il inspire également d'utiles réflexions quand il compare ce qu'étaient Saint Jean ou Saint Pierre avant leur conversion, et ce qu'ils sont devenus ensuite (26).

Enfin le Sulpicien recommande certains Commentaires plus spécialement disciplinaires, tel celui de « M. Habert », sur la *Première à Timothée*, tels aussi les *Discours Synodaux*, où Massillon a développé pour son clergé les derniers chapitres de la *Première Epître de Pierre*. On ose à peine, il est vrai, mêler à tant de médiocrités ce nom célèbre. Un scrupule encore plus justifié a fait omettre jusqu'à présent celui de l'Evêque de Meaux. On ne saurait pourtant se dispenser de dire les services que Bossuet a rendus à M. Garnier.

Il l'a soutenu, non seulement pour caractériser le génie de Saint Paul (27), mais pour présenter sous un bon jour certains épisodes de sa vie, notamment le conflit d'Antioche (28). « S'il fallait donner », avait-il écrit, « la préférence à l'un d'eux, il semble que Saint Pierre qui se corrige est supérieur à Saint Paul qui le reprend » : cette remarque édifiante passe dans le Cours. De même Bossuet éclaire certaines parties de l'œuvre paulinienne : l'hommage, par exemple, que l'*Epître aux Hébreux* rend à J.-C., et dont il observe avec raison que la Bible ne le décerne jamais à une simple créature. Il explique aussi, dans son *Histoire universelle*, l'annonce de la conversion finale des Juifs (29). Enfin ses écrits de polémique ne sont pas moins précieux : ni sa *Défense de la Tradition*, qui vise R. Simon, ni sa controverse avec Fénelon, sur les vertus d'espérance et de charité (30). Le *Commentaire sur l'Apocalypse*, de son côté, et les *Avertissements aux protestants*, aident puissamment à réfuter le sens que les prophéties johanniques ont reçu de ces derniers.

Ainsi le Sulpicien se trouve derechef en présence de la Réforme. N'y a-t-il vu qu'une ennemie, comme cette allusion porterait à le penser ? Si l'on s'en tenait à certains passages, il faudrait répondre affirmativement. En droit, M. Garnier exclut les commentateurs protestants: la liste, explique-t-il, en « serait infinie », et ils « ne sauraient servir de règle à des catholiques ». En fait pourtant, il en cite un assez grand nombre : soit qu'il ait dû prendre en considération l'importance de leurs travaux, soit que des mérites particuliers les aient recommandés auprès de lui.

---

(26) Sur dom Calmet et la Bible de Vence, se reporter à notre *Bibliographie*.

(27) Voir le *Panégyrique de Saint Paul*. Nombreux rapports entre ce texte et la Rédaction de Renan. Cf. *Panég.* : « Il ira en cette Grèce polie... », « avec cette locution rude » (cf. Glaire, *lib. laud.*, VI, 45) ; Réd. : « Il prêcha dans les villes les plus polies et les plus voluptueuses de la Grèce » ; « sa diction est rude ». *Panég.* : « Le nom de J.-C. qu'il a toujours à la bouche » ; Réd. : «J.-C. est le mot favori de Saint Paul ; il le répète presque à chaque phrase », etc. Cf. *infra* 100. Certains de ces traits peuvent être imputés au séminariste, à qui le *Panégyrique* était dès longtemps très familier.

(28) Voir le *Discours sur l'Unité de l'Eglise*, et *infra* Livre second, chapitre V, l'analyse que Renan en fit pour son propre compte.

(29) Cf. respectivement *Hébr.*, I et *Rom.*, XI.

(30) Cette question sera reprise *infra* 280.

Or, rien ne les recommandait autant que d'avoir pris quelquefois le parti de l'Eglise. Ils étaient, en retour, proclamés « les plus éclairés », « les plus habiles de leur communion ». L'espèce d'estime que l'on avait pour Grotius à Saint-Sulpice, vient en grande partie de ce qu'il a combattu contre ses coreligionnaires, en « vengeant la Vulgate » de leurs attaques, et en lavant la papauté de l'injure que leurs interprétations de l'*Apocalypse* lui avaient faite. N'a-t-il pas également joint ses forces à celles de Blondel et de Scaliger pour réfuter Beausobre, qui niait la venue de Saint Pierre à Rome ? Aussi l'auteur du Cours désigne-t-il Grotius comme le « protestant qu'on pourrait peut-être lire avec le plus de fruit, quoiqu'encore avec précaution ». On ne risque rien, par exemple, à lui emprunter son jugement littéraire de l'*Epître aux Romains.*

S'il n'a pas rendu au catholicisme des services de cette nature, si même, on vient de le voir, il le lèse en un point, pourtant le « savant chronologiste » Beausobre n'était pas sans jouir, auprès de M. Garnier, de quelque considération. Il a écrit, sur l'*Epître à Philémon*, cette phrase excellente : « Quand elle ne servirait qu'à nous faire connaître l'admirable caractère de Saint Paul, c'en serait assez pour nous la faire recevoir avec respect ». Le Sulpicien lui savait aussi beaucoup de gré d'avoir expliqué l'emploi d'un Apocryphe, en supposant que l'Apôtre s'en est servi comme d'un argument *ad hominem.*

Toutefois ces emprunts à la Réforme étaient plutôt rares : l'assurance manquait. Même quand M. Garnier rapportait une solution protestante, il ne se jugeait point dispensé de proposer ensuite la réponse « plus convenable des catholiques ». *A fortiori* restait-il en défiance, devant des observations dont la portée n'a pas dû lui échapper entièrement : ainsi ne s'est-il pas prononcé sur l'idée si juste de Beausobre (31), que l'auteur de la *Première aux Thessaloniciens* croyait à l'imminente fin du monde. Enfin, son allié devenait souvent son adversaire : avec Grotius lui-même il se vit obligé d'entrer en contestation sur le θεός de l'*Epître aux Romains* ou sur la personne de Saint Jude (32).

Au reste — ce nom même de Grotius en avertit — il ne bornait pas son horizon à la France : consultant aussi bien un catholique comme Janssens, « professeur de Liége », qu'un théologien anglais comme Lardner (33). A vrai dire, il se préoccupait surtout des publications allemandes. De ce côté, on serait porté à croire (34) qu'il a rencontré

---

(31) Dans ses *Remarques sur Saint Paul.* — Cf. *infra* 320, 326.

(32) Grotius avait souligné le fait que cet écrivain, en tête de son Epître, ne prend pas le titre d'apôtre. Quant à *Rom.*, IX, 5, il s'agissait de savoir si le fameux mot était ou non dans la version syriaque.

(33) L'*Herméneutique sacrée* du premier et *The credibility of the Gospel history* du second sont également mentionnés par l'abbé Glaire, qui estropie d'ailleurs le mot « Gospel » (cf. *lib. laud.*, V, 170 n. 1, où se lit « Gopel »). La traduction latine de l'ouvrage anglais (Brême, 1730) paraît plus familière que l'original à nos apologistes.

(34) Cf. *supra* 15.

moins d'auxiliaires que d'ennemis. Cette vue ne serait pourtant pas tout à fait juste.

Tout d'abord il pouvait exploiter les travaux d'un catholique, « M. Hug » (35). Qu'il s'agisse de l'identification des « faux docteurs » ou de l'origine des Galates (peuplade non point gauloise, selon Hug, mais allemande), il suit ce guide avec assez de confiance. C'est encore d'après lui qu'il dessine les principaux traits du caractère de Saint Paul, et qu'il s'ébahit d'admiration pour l'*Epître aux Hébreux* : « chef-d'œuvre » de l'Apôtre, cet écrit « porte le cachet de la consommation de son talent ».

Cependant il est arrivé à Hug d'adopter telle opinion, comme le système d'Alcazar sur l'*Apocalypse*, qui régnait aussi chez « les protestants d'Allemagne ». Ceux-ci se sont fréquemment écartés de l'orthodoxie, tout en la confirmant sur d'autres points : « aveux » dont le Sulpicien fait son profit.

Il cite rarement Ernesti et Griesbach, bien que le premier soit, à son avis, « un des plus célèbres critiques allemands » : n'a-t-il pas soutenu contre le second l'authenticité du verset si discuté de la *Première Epître de Jean* ? En revanche, Schleusner et surtout Rosenmüller (36) sont mentionnés dans le Cours assez souvent. C'est qu'ils ont fait preuve d'une très grande exactitude à rendre « la propriété des termes » : comprenez qu'ils ont traduit l'un χαρίσματα ἰαμάτων (37), l'autre δυνάμεις ou σύζυγος (38), d'une manière qui laisse croire aux miracles de Corinthe et au célibat de Saint Paul. Rosenmüller n'a pas moins respecté les règles de la syntaxe ; c'est-à-dire qu'il a rattaché à « Christus » le « qui est » de l'*Epître aux Romains* (39). Son interprétation du ps. XCVI en fortifie le sens messianique. Pourquoi, moins bien inspiré, s'est-il trompé sur un verset du ps. CIII ? Pourquoi n'a-t-il pas voulu admettre le péché originel, bien qu'il entendît, dans l'*Epître aux Ephésiens*, le mot φύσις de « l'inclination au mal » (40) ? Pourquoi, enfin, a-t-il soutenu que la connaissance des langues fut acquise par les Corinthiens « naturellement » ?

Cette question des charismes corinthiens amenait M. Garnier à citer un autre Allemand, qui s'est distingué par sa façon de dater la *Seconde à Timothée*. Selon Michaelis, « si la *Première aux Corinthiens* est authentique » — et elle l'est —, « il s'ensuit né-

(35) Cf. sur ce Hug et ses *Gutachten*, notre *Renan et Strasbourg*, 172. La lecture dont parle le correspondant d'E. Reuss a dû avoir lieu seulement en 1844-1845.

(36) Glaire réfère, lui aussi, au *Dictionnaire* de Schleusner (*lib. laud.*, VI, 70 n. 1 ; cf. E. Renan, *Saint Paul*, 347, n. 3). Il précise que les *Scholies* sont de J. G. Rosenmüller pour le N. T., et de son fils pour l'Ancien (*ib.*, I, 442). La Rédaction ne contient ni prénom ni autre distinction ; de même pour Michaelis, qui est en réalité Jean-David M.

(37) « Dona sanationum miraculosarum » (*I Cor.*, XII, 9).

(38) *Ib.*, 10 et *Phil.*, IV, 3 (Σ. voudrait dire « collègue »).

(39) Sur la portée de cette traduction, cf. *infra* 76.

(40) Cf. respectivement *Hébr.*, I, 6 citant *ps.* XCVI, 7 ; *ib.*, 7 citant *ps.* CIII, 4, qui aurait trait, selon Rosenmüller, aux vents et non aux anges (cf. *infra* 322 n. 10) ; *Eph.*, II, 3.

cessairement que tous ces dons que Saint Paul mentionne... ont dû réellement exister dans l'église de Corinthe ». « Judicieuse observation » !

Ainsi les chapitres XII et suivants de cet écrit occupaient beaucoup le Sulpicien. Il faut, semble-t-il, en voir la raison dans une opinion d'Eichhorn. Ce protestant, l'un des plus modernes et le plus radical que M. Garnier ait nommés, avait brossé d'après ces chapitres un étrange tableau. A l'en croire, l'Eglise de Corinthe était « semblable à une assemblée de quakers, de maniaques ou de fanatiques ». S'il affecte de rapporter cette idée sur un ton désinvolte et sarcastique, l'auteur du Cours se garde d'indiquer le titre de l'ouvrage où elle était exprimée (41), et d'en exposer les autres négations. Il s'emploie aussi à voiler les pages dirigées contre l'inspiration divine de l'*Apocalypse* . Eichhorn, dit-il seulement, « n'envisage Saint Jean que comme poète » (42). Cette présentation lui permet d'oublier le rationaliste au profit du critique littéraire, et d'emprunter à celui-ci quelques observations sur les beautés de l'Ecriture. Il loue donc, d'après l'auteur de l'*Einleitung*, la régularité du « drame » johannique, où « les événements se suivent dans un ordre si parfait », et ses images, qui « n'excèdent pas le génie de la poésie orientale ». Le même guide le conduit à travers l'*Epître aux Ephésiens*, si riche en synonymes, et en figures si fortes et si élevées.

A voir M. Garnier requérir ainsi l'aide d'un allié des plus suspects, on se demande s'il n'aurait pas pu se secourir davantage lui-même. A-t-il à ce point disparu derrière les commentateurs qu'il consultait ? Qu'il y ait eu des sujets où la doctrine fixée s'opposait à ce qu'il fît montre d'originalité, nous le comprenons. Mais n'a-t-il pas déployé plus d'initiative dans les matières indifférentes ?

A peine : il s'y est maintenu dans le rôle du plus effacé des compilateurs. Si la modestie, cette vertu que Renan dit avoir apprise de ses maîtres (43), a jamais été mise en pratique à Saint-Sulpice, c'est bien par l'auteur de ce Cours. En quelle considération ne tient-il pas ces « habiles interprètes », ces « savants », ces « critiques célèbres » ! Comment oserait-il se mêler à eux ? Le bon sens et la prudence s'accordent à l'en détourner. Car enfin, devant la « variété prodigieuse des explications » qu'a suscitées un écrit comme l'*Apocalypse*, on sent l'inconvenance qu'il y aurait à en proposer encore une. « Les plus puissants génies », d'ailleurs, ne se sont-ils pas « brisés sur ces écueils » ? On risquerait un pareil destin, même en des cas moins périlleux, si l'on avait la « témérité » d'avancer une hypothèse nouvelle.

Laissant donc à d'autres cette hardiesse inconsidérée, M. Garnier borne presque son devoir à être un rapporteur fidèle, et même il y prend son plaisir. Il faut que la foule des commentateurs soit bien

(41) *Einleitung in das Neue Testament.*
(42) Glaire était plus explicite (*lib. laud.*, VI, 379).
(43) *Souv. d'Enf. et de Jeun.*, 306.

grande, pour qu'il renvoie à une *Synopse des Critiques* (44). En général, plus abondante est la littérature qu'a provoquée tel passage, et plus il est satisfait, plus il pense avoir de ressources contre le mécréant. C'est dire qu'il aime les endroits difficiles : moins certes pour exercer sa pénétration que pour se livrer, non sans une légère pédanterie, à des constatations déclamatoires. Un verset de l'*Epître aux Hébreux* (45) offre une « difficulté célèbre en tous les temps ». Et que dire de l'*Apocalypse* ! « Tous les interprètes avouent que c'est le livre le plus difficile de toute l'Ecriture Sainte. Le P. Salmeron compare son interprétation à la quadrature du cercle... Tel autre la compare à une mer fameuse par ses tempêtes... Alcazar, qui l'avait étudiée pendant vingt ans, convient de sa profonde obscurité ».

Parmi les opinions qu'il relate, toutefois, l'auteur du Cours ne demeure pas sans choisir. Seulement, ici encore, il se détermine sur des raisons qui ne sont pas principalement critiques. Sans doute on peut s'y tromper, en le voyant concéder un point, si « les meilleurs interprètes » lui en donnent l'exemple. Mais son jugement n'est qualitatif qu'en apparence. En fait, les commentateurs catholiques une fois énumérés, c'est bien rare s'il ne tient pas pour « la plus vraisemblable » l'opinion « du plus grand nombre ». La question se résout donc à la majorité des voix (46). M. Garnier n'eût été embarrassé que si une solution extrême s'était trouvée la plus commune ; car il avait aussi pour principe que « le plus sage » est d'adopter « le sentiment mitoyen ». Mais ce cas troublant ne se rencontrait pas, ne pouvait pas se rencontrer dans la réalité.

En somme, rien de plus aisé que des arbitrages ainsi conçus. Malheureusement la tâche du Sulpicien ne s'y réduisait pas. On s'en est déjà rendu compte en voyant les discriminations qu'il a dû opérer parmi les commentaires. Le souci permanent de l'orthodoxie l'a forcé à faire, au milieu même de ses compilations, acte de controversiste. Et les polémiques qu'il a eu à soutenir ont été plus graves qu'on ne se le représenterait d'après ce qui en a été dit jusqu'ici. Pour elles, des aperçus ne suffisent pas ; il convient d'en offrir un tableau étendu.

II

De ces discussions, les unes concernaient le texte même de l'Ecriture, son autorité et la manière de la traduire ; les autres, le système théorique et pratique que l'Eglise a édifié sur cette base divine.

Il n'y aurait guère à parler des premières, si l'on en croyait M. Garnier, lorsqu'il déclare que « les plus grands adversaires de l'authenticité des autres parties des Livres saints n'ont osé attaquer celle des écrits de Saint Paul ». Mais cette assertion rassurante est plus

(44) C'est ce qu'il fait à propos de *Jacq.*, IV, 5.

(45) VI, 4.

(46) Cf. déjà *supra* 60-61, sur l'utilisation des Pères, et *infra* 81 et 88 et n. 95.

d'une fois démentie. Non seulement des modernes ont refusé, par exemple, de voir en Saint Paul l'auteur de l'*Epître aux Hébreux* (47), mais l'Eglise latine elle aussi, dans ses débuts, a beaucoup douté d'une telle attribution. De même les Pastorales ont été rejetées par Basilide et Marcion ; celui-ci n'a gardé dix Epîtres qu'en leur faisant subir des retranchements. Enfin, Ebionites et Cérinthiens ont nié l'inspiration de ces écrits.

A ces adversaires s'est jointe la critique allemande. Plusieurs protestants d'outre-Rhin, à leur tour, se sont prononcés contre l'authenticité de l'*Epître aux Hébreux*. Le Sulpicien ne s'explique pas davantage, et il ne nomme personne, ni Semler ni Michaelis. Il ne désigne pas plus précisément ceux qui amputent du verset contesté la *Première Epître de Jean* : « la plupart des critiques allemands », se borne-t-il à dire, ont ainsi procédé.

Ce vague n'est pas sans surprendre, surtout si l'on songe qu'en 1844 Christian Baur, alors quinquagénaire, avait ruiné dès longtemps l'authenticité des Pastorales (48). L'année suivante, il allait publier à Stuttgart son *Paulus der Apostel Jesu Christi*. Mais qui sait à quelle date on eut à Saint-Sulpice une connaissance directe de ces travaux ?

Même la méthode des protestants modérés ne paraît guère avoir été définie par M. Garnier. A un moment, il est décidé, dirait-on, à greffer sur l'étude du vocabulaire paulinien un exposé des « règles herméneutiques » suivies par eux « dans l'interprétation du N. T. ». Mais il tourne court dès le départ. Ces faux principes, assure-t-il, ne sont guère différents de ceux de Grotius, « dont R. Simon ne s'est pas éloigné ». Voyez donc la réfutation que Bossuet en a faite : elle suffit.

Ainsi présentée, la critique allemande ne pouvait guère alarmer les séminaristes. Non que, sur sa tendance générale tout au moins, l'élève de M. Le Hir risquât de se tromper. L'auteur du Cours, il est vrai, ne disait jamais *ex professo* que l'orthodoxie avait en elle une ennemie. Mais à la manière dont il soulignait qu'une opinion catholique était partagée « même par les critiques allemands », un esprit attentif était suffisamment éclairé. Pour le reste, la force corrosive de la pensée germanique n'était pas à craindre. Au lieu de s'offrir à la suite, comme ici, les négations étaient dispersées, à demi cachées par les réfutations, noyées au milieu des considérations favorables à la bonne cause, et dont certaines étaient empruntées aux Allemands eux-mêmes. Il n'en fallait pas plus pour neutraliser l'effet des thèses dangereuses.

Peut-être, cependant, un point fit-il exception, un point qu'on a dû déjà mettre en relief. Pourquoi les chapitres XII-XIV de la *Première aux Corinthiens* ont-ils été « depuis cinquante ans l'objet de tant de disputes » ? C'est qu'ils battaient en brèche, selon M. Garnier, le sys-

(47) Cf. *supra* 67.

(48) Dans son ouvrage *Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus kritisch-untersucht*, Stuttgart et Tübingen, 1835.

tème des « naturalistes allemands ». Ceux-ci ne veulent pas entendre parler de miracles, et dans ce cas encore moins qu'ailleurs. Ils estiment, en effet, injurieux pour l'« esprit d'ordre et de sagesse », de lui imputer des charismes si tumultueux. Ainsi leur négation s'inspire de la notion élevée qu'ils ont du Saint-Esprit : bien entendu le Sulpicien ne fait pas cette remarque, ayant, au surplus, peu à dire de ces adversaires. S'il nomme, en un autre endroit, les « naturalistes », s'il les rapproche des « rationalistes », c'est sans indiquer leur nationalité, et sur des questions plus dogmatiques que critiques ou philosophiques. Les uns et les autres, explique-t-il, ont beaucoup peiné pour « se délivrer » d'un verset de l'*Epître aux Romains* (49), relatif au péché d'origine. Les seconds, s'appuyant sur l'autorité d'Erasme, refusent de l'appliquer aux enfants. Ils ont tous des affinités avec les Sociniens.

Ce jugement prononcé, l'auteur du Cours se sent, dirait-on, plus à l'aise. Un tel rapprochement, en effet, va lui permettre de lutter sur un sol plus ferme, avec des armes éprouvées, et contre des adversaires bien connus : les « hérétiques » de toutes sortes, que l'œuvre de Saint Paul a suscités.

D'où sont venues tant d'erreurs ? N'est-ce pas pour une grande part que les écrits en question, trop explicites ou pas assez, ne disent point toujours ce que l'Eglise y a vu ? De cette raison, M. Garnier ne paraît pas s'être douté, bien qu'il s'arrête, par exemple, aux passages de l'*Epître aux Hébreux* qui sembleraient — d'où la répugnance des Latins à l'attribuer à Saint Paul — « favoriser les Novatiens » (50). D'après lui, les hérésies s'expliquent par la malice ou la faiblesse des hommes : ils n'ont pu s'égaler à l'importance, à la profondeur, à la délicatesse des sujets que l'Apôtre a traités, comme la grâce, la justice, le salut, etc... Saint Paul est si loin d'être responsable de ces aberrations, qu'il les a réfutées d'avance, grâce à une « inspiration spéciale » ; et non seulement celles qui se sont produites, mais toutes celles qui éclateront « jusqu'à la fin des siècles ».

Cette réfutation est « invincible ». Toujours sensible à l'apparence de la vigueur dialectique, Renan a transcrit de confiance les noms des légions vaincues par l'Apôtre, depuis les Gnostiques jusqu'aux Réformés et à ces Jansénistes (51) qui « se vantent » de suivre sa doctrine. Il n'oublie ni les Sabelliens, ni les Ariens, ni les Macédoniens, ni les Nestoriens, ni les Eutychiens, ni les Pélagiens... Cette nomenclature fait un tel effet de masse qu'on ne songerait pas d'abord à distinguer les

(49) V, 12.

(50) On veut parler de la doctrine des péchés irrémissibles, qui s'étalerait dans *Hébr.*, VI, 4, ainsi que dans *I Jean*, V, 16.

(51) Jansénius a, comme Calvin, outré la doctrine paulinienne de la grâce. L'on était, à Saint-Sulpice, si hostile à ce penseur et à son école, qu'on en venait à se demander, dans l'examen de l'*Apocalypse*, si le sixième âge des épreuves, selon tel système, ne correspondrait pas à l'hérésie janséniste (Cf. *infra* 529).

hérésies les plus graves. Cependant, l'auteur du Cours ayant surtout pris à partie Arius, Pélage et Socin, et les protestants, nous considérerons plus spécialement avec lui ces quatre sortes d'adversaires.

Le premier se voyait reprocher ses fausses idées sur la nature du Christ, dont il a fait une « sorte de Dieu inférieur, non consubstantiel au Père ». Voilà ce qu'Arius et sa secte ont avancé, en dépit de l'*Epître aux Colossiens*, qui les réfute en un endroit, et de l'*Epître aux Romains*, dont ils « énervent » un passage décisif « par de vaines subtilités » (52). Socin, que M. Garnier prend, semble-t-il, pour un hérésiarque des tout premiers siècles, Socin est allé plus loin. Jésus, à l'en croire, n'aurait été qu'un pur homme, il n'aurait point préexisté à sa conception. Le texte si contesté de l'*Epître aux Philippiens*, où l'Apôtre propose à l'imitation l'humilité du Christ (53), devrait s'entendre en ce sens que Jésus n'a pas voulu s'égaler à Dieu ; la « forme divine » ne serait qu'une apparence extérieure. Quant aux versets également discutés de l'*Epître aux Romains* (54) et de la *Première de Jean*, le relatif et le démonstratif litigieux s'y rapporteraient uniquement à Dieu le Père. Enfin, et c'est là « l'objection la plus forte », « les plus anciens Pères n'ont pas voulu donner au Fils l'appellation de *Deus super omnia*, pensant qu'elle convenait au Père seul comme principe de tout et même des deux autres personnes ». — A ces assertions, le Sulpicien oppose, soit une interprétation différente des morceaux allégués, soit d'autres textes qu'il estime péremptoires : tels, par exemple, un passage de l'*Epître aux Colossiens* (55), et le dernier chapitre de l'*Epître aux Hébreux*. Si les sociniens disaient vrai, cette fin et son « magnifique langage » ne seraient qu'« un piège tendu aux hommes pour les induire en erreur ».

Ces hérétiques comprenaient encore à faux un verset que Pélage, lui aussi, a détourné de sa véritable signification. Avec ce nouvel adversaire, la discussion change de sujet : il s'agit, non plus de la divinité du Christ, mais de la réalité du péché originel. Ce dogme paraît ne plus reposer sur rien, depuis que le sophiste interprète s'est évertué à vider les textes probants de leur contenu. Au lieu de « *in quo* omnes peccaverunt », il a traduit « eo quod » ; dans la phrase « eramus *natura* filii irae », il remplaça le second mot par « vere » (56). Enfin il tira, comme Jovinien, de la *Première de Jean* (57) cette conclusion, que « le juste peut être sans péché ». De pareilles audaces provoquèrent l'animadversion de Saint Augustin, puis celle d'autres Pères et des Conciles. A

(52) Cf. respectivement *Col.*, II, 9 et *Rom.*, IX, 5.

(53) II, 6.

(54) C'est celui-là même qu'on a eu en vue tout à l'heure (cf. *supra* 71 et n. 39) : « ... est Christus..., *qui* est super omnia Deus benedictus in saecula ». Cf. *I Jean*, V, 20 : « ... ut cognoscamus... Deum, et simus in... Filio ejus. Hic est verus Deus... ».

(55) I, 17.

(56) Cf. respectivement *Rom.*, V, 12 (grec : ἐφ' ᾧ) et *Eph.*, II, 3 (grec : φύσει).

(57) III, 6.

son tour, M. Garnier ne les ménage pas : elles lui donnent lieu d'exalter une nouvelle fois la prescience de l'Apôtre, qui, pour les prévenir, a justement insisté sur « la corruption de la nature, la nécessité et la gratuité de la grâce », etc.

Cette doctrine elle-même, il est vrai, a été mal comprise par les protestants. Non que tous en aient tiré les conclusions extrêmes. Tant de variété s'est fait jour au sein de la Réforme qu'on y trouve, à côté de Calvin, « plusieurs critiques » aussi peu portés que Pélage à fonder sur le verset de l'*Epître aux Romains* le péché originel. Néanmoins c'est bien au théologien de Genève que le Sulpicien s'attaque surtout. Il lui reproche d'avoir détruit le libre arbitre par sa théorie de la grâce irrésistible, et imputé à Dieu, en confondant cause efficiente et cause permissive, la responsabilité du péché des créatures et de leur damnation (58).

Comment, dès lors, Calvin ne se serait-il pas trompé sur les conditions du salut ? La *Première de Jean* n'autorise absolument pas sa conception de la justice inamissible (59), et quant à soutenir en conséquence « l'inutilité des œuvres à ceux qui sont une fois justifiés », c'est contre quoi M. Garnier se déclare d'autant plus nettement qu'il a sous la main un texte propre, pense-t-il, à jeter le désarroi chez l'adversaire : le verset 14 du chapitre II de l'*Epître de Jacques*. Luther et les Calvinistes en ont bien senti la portée ; aussi l'un a-t-il rejeté l'Epître, tandis que les autres se sont efforcés, mais en vain, de concilier le passage avec leur thèse.

Jurieu n'a pas mieux réussi à asseoir sur la *Première aux Corinthiens* (60) son système des points dits *fondamentaux*, parce qu'il suffirait de les garder pour être sauvé. Le passage qu'il allègue comporte tout aussi peu un pareil sens, que l'*Epître aux Hébreux* ou l'*Epître de Jacques* contiennent les notions que d'aucuns ont prétendu y puiser relativement à la foi. L'on n'a le droit ni de réduire cette vertu à n'être que la confiance en Dieu, ni d'estimer qu'il faut « prier avec une foi spéciale et une confiance assurée que l'on sera exaucé » (61). L'Eglise a justement condamné cette dernière erreur.

Elle a dû aussi protéger sa théorie des Sacrements contre les conclusions que les protestants tiraient de leurs faux principes. Le Baptême, par exemple, ne serait plus nécessaire, s'il résultait de la *Première aux Corinthiens* (62), comme Calvin et Bèze l'ont soutenu, que nos parents nous communiquent la justice. D'autres discussions se sont élevées à propos du Mariage et de l'Eucharistie, et même elles ont

---

(58) Cf. supra 46-47.

(59) Il s'agit de *I Jean*, II, 19, qui ne signifie pas davantage ce que Jean Hus y a vu, à savoir que seuls sont sauvés les prédestinés. Cf. aussi *ib.*, III, 6.

(60) III, 12 *sq.*

(61) Les textes que Calvin et quelques autres ont produits à l'appui de ces opinions sont *Hébr.*, XI, et *Jacq.*, I, 6.

(62) VII, 14.

pris, sur ce dernier point, une acuité singulière, en s'étendant à certaines parties du culte catholique.

L'occasion en a été l'explication de l'*Apocalypse*. Certains protestants ont osé identifier la Babylone maudite avec la Rome chrétienne, mais « corrompue et devenue comme païenne ». La femme vêtue de pourpre serait l'Eglise romaine ; l'Antechrist, le pape. M. Garnier ne taisait pas ces injures : à l'en croire, elles n'avaient d'autre prétexte que le dogme de la présence réelle, et le culte des images et des saints. Or, assurait-il, « cela n'était pas particulier à la seule Eglise romaine, mais à [*sic*] toutes les Eglises depuis le IV^e^ siècle. Donc depuis ce temps l'Antechrist règne partout, ce qui est horrible à penser ». On imagine, devant ce demi-badinage, les sourires complices de l'auditoire; ils durent recommencer peu après, à propos des prédictions de Jurieu : cette Rome chrétienne dont il avait cru la ruine imminente, était toujours debout.

Le professeur examinait avec plus de sérieux une objection assez délicate qu'on a tirée, contre la sainte Messe, du chapitre X de l'*Epître aux Hébreux*. Cette cérémonie tombe-t-elle sous le coup des déclarations de l'Apôtre touchant les pénitences qui sont inefficaces puisqu'on les renouvelle ? Il n'est pas nécessaire de répondre nettement à cette question. L'essentiel, en effet, est de légitimer la réitération de la messe. Or, qu'on lui reconnaisse ou non le caractère sacrificiel, de toute façon elle est « latreutique, impétratoire, eucharistique » : et à ces divers titres elle doit être répétée. Comment, d'ailleurs, Saint Paul n'eût-il pas vu d'un bon œil une coutume que l'Eglise a sanctionnée ?

Cette réflexion montre le point sur lequel les deux confessions s'opposent principalement : l'autorité de l'Eglise. Si les protestants attaquent ses dogmes et ses pratiques, c'est qu'ils ne croient pas à sa mission enseignante : leur théorie de l' « inspiration particulière » est donc la vraie cause de leur révolte. Et c'est pourquoi le Sulpicien soulignait avec tant d'insistance qu'aucun texte paulinien ne favorise cette pernicieuse erreur. Ni dans la *Première aux Corinthiens*, ni dans l'*Epître aux Hébreux*, l'Apôtre n'a jamais déclaré que « sous l'Evangile chacun doit seulement suivre le mouvement de l'Esprit-Saint qui l'enseigne ». Mais Saint Jean n'a-t-il pas l'air, en un endroit de sa première Epître, de dire que les fidèles n'ont besoin d'être instruits par personne, l'onction intérieure suffisant à leur apprendre toute vérité ? N'est-ce pas autoriser — et manifestement — l'inspiration particulière (63) ?

Il est peu d'objections qui aient autant embarrassé M. Garnier. Admettre une pareille conséquence, il ne le pouvait absolument pas. C'eût été aussi dangereux que de mal comprendre le fameux passage sur l' « homme spirituel » (64) : dans les deux cas, l'erreur donne gain de cause aux « méthodistes », aux « illuminés », aux « fanatiques ». D'un autre côté, le verset de Saint Jean est très spécieux. Que faire ?

---

(63) Cf. respectivement *I Cor.*, II, 15 ; *Hébr.*, VIII, 11 ; *I Jean*, II, 27.

(64) *I Cor., loc cit.* : « Sipiritualis [homo] judicat omnia ; et ipse a nomine judicatur ».

Suivre les apologistes, qui ont dès longtemps avisé, dans la *Seconde Epître de Pierre*, un verset (le 16e du chapitre III) propre à rétablir la situation. On y lit, en effet, que « l'Ecriture contient des endroits difficiles, et que les ignorants peuvent facilement détourner à leur perte ». Aussi bien est-ce là une « vérité de fait et d'évidence » ! Il en résulte, de toute manière, qu'« il est faux que nous n'ayons pas besoin d'un guide dans l'interprétation de l'Ecriture ».

A supposer que cette démonstration convainque l'adversaire, il reste encore plus d'un sujet de désaccord; ne serait-ce que pour choisir ce guide indispensable. On sait quelle est, aux yeux des catholiques, l'autorité patristique. Or les protestants la récusent en matière d'exégèse : les Pères, affirment-ils, se sont mépris, « même les plus anciens et les plus savants », « sur le sens des mots employés par les apôtres ». Ne leur en faisons pas grief, car ils étaient destitués des « secours herméneutiques » nécessaires. Mais ne prenons plus les « monstres d'erreur » qu'ils ont « enfantés » pour la « pure doctrine » de Saint Paul.. Cette violence n'a pas suscité de la part du Sulpicien la réaction énergique à laquelle on se serait attendu. Il s'est borné à cette réponse : un grand nombre de Pères n'ont pas pu ne pas comprendre les Epîtres dont ils parlaient la langue. Tous auront profité d'une tradition précieuse : ceux, en effet, qui avaient reçu les Epîtres ne s'étaient pas trompés sur leur sens, et les Doctes ont dû transmettre aux Pères leurs éclaircissements.

Ayant, sur ce point comme sur les autres, donné raison à l'Eglise contre les hérétiques, l'auteur du Cours pensait à la préserver d'un dernier danger : celui de perdre le bénéfice de ses victoires, en accueillant bénévolement ses adversaires et les schismatiques. A cette insidieuse demande des « tolérants » et des « latitudinaires », M. Garnier opposait la définition de la véritable Eglise, qu'on trouve dans l'*Epître aux Ephésiens* : « précieux passage », soulignait-il, et « dont les controversistes ont tiré tant d'avantages contre les protestants » (65).

L'en croira-t-on sur parole ? C'est douteux. Peut-être, dans son optimisme, a-t-il visé ce résultat. Et de fait, à son air si assuré, si martial, on dirait qu'il domine d'un poste élevé la bataille : sous ses yeux l'ennemi se replie de point en point, « vaincu par la force » de la vérité, « accablé » par les déclarations de l'Apôtre, acculé aux « aveux ».

Certes, un arbitre impartial décrirait autrement la scène. Mais la persuasion dont M. Garnier était animé n'aura pas été sans effet sur le ton qu'il a gardé presque toujours. Les cas sont rares, où il se soit permis des expressions un peu vives : le succès autorisait sa modération naturelle. Sans doute, il stigmatise, à l'occasion, l'« impudence » des protestants, la « mauvaise foi » des sociniens. Sans doute, il appelle « docteurs de pestilence » ceux qui n'évangélisaient pas comme

(65) Il s'agit du ch. IV de cette Epître.

Saint Paul; et l'épithète de « chiens » ne lui paraît pas « trop forte » pour qualifier les faux prophètes (66). Mais, ailleurs, il en appelle doucement au bon sens du contradicteur; il lui représente « qu'il n'est pas raisonnable » de nier telle proposition, etc... Même si Renan a, en les rédigeant, édulcoré certaines de ses Notes, l'impression d'ensemble n'en demeure pas moins que M. Garnier a porté dans la controverse une estimable candeur.

III

On retrouve la marque de cet esprit, probe mais un peu court, si l'on examine, abstraction faite de ses alliés ou de ses adversaires, les idées du Sulpicien sur certaines questions qu'on a déjà touchées en Théologie.

C'est qu'en effet, on l'a dit, l'Ecriture Sainte est un « accessoire » de cette science (67). De là ce qu'il y a de scolastique encore dans l'exposé de M. Garnier. Tel problème y est posé par un « on demande » : on demande ce que signifient ces paroles, ou si ce verset établit la divinité de J.-C., etc... Les objections y sont ainsi introduites et réfutées : « Mais, dit-on », « Nous répondrons » ; en face de plusieurs difficultés, l'auteur du Cours procède comme le Philosophe de Lyon : « Respondeo ad primum », etc...

Cette forme convient à la nature du fond. On recueillerait facilement, à travers ces Cahiers, de quoi enrichir le *Traité de la Religion* et les *Prolégomènes*. M. Garnier, en effet, y développe trois notions étroitement solidaires : l'authenticité, l'inspiration et la véracité des écrits apostoliques (68).

Que ceux-ci soient bien « l'ouvrage de ceux à qui les titres les attribuent », l'orthodoxe n'a pas le droit d'en douter (69), notamment quant à l'*Apocalypse* : une « décision formelle de l'Eglise » l'a attribuée à l'apôtre évangéliste Saint Jean. Faut-il pourtant aller jusqu'à dire que l'authenticité d'une Epître comme celle aux Hébreux soit un « point de foi » ? Les Théologiens se sont divisés à ce sujet. Sixte de Sienne et quelques autres tiennent pour l'affirmative. Le Sulpicien se range plutôt à l'avis de Melchior Canus et d'Estius : « Bien qu'il y eût de la témérité à... nier [cette authenticité], on ne serait pas pour cela proprement hérétique ». A supposer, en effet, que cette Epître ne fût pas de Saint Paul, il ne s'ensuivrait pas de là qu'on dût la rejeter du canon. Or l'essentiel est de l'y maintenir. Même préoccupation pour l'*Epître de Saint Jude* : sa canonicité importe par-dessus tout (70).

---

(66) Cf. *Phil.*, III, 2.

(67) Cf. *supra* 21.

(68) Cf. *supra* 30 et 36-37.

(69) Cf. *Souv. d'Enf. et de Jeun.*, 258.

(70) La raison en est que l'Eglise garantit l'inspiration des livres canoniques ; ce qui suffit.

Au reste, la position de M. Garnier dans ce débat ne signifiait point qu'il eût, personnellement, le moindre doute sur l'authenticité de l'écrit contesté. On s'en aperçoit quand, les points de droit établis, il passe à la preuve des faits. Il commence par se débarrasser des objections avec désinvolture. D'après lui, celles des premiers hérétiques n'ont aucune valeur ; qu'ils aient nié l'authenticité des Epîtres ou leur inspiration, c'est l'intérêt personnel qui a dicté leur opinion : ils rejetaient les textes où ils « voyaient trop ouvertement la condamnation des erreurs de leur secte ». Il ne servirait à rien non plus de prétendre qu'une Epître n'est pas de Saint Paul, parce qu'elle combat une erreur qui n'existait pas de son temps (71). Si l'on devait prendre au sérieux une difficulté, ce ne pourrait guère être que l'histoire des « contradictions » de l'Eglise latine au sujet de l'*Epître aux Hébreux*. Encore l'auteur du Cours ne les juge-t-il pas fondées : il se félicite au contraire qu'elles aient « bientôt disparu grâce au consentement des autres Eglises ».

Bref, il ne fait aucune concession, car les Epîtres de Saint Paul, il en est convaincu, « réunissent tous les signes d'authenticité que la critique la plus sévère peut désirer ». Signes externes, c'est le prix extrême qu'y ont attaché les Eglises; signes internes, leur conformité au caractère et à l'époque de leur auteur. Cette vérité s'induit aussi du fait que « les critiques ont facilement discerné les Epîtres apocryphes », parmi lesquelles M. Garnier range la correspondance de Saint Paul et de Sénèque.

La façon dont il détermine les signes appellerait plus d'une remarque. C'est là, en effet, une tâche délicate. En matière d'authenticité, plusieurs Pères se sont trompés, jusqu'à attribuer à Hénoch le Livre qui porte son nom. On ne le celait pas aux séminaristes. Mais à cette occasion, on leur recommandait à nouveau d'embrasser l'avis de la masse : celui, par exemple, des quatre cents évêques qui ont cité le verset discuté de la *Première de Jean*. Quant à la critique interne, elle offre un piège dont on n'avait pas, à Saint-Sulpice, la moindre idée ; aussi l'on y tombait. Pour montrer l'accord d'un écrit avec un temps, on reconstituait ce temps à l'aide de traits pris à peu près tous à cet écrit. On n'hésitait même pas à faire, pensait-on, d'une pierre deux coups. Voici une *Epître aux Thessaloniciens*, dont le contenu correspond à ce que les *Actes* racontent sur la mission de Saint Paul dans leur ville. Eh bien ! cette concordance établit à la fois l'authenticité des *Actes* et celle de l'Epître.

Si incorrecte que soit cette argumentation, elle représente pourtant un instrument délié, à côté des raisonnements favoris de M. Garnier. Pourquoi les Epîtres sont-elles l'œuvre des Apôtres qui passent pour les avoir écrites ? C'est avant tout, selon lui, qu'il est impossible de prétendre qu'elles aient été « supposées ». Une telle hypothèse se réfute

---

(71) Voir en effet *supra* 75. En outre il n'est pas toujours facile de reconnaître l'erreur dont il s'agit : l'*Epître aux Ephésiens*, par exemple, peut avoir en vue non les Gnostiques, mais les Mages.

par l'absurde, dût-on — et c'était le cas — n'en pas formuler clairement les modalités. Comment, demandera-t-on, « les Eglises se seraient-elles accordées à reconnaître des lettres qui ne leur eussent pas été adressées » ? Ou comment « auraient-elles cru recevoir de Saint Paul des lettres fausses » ? Il eût été trop facile de relever « un si grossier mensonge », de dévoiler « l'imposture ». De même, il faut « mettre en principe que l'*Apocalypse* n'a pas été écrite par un imposteur, puisque nul ne l'a prétendu ». Enfin, dire que l'*Epître de Jude* n'est pas authentique, c'est l'imputer à un « faussaire », vu que l'auteur se donne pour l'apôtre (72). Or « comment toute l'antiquité aurait-elle reçu la lettre d'un faussaire comme inspirée ? » etc..

Voilà de ces questions qui, dans la pensée de M. Garnier, devaient laisser l'adversaire pantois. Aussi sentait-il croître son intrépidité d'apologiste : en quatre lignes, et sous le couvert de Bossuet, il se faisait fort d'établir sur l'authenticité des Epîtres pauliniennes celle des autres livres du N. T.

Ce qui prouve le prix qu'il attachait à des tentatives de cette sorte, c'est qu'il essayait de confirmer par un procédé pareil l'inspiration des prophètes, et celle même de toute l'Ecriture. Il utilisait à cet effet un passage de la *Seconde Epître de Pierre*, et un verset de la *Seconde à Timothée* (73). Ce dernier texte applique à la totalité des Saintes Lettres l'épithète de θεόπνευστος. Or « une simple assistance ne suffit pas pour l'énergie de cette expression. Il faut une inspiration réelle qui meuve la volonté de l'écrivain et dirige sa plume ».

Par conséquent ceux-là se sont trompés qui, dès le temps de Saint Jérôme, ont refusé de considérer comme inspiré le Billet à Philémon, sous le prétexte que le ton en est trop familier. En réalité ces exhortations ne sont pas plus indignes de l'Esprit que les développements d'histoire, etc..., que l'on trouve aussi dans la Bible. Allons plus loin : l'écrivain sacré a été inspiré non seulement pour ce qu'il a dit, mais pour ce qu'il a tu : son silence a « sa raison » comme son langage. Et s'il ne la fait pas connaître, un autre, parfois, nous renseigne. Ainsi au ch. VII de l'*Epître aux Hébreux*, Saint Paul dit pourquoi l'A. T. est si peu explicite, au sujet de la personne de Melchisédech ; et « il faut croire l'Apôtre, puisqu'il est inspiré lui-même ».

Ce n'est pas la seule façon dont le N. T. complète l'Ancien. Saint Pierre, dans sa première Epître, parle des incrédules du temps de Noé, qui sont venus à résipiscence (74). Or on chercherait vainement chez Moïse la mention de cet incident. Il n'en est pas moins certain, le texte apostolique « suffisant pour nous l'apprendre ». Mais encore, comment l'apôtre en a-t-il été informé ? D'autre part, voici des cas où Saint Paul, Saint Jude paraissent bien avoir puisé dans un Apocryphe : n'y a-t-il pas là de quoi les discréditer un peu ? — Tout d'abord, il n'est

(72) La suscription n'est pas si explicite ; cf. *supra* 70 n. 32.
(73) Cf. respectivement *II Pierre*, I, 20-21 et *II Tim.*, III, 16.
(74) III, 19-20.

pas sûr que la source soit ce que vous dites : peut-être s'agit-il de faits connus par une tradition orale. Admettons pourtant que les auteurs des Epîtres aient utilisé un Apocryphe : la thèse de leur inspiration n'en est point menacée. Au contraire, c'est grâce aux lumières surnaturelles, qu'ils ont pu discerner le vrai dans ces écrits mêlés.

Ce flambeau les éclairait aussi quand ils ont interprété l'A. T. Est-ce à dire toutefois qu'ils aient toujours cité la Bible juive dans le sens « littéral » que ses auteurs avaient en vue ? M. Garnier se posait la question à propos de Saint Paul, et il n'osait y répondre affirmativement. C'eût été, il en avait le sentiment, « exposer gratuitement l'inspiration de l'Apôtre aux railleries des Juifs et aux sarcasmes méprisants de l'incrédule ». Non, les textes cités par Saint Paul sont loin d'avoir toujours, dans l'original, la signification propre qu'il leur attribue. Mais il n'importe. Le Saint-Esprit aura pensé, pour tel passage, aux « deux sens, littéral et mystique », et il aura « inspiré à Saint Paul de se servir du second »; ailleurs encore, il l'aura « engagé à prendre un sens figuratif ». Loin donc qu'on ait à critiquer l'emploi que Saint Paul a fait de l'A. T., il faut le remercier d'avoir enrichi notre trésor. Avant que son stylet, conduit par Dieu, nous en ait garanti l'existence, nous ne connaissions pas les sens allégoriques dont cette partie de la Bible est susceptible.

Ainsi, non plus que les autres apôtres, il ne s'est trompé, et il ne nous a trompés. Quand même on laisserait de côté son inspiration, on serait forcé d'admettre qu'humainement parlant il a été le plus véridique des écrivains. Sa conduite n'est pas moins probante à cet égard que le caractère de ses Epîtres, au ton si simple et si candide. Tout à l'heure, on les déclarait authentiques, parce que la fraude n'eût pas trouvé de dupes. Ajoutons ici qu'elle n'a pu avoir un auteur. Celui qui les a écrites n'était pas plus un imposteur que l'*Apocalypse*, « si admirable, si pleine de piété », n'est l'œuvre d'un « faussaire ». Ne pas voir cela, c'est « avoir perdu tout sentiment du vrai ».

Il ne serait pas plus raisonnable de penser que Saint Paul ait menti dans ce qu'il raconte sur lui et ses contemporains. Les adversaires, notait M. Garnier, le sentent apparemment, puisqu'ils n'insistent pas. Mais ils insinuent une autre hypothèse : même sincère, Saint Paul n'est peut-être pas digne de foi. Qui sait si nous n'avons pas affaire avec lui à un « visionnaire » ? si sa conversion, en particulier, n'a pas été l' « effet d'un cerveau dérangé » ? Cette supposition n'explique rien, et elle est insoutenable. L'Apôtre atteste que des grâces lui ont été accordées ainsi qu'aux Eglises. Si elles avaient été de pures « chimères de son imagination », comment eût-il pu en faire part à ses correspondants, « sans avoir perdu le sens » ? « Au moins, s'il eût été assez extravagant pour cela, comment ne fût-il pas devenu la fable de ses ennemis, et n'eût-il pas perdu toute autorité à Corinthe ? »

Qu'on songe, enfin, que Dieu n'aurait jamais accompli de miracles pour « de tels hommes ». Or, il les a prodigués en faveur des Apôtres. Tout ce que les *Epîtres* et les *Actes* relatent à cet égard est cer-

tain comme le reste, et présente un intérêt spécial pour l'apologiste. Aussi M. Garnier s'en prévaut-il, transcrivant ces récits le plus qu'il peut (75), y compris ceux des conversions en masse, avec leurs chiffres, etc... Toutefois, sa façon de se conduire dans cette atmosphère surnaturelle n'est pas toujours conséquente. Tantôt, en effet, il paraît y vivre si aisément qu'il l'épaissit encore, et tantôt il serait plutôt porté à la raréfier.

C'est ainsi qu'il fait intervenir Dieu là même où l'intéressé n'en a rien dit, par exemple pour sauver Saint Paul des bêtes auxquelles il fut en proie à Ephèse (76). Il raffine sur les décisions du Saint-Esprit, soit en déclarant qu'il a réservé la Bithynie à Saint Jean, soit en lui attribuant l'idée de cette répartition : Rome à Pierre, Colosses à Jean, Jérusalem à Jacques. — Mais d'un autre côté, il ne juge pas nécessaire de comprendre que Saint Paul ait été ravi « en substance » au ciel, ni dans son corps, ni même dans son âme : l'Apôtre n'aurait voulu parler que d'une extase intellectuelle. Ailleurs, il traduit le mot de βυθός de manière à n'avoir pas à soutenir que Saint Paul est resté un jour et une nuit au fond de la mer. Il évite enfin de certifier, à propos d'un verset de la *Première aux Corinthiens*, que le rocher se déplaçait avec sa source à côté de l'armée juive. Sans doute ces miracles étaient-ils à ses yeux d'une exécution difficile (77).

Et qu'on ne croie pas cette conjecture sans fondement. M. Garnier pensait, comme M. Philpin, qu'il y a des degrés dans le surnaturel. Aussi s'arrête-t-il à la prédiction de l'Antechrist, pour s'expliquer sur la nature des prodiges qui tenteront alors la foi des hommes (78). Seront-ils de ces miracles improprement dits, que les démons peuvent opérer ? Il semble que l'Antechrist ne sera pas si habile : il ne réussira que de « purs prestiges humains ».

De cette épreuve à venir, le Sulpicien détourne les yeux, pour les reporter sur l'épopée merveilleuse que Dieu a dirigée d'en haut, en présidant aux courses apostoliques, en inclinant le cœur des Juifs prêchés par Saint Pierre, en mouvant Saint Paul pour sa gloire. Ce dernier fut vraiment son « vivant organe ». Ni sa vie, ni son œuvre ne s'expliquent que par la puissance divine. On ne devient pas, « par les seuls efforts de sa volonté », l'apôtre d'un mouvement qu'on a persécuté la veille : une « si subite et si complète métamorphose » sera « toujours un prodige inexplicable, si on ne l'appelle un miracle » (79). Ne croyez pas non plus qu'un homme ait été capable, réduit à lui-même, de concevoir le système des Epîtres : le plan en est trop « un », trop « bien lié dans toutes ses parties ». Surtout, comment comprendre que Saint Paul ait pu, lui qu'aucun disciple du Christ n'avait ins-

(75) Cf. par exemple *Actes*, XIII, 2 ; XVI, 6-7.

(76) D'après *I Cor.*, XV, 32.

(77) Cf. respectivement *II Cor.*, XII, 2 ; XI, 25 ; *I Cor.*, X, 4.

(78) Cf. *II Thess.*, II, 9.

(79) Même raisonnement à propos de Saint Jacques et de Saint Jean (Cf. *supra* 68-69). Qu'étaient-ils avant leur conversion ? Et pourtant, quelle « force » dans leurs lettres, et quelle « grandeur » !

truit, posséder si parfaitement la doctrine évangélique ? Pour peu qu'on connaisse enfin les hommes et les temps, on sent ce que son idée d'une religion universaliste avait alors d'extraordinaire. Par toutes ces voies, on aboutit à la nécessité d'une révélation.

Cette exposition théologique du rôle de Saint Paul est assez grossière, notamment en ce qui regarde la « doctrine évangélique ». Qu'appelait-on ainsi ? Et où en voit-on, dans les Epîtres pauliniennes, un reflet si fidèle ? Renan, à vrai dire, ne dut pas se poser ces questions. Mais il a probablement remarqué l'une des façons dont son professeur décelait le surnaturel : d'après les différences qui existent entre le sujet qui en est favorisé, et les « types que présente son époque ». C'est la théorie que le jeune homme transposera en l'interprétant dans son *Essai Psychologique* (80).

Elle pouvait passer pour délicate, à côté des idées de M. Garnier sur les miracles de Saint Paul ou les charismes corinthiens (81). On a vu qu'aux yeux du Sulpicien, leur réalité était évidente (82). Ceux à qui l'Apôtre en a parlé devaient « connaître bien facilement s'il disait vrai ou faux ». Et la nature n'a pas été moins excédée par l'art de guérir que par le don des langues. Celui-là fut, pour les Corinthiens, l'équivalent de la grâce que les Apôtres avaient reçue à la Pentecôte : or celle-ci venait d'en haut. Comment, en effet, « d'ignorants Galiléens auraient-ils appris l'égyptien, le persan, etc... » ?

Qui ne voit la portée de ces démonstrations ? Les miracles ainsi établis prouvent « aisément » la vérité du christianisme. Car une religion est divine, qui est fondée sur de vrais miracles. M. Garnier pensait apporter là une pierre de poids à la Théologie apologétique (83).

Il y collaborait encore, en écrivant l'histoire des Apôtres de manière que leur sainteté n'y parût jamais en défaut. Si Baur mettait en relief leurs dissentiments, la piété sulpicienne fermait les yeux sur ces petits côtés. Que Barnabé et Paul se soient séparés, quand celui-ci, « plus sévère, refusa d'emmener Marc », l'auteur du Cours souligne que cet incident se produisit « sans détriment de la charité ». Il se borne, sur le rôle d'Apollos à Corinthe, à la lettre du verset de la *Première aux Corinthiens* (84). Il présente sous les couleurs les plus bénignes l'entrevue de Jérusalem : « Ses frères témoignèrent à Saint Paul quelque défiance d'abord, mais ses prédications et la recommandation de Barnabé les eurent bientôt rassurés ». L'essentiel était d'insister sur l'harmonie préétablie qui n'avait cessé de diriger et l'activité de Paul et celle des autres apôtres : « Saint Paul reçoit la décision du Concile, le Concile n'apprend rien à Paul; il prêchait auparavant ce que le Concile ordonne de prêcher » (85).

---

(80) Cf. déjà *supra* 34-35.
(81) Cf. *supra*, *praes.* 72 et 74-75.
(82) Cf. *supra* 83-84.
(83) Cf. *supra* 80.
(84) III, 6. Cf. Renan, *Saint Paul*, 374-375.
(85) Cf. *Trav. de Jeun.*, 112, et *infra* 331.

On aura remarqué ce mot de « Concile ». La diversité des temps, en effet, n'échappe pas moins à M. Garnier qu'à M. Philpin (86). A ses yeux, ces anciens chrétiens se comportaient comme l'Eglise du XIX^e^ siècle. Saint Paul lançait des « encycliques ». « Le rayon » du gouvernement partait de Saint Pierre. C'est lui qui, après l'Ascension, « convoqua » le premier « Concile » et « fit élire » Saint Matthieu. Le premier évêque de Jérusalem fut Saint Jacques (87). Evêque encore, Timothée; « évêque ou plutôt archevêque de l'île de Crète », Tite; évêque enfin, le Diotréphès de la *Troisième Epître de Saint Jean*. Il n'est pas jusqu'à un sacrificateur de l'ancienne Loi, que l'ordre de la prêtrise ne rapproche du Sulpicien : Melchisédech a donné à Abraham une véritable bénédiction, « telle qu'elle convient à un prêtre ». M. Garnier avait aussi des confrères en ces « prêtres » que Saint Paul salua à Milet, comme en ceux que Tite était chargé de donner aux villes de la Crète.

Mais ceux-ci n'étaient-ils pas plutôt des évêques ? Ces noms ambigus déroutaient bien un peu l'auteur du Cours. La suscription de l'*Epître aux Philippiens*, notamment, le rendait perplexe : « aux évêques et aux diacres » de Philippes, qu'est-ce à dire ? « Y avait-il donc plusieurs évêques dans cette ville, et n'y avait-il pas de prêtres ? » Le courant de la réponse amenait à reconnaître qu'on employait alors indifféremment « le nom d'*évêque* pour celui de *prêtre* et réciproquement » (88). Néanmoins, M. Garnier ajoutait d'office ces mots : « et à ceux des environs », et il continuait de tenir Epaphrodite pour le seul évêque des Philippiens.

Ainsi cette confusion de titres n'est pas certaine, et elle demeure sans portée dans son esprit. Elle ne trouble pas l'image qu'il se forme de cette hiérarchie primitive. Il montre le « chef des apôtres comblé des faveurs de J.-C. » A son avis, si les lettres à Timothée viennent en tête des Pastorales, c'est à cause de la dignité épiscopale de leur destinataire (89). Pourquoi Diotréphès n'a-t-il pas dû être diacre ni prêtre ? C'est que l'autorité dont il était revêtu s'expliquerait difficilement « dans un ordre inférieur ». Et quel « grand personnage » aussi que Melchisédech !

Cette naïve représentation des acteurs que l'Ecriture met en scène donne quelque idée de ce qu'a été, entre les mains du Sulpicien, l'interprétation proprement dite de l'Ecriture. Effectivement, les sentiments et les principes qui ont dirigé cette critique procèdent du même esprit qu'on a dégagé jusqu'ici.

---

(86) Cf. déjà *supra* 39-40 et n. 55.

(87) C'est, disait-il, ce qu'attestent « les *Actes* et les Epîtres de Saint Paul ». Voir à ce sujet dans *Trav. de Jeun.*, 111 et *infra* 357, une remarque de Renan : il y regardait d'un peu plus près que ses maîtres.

(88) Cf. là-dessus *infra* 295-296.

(89) Cette observation des Prolégomènes ne s'accorde guère avec le rang que l'auteur du Cours, on l'a vu, attribue ensuite à Tite.

IV

Les difficultés du texte sacré, on l'a vu (90), réjouissaient l'auteur du Cours bien plus qu'elles ne le mettaient en peine. Il s'arrangeait très bien de ne pas les résoudre. Il y a dans la Bible, pensait-il, une sorte de « zone réservée », interdit à notre faible intelligence, et il la faisait assez vaste, pourvu toutefois qu'il ne fût pas en présence d' « incrédules ». Car ceux-ci tirent avantage des obscurités : le Saint-Esprit, objectent-ils, n'a pu dicter un livre inintelligible. Alors, force était bien de soutenir que presque tout y est clair, ou le deviendra un jour (91).

Mais quand rien ne l'obligeait à ces parades d'apologiste, M. Garnier déclarait que l'obscurité de l'Ecriture est de droit, et « dans la nature des choses mystérieuses » qui nous y sont révélées. Comment pénétrerions-nous les secrets que Saint Paul a lus « au troisième ciel, dans le sein de Dieu » ? C'est impossible, puisqu'ils sont — lui même nous en avertit — « indicibles par la langue des hommes et même par celle des anges » (92). Ne nous obstinons donc pas à la tâche impossible d'éclaircir ce qui ne doit pas l'être. Imitons plutôt ces interprètes qui, en face d'un verset de la *Première Epître de Pierre*, « ont avoué de bonne foi qu'ils n'avaient pas assez de lumières pour l'entendre ». Soyons humbles comme Pereyrius (*sic*), selon qui l'*Apocalypse* « ne saurait être comprise sans une révélation particulière de Dieu ». Faisons nôtres les réflexions que cet écrit a inspirées à Saint Denys d'Alexandrie : « Encore que je n'en entende pas les paroles, je crois néanmoins qu'il n'en est aucune qui ne renferme un grand sens. Je ne les estime pas moins, parce que je ne puis les comprendre, mais je les révère d'autant plus que je ne les comprends pas ».

A côté de cette ombre, dont nous devons « adorer l'ineffable profondeur », il est des jours douteux, non moins propres à « abaisser notre orgueil » et à « exercer notre foi ». La clef des passages difficiles est à ce prix : « apporter un cœur pur et une profonde humilité », « abaisser sa raison sous l'autorité de Dieu », telle est la principale règle de l'exégète. Qu'il n'oublie pas non plus la prière : les Pères en ont donné l'exemple, et Saint Thomas lui aussi « avouait en avoir plus appris au pied de son crucifix que dans la lecture de tous les livres ».

Ainsi, tant que Renan est resté fidèle à l'enseignement de ses maîtres, il n'a pas abordé une partie de la Bible sans avoir à se dire : ce que je trouve inintelligible ou faux ne l'est que pour mon esprit borné; le péril à éviter, c'est de « donner trop au sens humain, et d'anéantir les mystères de ces divins écrits par des interprétations violentes ».

---

(90) Cf. *supra* 73.

(91) Cette dernière proposition a trait à l'*Apocalypse*. Peut-être ce livre est-il un « trésor caché » que notre rôle est de transmettre intact en vue des persécutés du dernier jour : ils auront besoin de ses consolations.

(92) Saint Paul n'en dit pas tant (*II Cor.*, XII, 4).

Or, pour s'en garder, il n'y a qu'un moyen sûr : écouter l'Eglise, que Dieu a commise à l'explication de sa parole (93). Cette autorité souveraine parle par toutes sortes de voix. Le fidèle peut, en premier lieu, se référer aux Saints Pères. Non toutefois, M. Garnier le souligne, à celui-ci ou à celui-là : car les plus illustres n'ont pas été impeccables (94), Saint Hilaire a frisé le pélagianisme, et d'autres ont sombré dans le millénarisme, erreur condamnée par l'Eglise. Aussi doit-on n'adhérer qu'aux points sur lesquels les Pères sont unanimes : « s'ils s'accordent à me dire que [tel passage établit un dogme], il est... raisonnable de les en croire » (95). Une opinion n'a-t-elle réuni que la majorité, c'est encore une présomption grave en sa faveur. Même un avis isolé peut être bon. Dans tous ces cas, le Sulpicien argumente un peu selon les besoins de sa cause, tantôt sacrifiant la minorité, et tantôt la préférant. La plupart des Pères avaient compris un passage de la *Seconde aux Thessaloniciens* dans un sens que l'expérience a démenti (96) : on était bien heureux de trouver Saint Augustin pour s'en être écarté. En revanche on ne tenait pas compte de Saint Clément d'Alexandrie, qui, contre le sentiment commun, s'était avisé de croire au mariage de Saint Paul.

En dehors de l'autorité patristique, une autre règle est fournie par les sentences conciliaires. Se bat-on autour d'un texte, c'est à coup d'évêques, si l'on peut dire, que M. Garnier repousse l'ennemi (97). Ainsi pour la traduction « in quo » du verset de l'*Epître aux Romains :* « Quatre Conciles universels approuvés en toute l'Eglise, l'un de soixante évêques, l'autre de deux cent quatorze, le Concile de Trente ! Non seulement ils admettent notre leçon, mais ils ne se servent que de ce passage pour prouver le péché originel... Cela suffit bien pour ne pas abandonner une version si autorisée... ».

Ce qui l'accrédite aussi, c'est qu'elle « exprime très bien le dogme catholique ». Au fond, ces opinions valent en raison de leur rapport avec l'économie de la vraie religion. Là où elles manquent, on doit y suppléer par des solutions inspirées du même esprit : comprendre, par exemple, tel passage de la *Première Epître de Pierre* (98) d'une façon qui soit « selon l'analogie de la foi »; ou éclairer la seconde lettre de cet apôtre et l'*Apocalypse*, à l'aide de ce qu'il faut croire sur le monde qui finira par le feu. Et les points de foi ne seront pas les seuls à entrer en ligne de compte. On veillera à accorder son

---

(93) Cf. *supra* 78-79.

(94) Cf. *supra* 66 ; cf. aussi 81.

(95) Cf. *supra* 73 et n. 46 et déjà 38-39. De la même façon s'impose le sens unanime des commentateurs catholiques. Pourquoi, par exemple, entendre d'un danger de mort l' « infirmatur » de l'*Epître de Jacques* (V, 14) ? C'est qu'on l'a « toujours traduit ainsi ».

(96) *II Thess.*, II, 6. Selon eux, l'obstacle à la venue de l'Antechrist aurait été la conservation de l'Empire romain.

(97) *supra* 81.

(98) III, 19-20

interprétation avec les propositions simplement certaines (99), comme est celle-ci, pour rester dans le même ordre d'idées : « le monde ne sera pas anéanti, mais changé et perfectionné » (100). Là donc où un sens lèserait la certitude, on le rejettera. Ainsi dans les versets susdits de la *Première de Pierre* : pourquoi entendre des limbes les lieux bas où J.-C. va prêcher ? C'est qu'ils ne sauraient représenter l'enfer, vu que, « pour l'enfer, il n'y a certainement pas eu de rédemption ».

Ces questions appartiennent à la théorie du catholicisme; mais la pratique n'en est pas moins à prendre en considération, qu'il s'agisse de la Messe ou des jeûnes. Pour être sûr que l'*Epître aux Colossiens* ne les condamne pas, il suffit de se rappeler que l'Eglise a reçu de J.-C. le pouvoir de les imposer. Pourquoi doit-on penser que la *Première aux Corinthiens* autorise à rompre l'union de deux conjoints, quand l'un n'est pas chrétien (101) ? C'est que l'Eglise l'a rompue : voilà, en faveur de ce sens, le « préjugé le plus fort ». Si, en effet, ce lien était « indissoluble de droit divin », l'Eglise ne l'aurait point brisé, elle qui est « infaillible dans les mœurs comme dans la foi ».

Résumons-nous : l'exégète ne doit jamais, « surtout en ce qui concerne la foi et les mœurs, hasarder d'interprétation contraire aux décisions de l'Eglise ». Rapprochons cette règle de ce qu'on a dit plus haut sur l'autorité de la Vulgate : elle équivaut à un nouvel ordre de s'en tenir à la version de Saint Jérôme, au moins dans un grand nombre de cas.

De cette dernière restriction dépend en grande partie l'intérêt que les opérations de la critique sulpicienne peuvent présenter. On ne songerait pas, en effet, à en suivre les mouvements, si elle était sans cesse tenue en lisières. Heureusement elle jouit parfois d'une liberté relative. Qui sait même si, dans leur champ réservé, il n'arrive pas aux principes de se laisser fléchir (102) ?

Sans trop présumer à cet égard, on doit néanmoins se garder de croire que ce Cours d'Ecriture Sainte ne contienne rien qui vaille. Comme celui de M. Le Hir, il est par endroits de niveau avec l'enseignement que Renan eût pu recevoir dans une Faculté des Lettres. Certaines thèses y sont justes, et mises en relief avec bonheur. Héritier d'une longue tradition, M. Garnier est assez averti. Le sens de la vraie méthode ne lui manque pas toujours, et il a d'honorables scrupules. Voici un sévère axiome, auquel il faut applaudir : « Ce qui doit déterminer à adopter un système, ce n'est pas sa commodité, mais sa vérité ».

---

(99) Rappelons que la foi est une certitude définie.

(100) C'est l'opinion, selon M. Garnier, la « plus conforme à l'Ecriture et à plusieurs Pères ». Mais ailleurs, il va moins loin : le changement, y déclare-t-il seulement, est « plus probable » que l'anéantissement.

(101) Cf. respectivement *Col.*, II, 22-23; *I Cor.*, VII, 15.

(102) Cf. sur tout cela *supra* 38.

Le jeune séminariste n'eût pas mieux dit. Mais, hélas ! ces belles apparences n'étaient pas sans se démentir; l'orthodoxie venait trop souvent, pour ainsi parler, donner un coup de pouce à la balance (103).

On éprouve ce regret quand on examine, par exemple, la façon dont le Sulpicien établit le texte. Non qu'il s'acquitte de cette tâche avec négligence. Il recommande, au contraire, de n'élucider aucune obscurité avant de s'être « assuré de la véritable leçon ». Et à cet effet, il ne se contente pas de la Vulgate. Il se reporte et à l'original grec, et aux autres traductions, depuis l'ancienne italique jusqu'aux paraphrases chaldaïques. Il ne mentionne pas moins de huit versions à propos de *I Jean*, V, 7 : la syriaque, l'arabe, l'éthiopienne, l'arménienne etc... Mais comment use-t-il de ces instruments ?

A première vue, sa critique est digne de confiance. Il paraît se décider en toute connaissance de cause pour les « manuscrits les plus nombreux et les plus anciens ». Il refuse d'imputer aux copistes l'omission de la tribu de Dan au ch. VII de l'*Apocalypse* : comment, en effet, « révoquer en doute une leçon qui se trouve non seulement dans les manuscrits actuels [?], mais encore dans les plus anciens » ? Il détermine avec soin la version dont dépendent les autres : c'est, croit-il, la syriaque. Et il loue Estius d'en avoir fait usage même pour éditer les Epîtres de Saint Paul, en la collationnant avec les manuscrits grecs. Bien plus, il lui sait gré de ne s'être pas, dans ce travail, arrêté à la Vulgate.

N'empêche que M. Garnier, pour sa part, raisonne sur la Vulgate, dont il ne s'est écarté qu'une fois explicitement (104). Là où l'écart est trop grand entre l'original et cette traduction, il se borne à cette remarque : « Les mots que Saint Jérôme rend ainsi signifient plutôt... » (105). L'accord des manuscrits et des versions n'établit une leçon que si la Théologie le permet : mais qu'un verset du *Second Livre des Paralipomènes* (106) contienne une erreur, l'absence de toute variante ne le met pas à l'abri d'une correction. Au contraire, un texte favorise-t-il la doctrine, il est reçu d'emblée, même s'il n'est pas ancien, même s'il n'a pour lui que des manuscrits du IX[e] siècle : leurs auteurs « n'auront pas manqué » de se conformer à la lecture traditionnelle. Peu à peu, on ne sent plus la grossièreté des armes qu'on emploie ; on voit une « preuve invincible » dans une « coïncidence » de manuscrits « différents de temps et de pays », — quels qu'ils soient d'ailleurs.

---

(103) Cette image est amorcée dans les *Souv. d'Enf. et de Jeun.*, 241.

(104) Pour *Hébr.*, III, 16.

(105) Cette discrétion avait d'autres occasions de s'exercer dans l'Ancien Testament. Là, l'auteur du Cours consultait, outre l'hébreu, les Septante et la version samaritaine. Or la comparaison du grec cité par Saint Paul avec l'original, mettait, on l'a vu (cf. *supra* 83), en face de graves divergences. Eh bien ! c'est que les Septante travaillaient sur des manuscrits hébreux que nous n'avons plus, et qui portaient la leçon qu'ils ont traduite. « Or qui nous assure que ce sont les manuscrits hébreux actuels qui ont conservé la vraie leçon ? Il est probable que les Septante ont dû choisir pour faire leur version les meilleurs manuscrits ». Qu'en pensa l'élève de M. Le Hir ? (cf. *infra* 123 et n. 67).

(106) XXII, 2.

Il suffit, croit-on, pour qu'on n'ait guère le droit de douter d'un verset, que son authenticité ait été admise par l'Eglise grecque comme par la latine : elles étaient « si opposées » l'une à l'autre !

Ainsi ces procédés s'étendent à toute la critique des témoignages. Pour un ou deux auteurs que M. Garnier estime en raison de leur antiquité (Tertullien, par exemple, qui « n'a écrit que cent ans après Saint Jean »), que d'autres où il ramasse, comme de bonne prise, la « boule de neige » qui s'était formée en dévalant le long des siècles ! C'est au V^e^, c'est au VI^e^ siècle qu'il trouve des arguments, dans une profession de foi d'évêques ou dans un témoignage de Cassiodore.

Il n'a pas de peine, on en conviendra, à paraître mieux inspiré, lorsqu'il se met à tracer des « règles » à l'herméneutique. Le fait est qu'il se refuse à « violer les termes » et les « lois de la grammaire ». La considération du contexte lui semble capitale : un sens n'est admissible que s'il « s'accorde bien avec les antécédents et les conséquents ». Il énonce comme un « principe certain » qu' « on doit toujours prendre les paroles au sens propre », « dans leur sens le plus absolu ». A vrai dire, la maxime peut sembler trop rigoureuse, surtout quand on la voit justifier l'application au Christ d'un psaume où l'homme est glorifié, sous le prétexte que l'idée d' « homme » n'a toute sa plénitude qu'en J.-C. Mais le Sulpicien ne se tenait pas toujours à ses principes aussi strictement : tantôt mettant en demeure les partisans du sens métaphorique de « donner une raison décisive pour forcer à l'adopter », et tantôt au contraire s'écartant du sens littéral, s'il en était tant soit peu gêné. Aussi bien ces licences de la pratique s'autorisaient-elles de certaines réserves qu'il introduisait dans l'énoncé des formules : la règle s'impose, observait-il, « à moins que la tradition, ou quelque raison particulière, ou quelque autre passage plus formel », n'obligent à passer outre (107). On comprenait ainsi l'obscur par le clair, et même, deux passages plus ou moins semblables étant donnés, on attribuait à l'un tel sens, parce que c'était celui de l'autre. Enfin, la « beauté » d'une interprétation touchait parfois M. Garnier jusqu'à lui persuader de l'admettre (108).

Cet exposé montre qu'aucun des bons côtés de sa critique n'était, pour ainsi parler, sans « revers ». Un dernier exemple en sera fourni par sa manière d'apprécier certains commentateurs. Il désapprouve ceux qui se sont substitués à l'Apôtre, en lui prêtant — ç'a été le tort du P. Mauduit — « des pensées et des raisons auxquelles il ne songeait probablement pas ». Saint Paul a moins « raisonné » qu'on ne l'a dit après Pierre Lombard ; ses Epîtres n'appelaient pas tous ces « traités scolastiques » que Saint Thomas a rédigés à propos d'elles.

Voilà d'utiles observations. Mais on les goûterait davantage, si l'on ne se rappelait que l'auteur du Cours a lui-même fait de l'œuvre pauli-

---

(107) Voir *supra* 60, la façon toute semblable dont M. Philpin s'était débarrassé du mot « omnes ».

(108) Ce cas s'est présenté pour l'*Apocalypse*, *passim*, et pour *II Pierre*, II, 11.

nienne un usage fort théologique. Comment a-t-il pu condamner ces « longues subtilités » ? En obéissant, semble-t-il, à deux mobiles. Tout d'abord il n'aimait pas plus que M. Philpin les « questions épineuses et inutiles » (109). Or il en naît inévitablement de telles sous les pas des commentateurs. Ne se sont-ils pas avisés d'extraire des Epîtres une doctrine trop dure ? Estius — un des meilleurs ! — ne transportait-il pas « partout l'idée de la grâce efficace dont il était prévenu » ? — En outre, le Sulpicien acquérait ainsi, à ses propres yeux, le droit de protester contre l'excès contraire : et c'est surtout ce qui lui tenait à cœur. Son ironie avait ménagé les Théologiens : elle était moins retenue à l'égard de ceux qui « donnent trop à la grammaire et à la critique ». Elle daubait sur la prétention de « nos érudits avec leurs lexiques », qui s'imaginent mieux connaître le grec qu'un Origène, un Chrysostome ou un Théodoret !

Ces railleries sont significatives. Elles rendent bien difficile de croire que l'auteur du Cours se soit ouvert à l'idée de progrès, lors même qu'ailleurs il reconnaît aux érudits de la Renaissance « une critique plus polie et plus habile » que celle des anciens. C'est là une note, non seulement isolée, mais contredite. Encore l'entend-on à peine, car tout aussitôt M. Garnier élève la voix pour regretter que les modernes se soient « ressentis de la liberté de penser introduite par la Réforme »

Au total, dans le mélange de ses qualités et de ses défauts, la dose des seconds semble l'emporter largement sur celle des premières. C'est ce qui apparaît encore mieux, si l'on envisage la façon dont était traité l'argument négatif.

Assurément, l'on n'a pas eu toujours tort de le repousser. Il y a des cas, en effet, où c'est le témoin intéressé qui parle; et alors, le silence de certaines sources ne prévaut pas, en principe, contre son assertion. On ne révoquera pas en doute la participation de Saint Paul à la θηριομαχία d'Ephèse, parce que le récit de la *Première aux Corinthiens* n'a d'écho ni dans les *Actes* ni dans les écrivains des quatre premiers siècles. Mais peut-on assimiler à cet exemple celui de Moïse, qui ne dit rien ni du repentir des contemporains de Noé (110), ni des détails que l'*Epître aux Hébreux* fournit sur la cérémonie de l'aspersion ? Non, car c'est ici la source la plus directe qui est muette. Le Sulpicien ne faisait pas la différence.

Il se montrait encore moins judicieux en matière de critique textuelle. Voici un verset qu'un manuscrit peu ancien, sur cent cinquante que nous avons, est seul à contenir : n'est-ce pas une raison suffisante pour le retrancher ? M. Garnier pensait que non : nos bibliothèques, en effet, possèdent encore un grand nombre de manuscrits, qui n'ont pas été collationnés (111). Et des milliers se sont perdus. Qui sait si le passage en question n'était pas dans un de ceux-là, ou même dans plu-

(109) Cf. *supra* 57 ; et aussi 25 n. 10.

(110) Cf. *supra* 82 et n. 74.

(111) Cette considération fait songer à une réflexion assez semblable de Renan au sujet des fossiles humains. Cf. *infra* 500.

sieurs ? — Mais, s'il avait été dans les manuscrits de leur temps, tels et tels écrivains l'auraient cité. Or il ne l'a été ni par les Pères grecs, ni par la plupart des Pères latins. — Objection sans valeur : « Tous ces Pères ne forment qu'un témoignage négatif... Ils n'ont pas pris ce qu'ils auraient pu prendre ». — Pardon : les premiers tout au moins auraient non seulement pu, mais *dû* mentionner ce verset, vu qu'il exprime fortement un dogme qu'ils ont soutenu. Ceci encore n'est pas décisif, « car on peut assigner plusieurs motifs à ce silence » : défaut d'occasion pour les Pères qui ont écrit « avant les erreurs sur la Trinité » (112), et raisons particulières pour ceux qui ont écrit depuis.

A l'issue de cette passe d'armes, l'auteur du Cours concluait : « Nos adversaires n'ont que des arguments négatifs, et nous en avons de positifs. Ils n'opposent qu'un silence et des omissions qu'on peut expliquer ». C'était se contenter à peu de frais : malgré l'analogie spécieuse que M. Garnier appelait encore à la rescousse (113), on incline à penser que, si Renan n'a glissé aucune réserve dans ce bulletin de victoire, son esprit était moins docile que sa main.

S'est-il pareillement abstenu de rien ajouter de lui-même à sa Dissertation sur le verset litigieux ? On hésite à le croire, tant certaines observations y sont fines. Au reste, quel qu'en soit l'auteur, elles appartiennent à une argumentation viciée par une préoccupation maîtresse, et qui, à ce titre, offre un spécimen de la critique sulpicienne.

Il s'agit toujours — on l'aura deviné — du verset 7 de *I Jean*, V. Plusieurs remarques auxquelles il donne lieu sont excellentes. Ce qui prouverait qu'il n'est pas authentique, c'est qu'il varie, dans les manuscrits qui le contiennent, de place et de forme : n'est-ce pas là « une marque certaine d'interpolation » ? De plus, il rompt le fil des idées : ôtez-le, « rien de plus lié ». Or, s'il émanait de Saint Jean, « en le retranchant du texte, on devrait trouver une lacune et un défaut de connexion ». Son origine est donc autre. Peut-être faut-il y voir une « interprétation mystique » du v. 8 : d'abord mise en marge, elle aurait ensuite passé dans le texte.

Si vraisemblable que soit cette conjecture, M. Garnier déployait toute son ingéniosité à accréditer l'opinion contraire. A bien y regarder, le verset nuit si peu à la connexion que le contexte semble l'exiger. Le v. 9, en effet, compare le témoignage de Dieu à celui des hommes : or il n'est question du premier qu'au v. 7. D'autre part, le v. 8 porte « hi tres », là où la grammaire voudrait « haec tria »; cette expression inattendue s'expliquerait bien par le v. 7, où elle se lit déjà: « le parallélisme des deux phrases » aurait amené l'auteur à se répéter. Voilà donc deux indices favorables à l'authenticité. Et cette même similitude des v. 7 et 8 rendrait raison des cas où le v. 7 manque : le copiste l'aurait sauté, par une « inadvertance » très « plausible ».

---

(112) Cf. déjà *supra* 40 n. 55 *in fine*.

(113) Les Pères n'ont pas utilisé davantage un verset de la *Première aux Corinthiens* (XII, 4), bien qu'il offre une preuve de la Trinité ; et pourtant il est authentique.

Que cette thèse soit fausse, les arguments dont elle s'appuie n'en sont pas moins d'un genre qui a cours dans la critique. On n'en saurait dire autant de toutes sortes de vues que le Sulpicien s'efforce ensuite de faire valoir. Les intentions de l'auteur se dévoilent à ses regards : Saint Jean a certainement voulu établir à la fois l'humanité et la divinité de J.-C. ; par conséquent il a dû écrire ce v. 7, qui « rend la preuve plus forte et plus complète ». Mais qu'est devenu son « autographe » ? Il s'est perdu, et la vraie leçon avec lui. Comment ? Les hypothèses ne manquent pas pour l'expliquer. Bien entendu, la « fraude » y a eu sa part. Copistes et traducteurs auront occasionnellement « écourté les manuscrits de certains Pères ». Une omission simple se sera produite dans la plupart des cas, par l'effet d'une règle assez discutable que M. Garnier pose à ce propos : « l'omission s'explique beaucoup mieux que l'interpolation, celle-ci supposant un dessein formel, et d'ailleurs ne pouvant se faire sans être remarquée ». — Mais les variantes ? « D'autres versets en ont plus, dont pourtant on ne conteste pas l'authenticité ».

Une pareille désinvolture porte avec elle sa punition. En défendant ce verset si désespérément, M. Garnier faisait acte de bon catholique (114), mais il se trompait. *I Jean*, V, 7, est aussi peu authentique qu'un autre texte que le Sulpicien penchait à admettre : le passage relatif à Saint Jacques qu'on trouve chez Josèphe.

On n'a pas à faire ici le bilan de ses erreurs. Il suffit que sa critique soit caractérisée dans ses grands traits. Ils justifient Renan d'avoir écrit : « Le théologien orthodoxe peut être comparé à un oiseau en cage; tout mouvement propre lui est interdit » (115). A vrai dire, il a la faculté de se déplacer dans cette étroite prison : c'est ce qu'il appelle être libre. Illusion qu'on ne saurait partager. A cet égard, les déclarations ne prévalent pas contre les faits. Si l'on en croyait M. Garnier, il aurait été ouvert à toute méthode, et « bien éloigné de rejeter les secours herméneutiques » que les protestants d'Allemagne lui offraient. En réalité, il n'accepte cette aide que si elle ne mène pas à « écarter entièrement le sentiment des anciens Pères ». Il n'use de ces procédés que s'ils lui permettent de « venger » Saint Jérôme ou Saint Jean des « fausses interprétations des hérétiques ». Bref, il ne refuse nulle arme, mais il se réserve de la « bien employer ». Et lorsque, en bon soldat, il a défendu la Dogmatique du catholicisme, son devoir n'est pas terminé. Il est encore appelé au service de sa Morale.

V

On doit demander aux Epîtres une règle de vie. Elles fixent notamment les relations de l'homme et de la femme, et les rapports qu'ecclé-

---

(114) Ce verset, en effet, a été déclaré authentique par la Congrégation de l'Index, le 13 janvier 1897 (F. Cavallera, *Thesaurus*, etc., 68).

(115) *Vie de Jésus*, 13e *éd.*, p. IX.

siastiques et fidèles doivent entretenir avec la société civile et entre eux.

Le premier point était des plus délicats. Ni M. Garnier, ni M. Mollevault, semble-t-il, n'aimaient prononcer le mot de « femme » : ils le remplaçaient par l'expression « personne du sexe ». Leurs remarques ont parfois un certain air de naïveté : ne disent-ils pas qu'on ne peut, dans tel cas, « manquer au vœu de chasteté qu'en se remariant » ? C'est un voile, pense-t-on, que leur pudibonderie se met sur les yeux. Erreur. Car soudain ils éclatent et tonnent.

Il suffit pour cela qu'ils aient rencontré, soit dans la *Première aux Corinthiens*, soit dans l'*Epître aux Hébreux*, la mention du péché expressivement dénommé « fornication ». Ce terme, cinq fois répété, évoque les flammes et les cornes de l'enfer. Comment les correspondants de Saint Paul ont-ils eu si « peu d'horreur » d'une telle pratique ? Il fallait qu'ils fussent « encore imbus des idées des païens, qui ne la regardaient pas comme un crime ». Elle en est un pourtant, elle qui « soumet notre corps à de honteuses maladies ». Le saint livre condamne et fait rougir quiconque unit « les membres de J.-C. » à ceux d'une « prostituée » « vile » et « indigne ». Cette violence, on le sent, a gagné Renan: les grâces de Manon n'auraient rien pu sur lui.

Il transcrit docilement — lui, le futur auteur de *L'abbesse de Jouarre* — une question que son professeur avait posée sans y répondre. Saint Paul dit quelque part d'une femme qu'elle sera « sauvée par la génération de ses enfants » (116). Comment « attribuer le salut à un acte qui nous semble si peu méritoire » ? On voit jusqu'où allait l'austérité sulpicienne, et qu'elle tenait le « Multipliez-vous » de la *Genèse* en parfait oubli. Dans l'œuvre de chair, elle ne considérait pas l'effet, mais le principe : cette concupiscence que Saint Paul appelle l'ange de Satan, et dont les « honteuses tentations » le soufflетaient (117). Y a-t-il rien qui rende l'homme plus « vil » et plus « misérable » ?

Ces principes, évidemment relatifs aux séminaristes, conduisent à faire de la pureté un objet de précepte. Or telle n'était pas la pensée de l'Apôtre, qui s'adressait à tous : il commandait moins cette vertu qu'il ne la conseillait, et encore à ceux-là seuls qui en ont « reçu le don » (118). Ce trait est de ceux que M. Garnier ne songe point à effacer. Il le souligne au contraire, par une attention habituelle aux ecclésiastiques et qui ne va pas, de leur part, sans un secret retour sur leur propre élection.

Il est moins soucieux de sauvegarder l'autonomie de l'Eglise en matière civile. Le temps est passé, où l'Apôtre détournait « les saints » de porter leurs affaires devant le tribunal des incrédules (119). L'auteur du Cours a l'esprit trop rassis pour faire valoir ce conseil. Il ne veut pas qu'on se laisse injustement dépouiller ou vilipender.

(116) Cf. *I Tim.*, II, 15.
(117) Cf. *II Cor.*, XII, 7.
(118) Cf. *I Cor.*, VIII, 1-8.
(119) Cf. *ib.*, VI, 7.

Il respecte « l'ordre de la Société », il en a souci (120). Aussi préfère-t-il répéter avec Saint Paul qu'on doit se soumettre aux autorités, et se félicite-t-il de trouver des recommandations pareilles dans la *Première Epître de Saint Pierre*. S'il essaie de se représenter l'apostasie des derniers temps, il l'imagine sous la forme d'une désertion générale des gouvernements. Non certes, Saint-Sulpice ne devait pas aimer Lamennais.

Quelque attitude que l'on adopte à l'égard du pouvoir, il reste de plus doux devoirs à remplir. L'Esprit-Saint n'a pas oublié de tracer aux pasteurs et aux fidèles leurs obligations réciproques : rien « de plus touchant et de plus exact » sur ce sujet qu'un certain passage de la *Première aux Thessaloniciens* (121). Mais les écrits les mieux propres à régler la vie cléricale sont les Epîtres « hiérarchiques ». M. Garnier reprend à son compte le souhait de Saint Augustin . puissent-elles être sans cesse entre les mains de ceux qui ont la charge d'enseigner les autres ! Il se permet aussi de recommander aux « ecclésiastiques de haute dignité »... le billet à Philémon, qui leur offre « un modèle de la conduite à tenir ».

Telle est l'utilité morale des Epîtres. Et elles peuvent servir encore à une autre fin : à aider le clergé dans une de ses tâches essentielles, la prédication. Le Sulpicien ne manque pas d'attirer sur cette ressource l'attention des séminaristes. Il leur désigne même les endroits où puiser. Pour un sermon sur l'aumône, lire tel passage de la *Seconde aux Corinthiens*. Tel autre de l'*Epître à Tite* « fournirait la matière d'une belle instruction sur l'Incarnation » (122).

Renan aurait-il suivi ces conseils s'il en avait eu l'occasion ? Les principales sources de ses Homélies paraissent avoir été plus modernes (123). Mais s'il ne s'est pas, dans ces exercices, beaucoup inspiré de Saint Paul, sa Rédaction d'Ecriture Sainte s'est souvent haussée au ton de l'éloquence de la chaire. C'était sans doute celui du professeur, et l'élève paraît s'y être accordé avec complaisance. Sa phrase s'enfle de symétries oratoires, ronfle à force d'épithètes (124) : Saint Paul est « sublime », à moins qu'il ne soit « profond », « magnifique », « admirable » ; on ne saurait moins dire de Saint Jean et de son *Apocalypse*, où Bossuet « admirait un ordre admirable » (125). Encore les adjectifs, tels quels, ne suffisent-ils pas : on les met au superlatif. Certaines qualités « feraient des Epîtres le premier des corps de morale, quand même leur sublime doctrine n'en ferait pas la plus haute

(120) Cf. déjà sur cet esprit *supra* 43 et 58-59.

(121) V, 12.

(122) Cf. respectivement *II Cor.*, VIII, 9 et *Tite*, II, 11-14.

(123) Cf. *infra* le chap. V, notamment p. 131.

(124) Voici quelques exemples typiques : « Peut-on trouver une tradition plus universelle, plus unanime, plus ancienne ? » « Ce ne sont pas là de *vaines* démonstrations d'affections *factices* ». Sur la grâce, « la doctrine du *grand* apôtre s'entoure de *majestueux* mystères ».

(125) « Admirait », « admirable » : est-ce une négligence ? Bien plutôt une réminiscence de ce même Bossuet : « Nous admirons dans ses admirables Epîtres... » (*Panégyrique de Saint Paul*).

philosophie ». Comment s'en étonner ? Saint Paul a pris ses leçons « dans la plus sublime extase qui fût jamais ». Et son caractère ne le cède pas à sa doctrine : ce fut, dès le jour où il s'est mis à l'école de J.-C., « le plus noble qui ait jamais existé », etc...

Si répandu qu'il soit dans le Cours, cet esprit de panégyrique, heureusement, n'y domine pas. La Théologie elle-même ne stérilise pas cet enseignement si consciencieux, au point de ne rien laisser à recueillir sur l'histoire de Saint Paul et des temps apostoliques. En fait, dès les Prolégomènes, la vie, le caractère et l'œuvre de l'Apôtre des Gentils sont présentés sous une forme encore générale, mais positive.

VI

Le principal intérêt d'une biographie de Saint Paul est de fournir un cadre où situer la composition des Epîtres. On les comprendra d'autant mieux qu'on leur « assignera un temps précis ». L'apologiste y trouvera lui aussi son compte. Parfois, en effet, M. Garnier n'est pas sans apercevoir quelque incohérence dans la pensée paulinienne. Sur la question, par exemple, des cérémonies légales, l'*Epître aux Romains* et l'*Epître aux Colossiens* sont loin de rendre le même son : il serait commode d'attribuer cette différence au changement des circonstances. Or, cette explication dispose à envisager l'histoire sous son angle véritable. Si le Sulpicien ne prononce pas le mot d'« évolution », pour ne pas abaisser aux conditions humaines l'activité de l'Apôtre, Renan pourra dégager un jour ce nom et cette idée. Il pourra aussi assouplir, conformément aux faits, le tracé trop rigide de son professeur, qui ne voit d'une Epître à l'autre que la confirmation d'une même doctrine (126). En attendant ce perfectionnement, la chronologie paulinienne n'est pas des plus aisées à établir. Pour l'orthodoxe, toutes les lettres attribuées à l'Apôtre sont effectivement son œuvre, depuis l'*Epître aux Romains* jusqu'à l'*Epître aux Hébreux*, en passant par les Pastorales. Leurs moindres détails sont vrais ; et il en est de même du récit des *Actes*. On devine les tours de force auxquels l'historien doit se livrer pour ranger ces données dans un ordre acceptable. Voici le système de M. Garnier :

Il divise en dix périodes la vie de son héros. Au début, tout va bien. L'on consulte Strabon sur Tarse, la ville natale de Saint Paul (127). On indique ses origines ; on caractérise l'éducation qu'il a reçue sous Gamaliel, lorsqu'il apprenait « les différentes manières d'interpréter l'Ecriture ». Les difficultés commencent avec sa conversion. Le Sulpicien la date de l'année 37. Il compte jusqu'à cinq séjours du nouvel apôtre à Jérusalem (en 40, 44, vers 50, en 53 et en 58). Le voyage d'Athènes a eu lieu en 51. Celui de Rome, en 60. Après deux ans de captivité, Saint Paul est retourné en Orient ; puis

(126) « Saint Paul, obligé tout d'abord à des ménagements, put dans la suite s'exprimer d'une manière plus forte ».

(127) Cf. E. Renan, *Les Apôtres*, 165, n. 4.

il revint à Rome, où il « eut la tête tranchée, le 29 juin de l'an 66, dans la soixante-huitième année de son âge ».

Quelle précision, et comme l'auteur du Cours a dû en être satisfait ! Pas autant qu'on pourrait le croire. Par moments, un doute traverse son assurance d'hagiographe. Il lui arrive (à moins que ce ne soit l'opinion de Renan) de déclarer « incertaine » la date de cette mort. En général, celles qu'il propose pour les principaux événements lui paraissent seulement probables. Et son tableau des Epîtres n'est pas moins flou : sur plus d'un point, les Prolégomènes et les monographies ne s'accordent pas. On donnera ci-dessous, le cas échéant, les deux dates.

Epîtres aux Thessaloniciens : la première, à Corinthe, en 52 ; la seconde, en 53 ou en 54-55.

Epître aux Galates (que « plusieurs critiques modernes » croient la plus ancienne de toutes), Ephèse, 54 ou 55 ou 57.

Epîtres aux Corinthiens : la première, Ephèse, 55 ou 57 ou 59 ; la seconde, Philippes, 56 ou 57 ou 59.

Epître aux Romains, Corinthe, 58.

Epîtres aux Ephésiens, aux Philippiens, aux Colossiens, à Philémon : Rome, 60-61.

Epître aux Hébreux, Rome ou l'Italie, vers 62.

Les Pastorales appartiennent à l'époque des captivités romaines. *Epître à Tite,* avant ou après la première ; la *Première à Timothée* entre les deux, pendant le voyage en Orient ; la *Seconde à Timothée,* dans l'une ou l'autre, plus probablement dans la seconde.

Nul assurément ne songerait à adopter cette biographie de l'œuvre paulinienne. Son auteur n'a pas évité le défaut où tombent inévitablement les harmonistes : les duplicats n'y manquent pas. Toutefois c'était beaucoup qu'il sentît la fragilité de son édifice, et il aurait pu faire plus mal, sur un terrain si peu sûr. Plusieurs de ses matériaux sont solides : par exemple les actes officiels auxquels il se reporte — tel l'édit de Claude qui a chassé Aquilas et Priscille —, les médailles anciennes dont il s'aide pour commenter le πρῶτος qu'un verset des *Actes* (XVI, 12) applique à la colonie romaine de Philippes, etc... Ses procédés sont souvent corrects : soit qu'il suppute « la durée que les voyages racontés ont dû exiger », ou qu'il fasse certaines inférences assez sensées.

Son portrait de Saint Paul n'est pas non plus sans mérite. Il étudiait en lui — divisions un peu scolastiques — l'apôtre, le docteur, le pasteur, le prédicateur; n'hésitant pas à le déclarer supérieur à Saint Pierre pour « l'apostolat individuel », et distinguant, sous les « contradictions apparentes » de son « caractère moral », des qualités opposées, mais assorties et modérées dans un « admirable tempérament ». Il fait ressortir surtout l'humanité de l'Apôtre et sa bonté (la meilleure des habiletés !), et il les montre en acte, soit quand Saint Paul quitte le « ton sévère pour manifester sa clémence et sa pitié », soit lorsqu'à l'idée d'avoir morigéné certains correspondants, il leur envoie des messagers chargés d'adoucir l'effet de sa lettre. Quelle n'était pas aussi sa délica-

tesse ! Toujours il s'est astreint au travail manuel, afin de n'être point à charge à ses ouailles. Conduite d'autant plus remarquable que le droit strict ne la commandait pas. M. Garnier estime — et Renan partageait sans doute cette opinion bien cléricale (128) — que Saint Paul eût pu « exiger avec justice la satisfaction de ses nécessités corporelles, de ceux dont il satisfaisait les besoins spirituels ».

Cette nourriture était enveloppée dans un langage, dont l'originalité cause certaines surprises à l'intellect et au goût.

Les débuts de Saint Paul expliquent assez les particularités de son grec, où les mots sont souvent « pris dans une acception différente de celle qu'ils ont ordinairement ». Saint Jérôme y a signalé, et les savants y reconnaissent, « de fréquents cilicismes ». Les « hébraïsmes » n'ont rien de surprenant chez « un Juif » qui, comme l'élève de Gamaliel, « pense en hébreu et écrit en grec ». Mais ils le rendent si difficile à comprendre, qu'on doit, pour le traduire, suivre une méthode spéciale. Les protestants d'Allemagne recommandent de s'attacher, dans cette besogne, « à la signification des mots justifiée par la langue hellénistique ». Le plus sûr serait, selon eux, d'expliquer Saint Paul à l'aide des auteurs juifs qui ont employé cette langue : Josèphe, Philon et les écrivains talmudiques, ainsi que les Septante, Symmaque, Aquila, Théodotion. Cette directive, M. Garnier la rapporte sans la prendre à son compte d'une manière bien expresse. Du moins ne veut-il pas qu'on l'applique trop à la lettre, surtout si le contexte s'y oppose. Il raille légèrement les exégètes qui « tiennent absolument, et sans s'occuper du reste, à prendre un mot de Saint Paul dans tel sens, parce qu'il l'a chez Philon et Josèphe ». Cet abus n'a pas dû discréditer les principes auprès de l'élève de M. Le Hir. Il sut s'en souvenir, et même en augmentant leur portée, dans son *Essai Psychologique* (129).

Pour l'instant, il ne s'y arrête pas autrement, le style des Epîtres ayant davantage occupé son professeur. Deux opinions contraires, en effet, avaient cours à ce sujet. L'une n'allait pas à exalter le mérite littéraire de l'Apôtre : la main de Dieu est d'autant plus visible que son instrument est plus médiocre. C'était une des idées de Bossuet, et le Sulpicien y sacrifie en quelque mesure : il se défend de « prétendre que Saint Paul ait été un modèle sous le rapport du style ». Toutefois ce n'est pas là, on le sent, son dernier mot. Ayant donné ce qu'il doit à l'autorité du *Panégyrique*, il ne demande qu'à racheter cette sévérité. Si l'Apôtre ne brillait pas dans l'« élocution », ne possédait-il pas d'autres talents ? N'y a-t-il pas moyen de louer en Saint Paul, malgré tout, un « modèle d'éloquence » ? Une autre tradition le permet, non moins respectable, puisqu'elle remonte à Saint Augustin. « Tout ce que l'étude de la rhétorique a pu enseigner

(128) Elle a pour elle certaines phrases de l'Apôtre lui-même. Mais surtout elle est fortement motivée dans le *Panégyrique* de Bossuet (3e Point).

(129) Cf. p. 42 : « Saint Paul est thalmudique », etc..., et le chapitre IV.

aux meilleurs orateurs », ce Père le trouvait dans les Epîtres (130). Leur auteur a rempli les « quatre devoirs » de l'orateur sacré. « Antithèses, énumérations, gradations, interrogations, exclamations, comparaisons », toutes ces figures contribuent à l'animation de son discours. « L'apostrophe, l'insinuation, la concession, la prosopopée, l'amplification, la description se retrouvent sans cesse sous sa plume, sans compter les parenthèses et les réticences ». Et quelle « véhémence » de « mouvements » !

Montée à ce degré, l'admiration a besoin de se prendre, en particulier, à certains morceaux excellents, et de chercher dans les littératures profanes de dignes termes de comparaison. M. Garnier n'y manquait pas : il désignait l'écrit qui, à ses yeux, était « le plus sublime sans contredit de tous ceux qui sont sortis de la plume de Saint Paul » : l'*Epître aux Hébreux*. Que de beautés aussi dans le chapitre XII de l'*Epître aux Romains* ! « Il est tout entier dans le génie d'Isocrate ». Et en général Saint Paul rappelle Démosthène : celui-ci « n'a rien de plus rapide et de plus serré ».

Voilà, on l'avouera, une appréciation que l'ancien élève de Saint-Nicolas ne dut pas goûter entièrement. Il est vrai qu'échappé depuis longtemps à la férule de l'abbé Giraud, ses révoltes s'étaient apaisées. Néanmoins il n'était pas si infidèle à lui-même, qu'il ne préférât à la rhétorique la littérature. Aussi prêtait-il plus volontiers la main à certaines explications qu'appelle un caractère indiscutable du style paulinien : le décousu. Certes, nul, à Saint-Sulpice, en 1844, ne pouvait songer à en rendre compte par l'hypothèse d'interpolations massives. Mais les remarques auxquelles on se bornait sont d'un genre qui rappelle certains passages des Homélies et de l'étude sur le Sermon de Bossuet (131) : relativement fines, et un peu oublieuses de l'inspiration. D'où vient, se demandait-on, que l'Apôtre ait si souvent passé d'une idée à l'autre sans transition ? C'est qu'elles étaient « identiques en son esprit ». C'est aussi qu'il éprouvait le besoin, une réflexion lui venait-elle, de « s'en décharger sur-le-champ », quitte à « abandonner le fil du discours ». Il avait enfin une propension à « reproduire à tout propos certaines idées fixes » : semblable à tous ceux qui, « préoccupés d'une pensée, y sont sans cesse ramenés, même par celles qui en paraissent les plus éloignées ».

La connaissance de ces habitudes est plus utile pour l'intelligence des Epîtres que leur division en chapitres et en versets. M. Garnier recommandait de ne pas trop se régler sur ceux-ci. Le meilleur moyen de se familiariser avec le style de Saint Paul est de le lire de suite, assidûment et attentivement.

De toutes ces analyses une conclusion ressortait : l'œuvre paulinienne a un cachet à part. L'on s'en apercevait aussi en la comparant

---

(130) Cf. *De la doctrine chrétienne*, l. IV, c. 10 *sq.*

(131) Pour ces travaux de Renan, voir *infra* ch. V et Livre second, ch. V.

aux Evangiles. Elle en est le « supplément ». Elle représente, « si on peut le dire, un cinquième Evangile (132) révélé par Jésus-Christ, non par Jésus-Christ vivant parmi les petits et les enseignant, mais par Jésus-Christ ressuscité et instruisant les parfaits ». Conception importante, qui peut-être n'appartient pas entièrement au professeur, et dont il faut rapprocher ce que l'élève écrivit lui-même, peu de mois après, sur le rôle de Saint Paul (133).

Est-ce à dire cependant que les Epîtres soient sans affinité avec les Evangiles ? Non certes, et la communauté de l'inspiration ne permettait pas cette indépendance. C'est ainsi, par exemple, que « Saint Paul et l'auteur du quatrième Evangile ont dû puiser les mêmes secrets à la même source ». L'auteur du Cours (ou celui de la Rédaction ?) insiste particulièrement sur cette ressemblance : la doctrine du Père, « si longuement développée à la fin » de l'évangile johannique, est très voisine de celle qu'on rencontre chez Saint Paul, et qui en paraît « l'abrégé ».

Par là le Cours d'Ecriture Sainte débordait son objet propre. Comme on l'a annoncé (134), il n'étudiait pas le « monument de la Révélation le plus précieux » après les Evangiles, sans offrir l'occasion de jeter sur ceux-ci quelques regards.

Quelquefois ce rapprochement profitait à la connaissance des Epîtres, même non pauliniennes. Ce que M. Garnier appelle les « fluctuations » de *I Jean*, V, 7, trouve son analogue dans les vicissitudes d'un épisode du quatrième Evangile : l'histoire de la femme adultère (135) avait, dès le temps de Saint Jérôme, « disparu » de la plupart des manuscrits grecs. Un passage de Saint Matthieu (136) atteste le crédit dont les interprétations messianiques jouissaient chez les Juifs. Si la tradition n'avait pas attaché un tel sens au verset d'Isaïe sur l'enfantement d'une vierge, l'évangéliste ne l'aurait point rapporté, comme il l'a fait, à la mère de Jésus. Il aurait craint d' « exposer les mystères aux sarcasmes et au ridicule », « puisque Marie passait pour l'épouse de Joseph ».

La référence aux Evangiles n'était pas toujours aussi longue (137), lors même que l'apologiste en tirait parti. C'était le cas pour le μισεῖν

(132) Renan retiendra cette expression, mais pour la transposer. Le « cinquième Evangile », selon lui, ce sera le paysage palestinien. Cf. notre *Pensée religieuse de Renan*, 206.

(133) Cf. E. Renan, *Tr. de Jeun.*, 112, et *infra* 357-358.

(134) Cf. *supra* 65 et n. 10.

(135) *Jean*, VII, 53-VIII, 1-11.

(136) I, 22-23.

(137) Ce qui explique, dans ce dernier cas, son développement, c'est probablement une raison de chapelle et d'actualité. La question avait été touchée par M. Carrière au t. I de son *Tractatus de matrimonio* (p. 15 *et circa*), et traitée récemment par Drach (cf. son livre *De l'harmonie*, etc.). Il s'agissait de savoir quand Joseph épousa Marie ; si, lorsqu'il voulut la répudier (*Matth.*, I, 19), elle était seulement fiancée, ainsi que le croyait Drach ; si, au moment de l'Incarnation (*ib.*, 18), elle était mariée, comme le soutenait un contradicteur. Les adversaires invoquaient... Epiphane, cité dans une Dissertation de la Bible de Vence (Cf. *Ami de la Religion*, 20 janvier 1844, t. CXX, pp. 141-142).

de *Luc*, XIV, 26 : « Quiconque ne hait pas son père, sa mère, ses frères et ses sœurs, ne peut être mon disciple ». Que ce verbe ne signifie pas « haïr », mais seulement « aimer moins », c'est ce dont M. Garnier est bien aise de se convaincre en lisant l'*Epître aux Romains* : un verset (IX, 13) en administre, pense-t-il, la preuve « incontestable ». Si, sur ce point, Saint Paul lui vient en aide, ailleurs Saint Pierre suscite une difficulté : il s'exprime d'une façon menaçante pour l'autorité du miracle de la Transfiguration (138). N'a-t-il pas l'air de le déclarer moins sûr que les prophéties (139) ? Du moins le Sulpicien comprend ainsi. Et il convient naïvement, en manière de justification, que les Juifs « pouvaient avoir des préjugés » contre ce prodige, vu qu'« il s'était passé en secret, en présence de trois personnes seulement ».

Ce qu'il avait à dire de Saint Jacques était plus anodin. La personne de cet apôtre lui donnait lieu de renseigner les séminaristes sur la famille de Jésus ; et son talent épistolaire, de rappeler la surprise que l'enseignement de ce même Jésus avait causée aux Juifs : « Quomodo », s'étaient-ils écriés, « hic litteras scit, cum non didicerit ? » Ni l'une ni l'autre de ces indications ne furent perdues pour Renan (140).

Or ce n'est pas ici la première fois, ni la dernière (141), qu'on signale l'influence exercée sur le jeune homme par son Cours d'Ecriture Sainte. Mais des détails dispersés ne suffisent pas ; on esquissera, pour finir, un tableau d'ensemble.

VII

Cette tâche n'est pas très aisée. Sauf sur un point (la valeur de l'argument négatif), Renan n'a rien dit alors de ses réflexions. Il n'a pas explicitement approuvé les remarques de M. Garnier touchant ces commentateurs qui substituent leurs propres idées à celles de l'auteur. L'on est donc réduit aux conjectures, et il est prudent de n'en proposer que de générales.

Il semble, en premier lieu, que certains principes du Sulpicien aient pu renforcer le prestige que les termes de « méthode » et de « critique » avaient aux yeux du séminariste. Avec quel sérieux celui-ci n'écrit-il pas, à quatre reprises : « [Cette] méthode est excellente » ! Met-on, par certains côtés, Saint Jérôme au-dessus de Saint Augustin, il en note la raison : le premier avait « étudié à fond la critique ». Et ce ne sont pas là seulement des mots, encore qu'ils aient suffi peut-être à un auditeur prédisposé : M. Garnier sait aussi, on l'a vu, donner parfois une démonstration de la chose. En théorie tout au moins, un sens nouveau a le droit de se substituer à l'interprétation commune, s'il vaut mieux qu'elle au regard de la critique.

---

(138) Cette scène est racontée dans *Matth.*, XVII, 1-13 et les parallèles.

(139) *II Pierre*, I, 18-19.

(140) Cf. respectivement *infra* 325 et E. Renan, *Ess. psych. sur J.-C.*, 43 et n. 2.

(141) Cf. *infra*, Livre Second, ch. IV et Livre Troisième, ch. VI.

Il est vrai qu'on osait rarement, dans le fait, en venir là, et que la bonne méthode expirait au seuil des textes dogmatiques. Mais il appartenait au jeune homme, à qui cet instrument était remis, de l'employer un jour avec moins de « sagesse ».

Compterons-nous aussi pour rien les bons conseils qu'il a reçus de M. Mollevault, comme de M. Le Hir ? les connaissances qu'il a acquises peu à peu, les mots techniques (tels que celui de « stichométrie ») avec lesquels il s'est familiarisé ? l'habitude qu'il a prise de classer arguments et objections ? Qu'on ouvre l'*Histoire des Origines*, qu'on en lise les Introductions et les Appendices. L'auteur de ces discours si bien ordonnés s'est formé en rédigeant la Dissertation sur le verset johannique, et tant d'autres morceaux également propres à fortifier l'esprit et à l'assouplir (142).

Est-ce à dire toutefois que, sous d'autres rapports, Renan ne se soit pas ressenti fâcheusement de son apprentissage ? On n'oserait l'affirmer. Sur la fin de son séjour à Saint-Sulpice, sans doute, et pendant ses premières années d'études libres, il put se croire plus ou moins affranchi de ses entraves. En réalité, il en gardait les marques. L'esprit conservateur du séminaire se retrouve dans certains traits de sa critique : penchant à surestimer la valeur de la tradition, répugnance à prononcer un jugement d'inauthenticité, admission facile de problèmes mal posés, dont les données prêtent à l'exercice d'une vaine subtilité.

Quelque effet qu'aient eu ces principes et ces pratiques, les correspondances doivent être encore plus importantes, pour le fond, entre le Cours du Sulpicien et les ouvrages que l'ancien clerc a consacrés à Saint Paul. Elles ressortiraient de la comparaison dont on a dit l'intérêt (143), et qui maintenant serait possible. Dans quelle mesure Renan a-t-il conservé l'itinéraire et la chronologie selon lesquels il s'était d'abord représenté l'activité de l'Apôtre ? Ses explications « naturalistes » ne doivent-elles rien à ces théories auxquelles M. Garnier, en les combattant, avait donné un singulier relief : hypothèse d'un Saint Paul « visionnaire », opinion d'Eichhorn sur les charismes corinthiens (144) ? — Autant de questions dont l'examen déborderait le cadre de cet ouvrage (145).

Il est, en revanche, un genre d'influence dont l'appréciation est plus facile. A la fin de 1843, Renan se proposait de vivre « dans l'esprit de Saint Paul ». Il entendait alors par là « le goût de la persécution » (146). Son dessein s'est réalisé d'une autre façon. Toute sa vie, il s'est

---

(142) Signalons en particulier, pour la façon dont l'argumentation est conduite, les pages où M. Garnier cherche à dater et à situer la composition de l'*Epître aux Romains* et à montrer qu'elle n'a pas été écrite en latin ; celles aussi où il essaie d'établir qu'il y eut une première lettre aux Corinthiens avant celles que nous possédons, etc...

(143) Cf. *supra* 65.

(144) Cf. *supra* 72.

(145) Voir si l'on veut notre *Renan*, 170-171 et notre *Renan et Strasbourg*, 52.

(146) *Fr. Int.*, 286.

ressouvenu des idées et des formules pauliniennes, auxquelles il fit seulement subir les transpositions nécessaires.

Assurément, le Cours d'Ecriture Sainte n'a pas été la seule occasion qu'il eut de lire et de méditer les Epîtres. Plus tard, il y est revenu pour les besoins de son Histoire. Et dès Saint-Nicolas, il avait consigné dans son *Cahier de Lectures* des textes comme ceux-ci : « La mort, salaire du péché » ; « animalis homo » (147) ; « o altitudo divitiarum [sapientiae] » (148). On conçoit cependant que la Rédaction de Saint-Sulpice ait ravivé ces souvenirs. Le tableau dès longtemps remarqué « des hommes asservis à la concupiscence, voulant et ne faisant pas », voilà que Renan le déclare « d'une vérité et d'une énergie effrayantes ». Des versets se gravent dans sa mémoire, dont certains lui sont également cités par M. Icard. Tels les passages, chers à J. de Maistre, sur Jésus considéré comme chef du corps de l'Eglise, en qui il est « tout en tous » (149); le texte célèbre sur « l'homme spirituel »; celui de l'*Epître aux Romains*, qui livre toute créature « aux gémissements et aux travaux de l'enfantement ». A quoi l'on doit joindre le verset des *Actes*, où il est dit, selon M. Garnier, que l'Esprit-Saint « nous anime, nous meut, nous régit » (150).

Il serait intéressant de relever, à travers l'œuvre de Renan, la trace de l'impression profonde que ces formules ont faite sur lui. En ce mois de décembre 1843, les citations pauliniennes se multiplient sous sa plume, non seulement dans l'*Homélie sur la Sainte Enfance*, mais dans le *Règlement particulier* et les *Principes de Conduite*, qui se terminent chacun par un extrait de Saint Paul. Là, le chercheur de vérité se rappelle le conseil de l'*Epître aux Philippiens* (IV, 8) : « Quaecumque vera..., haec cogitate »; ici, le tonsuré emprunte, pour remercier Dieu des douceurs reçues, le finale du ch. IX de la *Seconde aux Corinthiens* (151).

On ne saurait poursuivre cette recherche, quels qu'en pussent être les résultats (152). Il suffit ici d'avoir laissé entrevoir ce que l'intelligence de Renan et son imagination ont dû à l'Apôtre des Gentils. Or, à la même époque où ce commerce était le plus fréquent, le séminariste s'en ménageait un autre non moins profitable. S'il n'a guère eu la curiosité de lire Saint Paul dans le grec, il s'est acharné à l'étude de l'hébreu, dont la connaissance allait lui permettre de puiser aux beautés de la Bible juive. Cette initiation nouvelle fut relativement facile, grâce au mérite du maître, et surtout au zèle et à la capacité de l'étudiant.

---

(147) Cf. *Trav. de Jeun.*, 12, n. 3.

(148) *Rom.*, VI, 23 ; *I Cor.*, II, 14 ; *Rom.*, XI, 33.

(149) Cf. *Col.*, III, 11 et *I Cor.*, XV, 28. Cf. aussi *Eph.*, IV, 12 *sq.*, et I, 22-23 (Le Cours de Théologie « *De Ecclesia* » attirera lui aussi l'attention sur ce dernier texte).

(150) Cf. respectivement *supra* 78 et n. 64, et *Cah. de Jeun.*, 290, où « l'homme spirituel » est le philosophe ; *Rom.*, VIII, 22 et *Actes*, XVII, 28.

(151) Cf. *Trav. de Jeun.*, 11 et n. 2 ; vol. 11.476, f° 141 v. ; *Fr. Int.*, 294.

(152) L'influence paulinienne est visible, en particulier, dans les *Dialogues philosophiques*. Le rêve unitaire du mystique interlocuteur y est placé (124-125 et 125 n. 1) sous le signe de la *Première aux Corinthiens*. Cf. *infra* 336-337.

CHAPITRE IV

M. LE HIR.
HISTOIRE ET GRAMMAIRE DE L'HÉBREU

SOMMAIRE

I. Renan décide de suivre le Cours d'Hébreu ; pourquoi. La personnalité de M. Le Hir ; comment elle nous est connue ; s'il fut ultramontain ; sa formation ; son portrait ; de l'enseignement à la polémique. Bonnes dispositions de Renan ; son admiration pour son maître. Premières impressions sur la nouvelle étude. Pp. 105-110.

II. *Histoire de la langue hébraïque.* Comment la science de l'hébreu se constitua. Caractères de l'exposé de M. Le Hir. Quelques noms d'hébraïsants : Schultens, Gesenius et Ewald, etc. Supériorité de l'Allemagne sur la France. Du rationalisme de Gesenius. Histoire orthodoxe de l'hébreu. Son antiquité; de la langue d'Adam. M. Le Hir et Wiseman. Que l'humanité est issue d'un couple unique. Pp. 110-114.

III. Premières études grammaticales. Le travail *sur l'Alphabet hébreu* ; son intérêt. Grammairiens mentionnés et jugés ; l'abbé Lafouche. Pp. 114-118.

IV. M. Le Hir « grammairien comparatif ». L'hébreu comparé avec les autres langues sémitiques ; avec le grec et le latin. Coups d'œil sur l'anglais et l'allemand. Le français et le breton ; remarques personnelles de Renan. Initiation à la phonétique. De quelques lois. Pp. 118-120.

V. Théorie de l'hébreu. De sa forme originelle. Consonnes et voyelles. Rapports du signe et de la chose. Du langage aux idées et aux mœurs. — Pourquoi ce Cours « ravit » Renan : la Grammaire science désintéressée. Qu'elle devait pourtant compter avec la Bible. Comment elle aide à juger la Vulgate et autres versions. Du progrès de la philologie. Pp. 121-124.

I

Il y avait à Saint-Sulpice deux Cours d'Hébreu : celui de M. Garnier, pour les élèves « déjà très exercés » (1), et un autre à l'usage des commençants. L'étude de cette langue n'était point obligatoire. Renan n'hésita pourtant pas à s'inscrire pour suivre le Cours élémentaire, que professait un compatriote, M. Le Hir.

Cette décision s'explique tout naturellement. Non, certes, par les raisons que l'abbé Cognat a mises en avant. Renan n'a jamais dit à un intime : « Avec l'hébreu j'arriverai à l'Institut, et le lendemain, je pourrai le planter là si bon me semble, pour exploiter un autre filon préféré ». L'hébreu ne fut point pour lui une « peau de lapin » dont il tenait à se coiffer, afin d'attirer sur lui l'attention d'une « époque de charlatanisme et de réclame ». A supposer qu'il eût caressé dès lors quelque ambition, il ne visait sans doute à rien de plus qu'à obtenir un jour une chaire d'Hébreu dans un séminaire. Ses principaux motifs furent purement intellectuels. Il ne ressemblait pas à l'abbé Cognat, pour qui l'idiome de l'A. T. était « peu attrayant par lui-même » (2). N'est-ce donc rien, pensait-il, que de se mettre en état de comprendre dans l'original ce que l'Eglise regarde comme la parole de Dieu ? Et puis il s'était fait un principe de ne négliger aucune occasion de s'instruire. Or, ici, il s'agissait d'une discipline, la philologie, pour la-

(1) Cf. *supra* 16.

(2) Ph. de Grandlieu (J. Cognat). La Jeunesse de M. Renan, *Figaro*, 3 avril 1879.

quelle il se sentait de la curiosité et du goût; et celui qui l'enseignait avait la réputation de s'en acquitter « avec un soin et un talent remarquables ».

Ajoutez que ce maître si distingué était un Breton. L'auteur des *Souvenirs* rapporte que M. Le Hir se montra « plein d'attentions » pour son jeune compatriote, et que leurs « caractères avaient beaucoup de ressemblance ». Un biographe du Sulpicien, il est vrai, parle bien autrement : M. Le Hir était animé d'un tel zèle de charité, qu'il aurait pris ses mesures pour ne pas « arrêter... à sa [personne] des cœurs qu'il voulait être tout à Dieu »; il aurait donc caché « ce qui pouvait lui concilier l'estime et l'affection des hommes ». Mais il ne semble pas qu'en 1843, à l'âge de trente-deux ans, le professeur de Renan ait eu cette sévérité pascalienne, si tant est qu'elle ait jamais été dans son caractère.

Ce renseignement n'est pas le seul qu'on serait tenté de mettre en doute, parmi ceux qui nous sont venus sur M. Le Hir. Outre qu'ils présentent le défunt, selon les lois du genre, de la façon la plus édifiante, les auteurs de Notices ne le peignent guère que sous l'aspect où ils l'ont vu eux-mêmes, à une époque postérieure au séjour de Renan. Tel est le cas par exemple de Léon Gautier, tel celui de M. Grandvaux, qui, professeur d'Ecriture Sainte à Saint-Sulpice de 1852 à 1861, écrivit sur M. Le Hir en 1869 (3). Leur dire, enfin, n'a pas été sans dépendre des circonstances. Cinq mois après la mort de M. Le Hir, paraissait la bulle d'indiction convoquant le Concile du Vatican : Pie IX, assure-t-on, avait eu le désir d'appeler le Sulpicien aux travaux préparatoires. Comment, dès lors, l'attachement de celui-ci à la Papauté n'aurait-il pas été mis en relief? La Compagnie tout entière, par là, faisait montre de ses sentiments. On ne saurait donc être surpris d'apprendre que M. Le Hir a « constamment combattu l'erreur du gallicanisme dans ses entretiens privés comme dans ses Cours d'exégèse, de théologie, etc... ». « L'erreur du gallicanisme » ! ce n'est point ainsi, on le verra (4), que parlait, en 1843-1844, le professeur de Dogme à Saint-Sulpice. M. Le Hir se distinguait-il de son confrère jusqu'à porter un tel jugement ? ou, sans aller aussi loin, infléchissait-il pour sa part l'enseignement vers Rome ? fut-il de ceux par qui la doctrine nouvelle s'introduisit « dans la citadelle de la théologie modérée » ? Faut-il, en un mot, voir en lui un précurseur ? Ou si seulement il a suivi sa Société dans la « douce évolution » qu'elle accomplit vers l'ultramontanisme (5) ? La première supposition pourrait être la meilleure, mais il est difficile de la prouver, même si l'on admet avec ses biographes, que M. Le Hir subit l'influence de la Chênaie pendant ses années de formation. Un passage des *Cahiers de Jeunesse* n'est

(3) Faut-il en dire autant du « confrère et ami » qui, selon M. Grandvaux, s'était chargé d'une biographie de M. Le Hir ? Ce travail, en 1869, n'avait pas encore paru, la maladie, paraît-il, ayant retardé l'auteur dans sa préparation (Cf. Le Hir, *Etudes bibliques*, t. I, p. II et p. IV, et L. Bertrand, *Bibl. Sulp.*, t. II, 293).

(4) Cf. *infra* Livre Second, chapitre III.

(5) A. Loisy, *Choses passées*, 93 (à propos de M. Icard).

pas non plus décisif. Renan y note que le Sulpicien supportait mal d'être soumis à un ministre des Cultes. Peut-être l'hostilité mennaisienne contre le pouvoir civil a-t-elle renforcé cette mauvaise humeur; mais ce qui la suscitait, c'est que la loi mît les catholiques de pair avec les protestants et les juifs. Or cette égalité n'était pas faite pour plaire davantage à un gallican.

A part ce point, qui prête à conjecture, on est assez bien renseigné sur la carrière du maître, à qui son ancien élève a rendu cet hommage quelque peu excessif : « Tout ce que je suis comme savant, je le suis par M. Le Hir ».

Arthur-Marie Le Hir naquit à Morlaix, d'une famille de commerçants. Après avoir étudié à Saint-Pol-de-Léon, il entra au Grand Séminaire de Quimper, puis, en 1833, à celui de Saint-Sulpice. Il y reçut tous les ordres et fut, aussitôt après, admis dans la Compagnie. Elève favori de M. Garnier pour l'Hébreu, il eut la permission de suivre des Cours extérieurs : au Collège de France, où Quatremère occupait, depuis 1819, la chaire d'Hébreu, de Chaldaïque et de Syriaque, et à la Bibliothèque Royale, où Silvestre de Sacy enseignait l'arabe. Il connut aussi les égyptologues Ch. Lenormant et De Rougé.

Au Séminaire, il professa, avant 1843, non seulement l'Hébreu, mais la Théologie : ce qui explique le secours que l'élève de M. Philpin a pu trouver auprès de lui (6). A l'époque où Renan connut M. Le Hir, c'était un vrai « squelette hébraïsant », à qui le correspondant de Liart avait peine à donner encore « dix ans de vie ». Sa taille était d'un enfant, bien que son nom signifiât, paraît-il, « le long » en bas-breton; son apparence, des plus chétives. « Il tenait le cou enfoncé entre les épaules, la tête inclinée, les yeux ordinairement baissés... On pouvait lui appliquer ce que Saint Paul disait de lui-même aux Corinthiens : « In facie quidem humilis sum inter vos » (7). Cependant son front haut et large « indiquait la compréhension la plus vaste » (8); ses traits, surtout la bouche, étaient fins; son regard, quand on le rencontrait, vif et pénétrant. Portait-il ces grosses lunettes qu'on lui vit ensuite ? Avait-il déjà mis à sa porte un avis pour qu'on entrât « sans attendre la réponse » ? Précaution utile, car on parvenait jusqu'à sa table avant qu'il eût tourné la tête. Il se levait régulièrement à quatre heures du matin, et ne donnait à la récréation que le temps réservé par la règle. Sa devise était le célèbre verset de la *Première aux Thessaloniciens* (V, 21) : « Omnia probate, quod bonum est tenete » : maxime plus libérale en apparence que dans l'application qu'il en faisait. Epris de correction, il écrivit « jusqu'à trois fois intégralement » les articles qu'il se mit à publier sur la fin de sa vie.

Cette activité dernière eut justement pour occasion le succès de la *Vie de Jésus*. Jusque-là M. Le Hir avait surtout enseigné, revisé les

(6) Cf. *supra* 24 n. 6, et surtout 34-35 et *infra* 293-294.

(7) *II Cor.*, X, I.

(8) L'expression est de Renan. Il avait probablement rafraîchi son souvenir en regardant la gravure que nous reproduisons, d'après l'en-tête d'*Et. bib.*, t. I.

travaux qu'on lui soumettait, répondu aux consultations. Les élèves qu'il formait ne l'oubliaient pas : « On conserve à Saint-Sulpice », écrivait M. Grandvaux en 1869, « quelques lettres... au cher et vénéré maître, qui témoignent d'une profonde et tenace amitié » (9). Ce rôle était assez absorbant pour que M. Le Hir s'y bornât. De fait, il avait peu publié, quand le Supérieur Général, M. Caval, le mobilisa contre son élève apostat, en allégeant ses fonctions à l'intérieur du Séminaire en vue de cette guerre sainte. C'est ainsi qu'il put donner, à partir de 1864, plusieurs articles aux *Etudes* des jésuites. En janvier 1868, sans atteindre la soixantaine, il mourut, « roulant dans sa tête échauffée et au milieu de ses rêves des arguments, des plans de défense et d'attaque contre les ennemis de l'Eglise..., quelques traits de l'ouvrage qu'il méditait sur l'*Autorité des Saints Evangiles vengée contre la critique allemande* » (10).

Le danger rationaliste était si pressant que Saint-Sulpice ramassa les armes du mort. M. Grandvaux commença la publication des *Etudes bibliques*. Il y inséra non seulement les articles de M. Le Hir, mais certains de ses Cahiers de Cours (11), en faisant appel aux anciens élèves qui auraient gardé des Notes permettant de reconstituer l'enseignement du professeur disparu.

Renan aurait pu faciliter cette besogne, grâce aux manuscrits qu'il avait emportés du séminaire. Leur abondance témoigne de la place que l'hébreu prit dans sa vie dès la fin de 1843. Sans tarder, avant le 6 novembre, il s'achète des livres pour une somme de treize francs (12). Ce jour-là, il se déclare prêt à étudier cette langue « très vigoureusement », et peu après, il compte encore consacrer à cette occupation « une ample part de ses heures de travail ». Lui, si sujet aux scrupules sur la meilleure manière d'employer son temps, il répète qu'il ne « regrette pas », qu'il ne « saurait se repentir » de « payer par quelques travaux » les avantages qu'il sent promis à sa persévérance.

Tout, d'ailleurs, concourt à l'encourager. Ne lit-il pas dans Rodriguez qu'une étude comme celle-là, qui attache fortement l'esprit, est un bon remède contre l'invasion d'idées impures ? « Ce fut dans cette vue que Saint Jérôme, comme il le dit lui-même, [s'adonna]... à la langue hébraïque, dans laquelle il fit de si grand progrès » (13). Et puis, quel meilleur moyen d'être distingué ? D'après les *Souvenirs*, les Cours d'Hébreu n'auraient eu à Saint-Sulpice qu'un « très petit nombre » d'auditeurs, et Renan serait resté, au bout de quelques semaines, presque

---

(9) Parmi elles, s'en trouvait une de Renan. Au cours d'un article sur la version Cureton (1859), M. Le Hir avait, dans une note, prétendu donner une leçon de méthode à l' « écrivain distingué sur lequel reposaient de meilleures espérances » (*Et. Bibl.*, I, 280 n. 1). Renan répondit d'une façon « pleine de convenance » (*Ib.*, pp. LVI-LVII).

(10) Cf. L. Bertrand, *Bibl. sulp.*, t. II, pp. 292-299, et notamment la Bibliographie de la p. 293.

(11) Il laissa de côté ceux qui avaient trait à l'histoire ecclésiastique. Sur la genèse et la valeur des Œuvres Posthumes de M. Le Hir, cf. *infra*, Appendice B.

(12) Voir *infra* 111 et 396 *sq.*, quelles durent être ces premières acquisitions.

(13) *Prat. de la perf. chrét.*, Traité de la Chasteté, t. IV, 289.

le seul élève de M. Le Hir. Cette indication surprend un peu, car, plusieurs années auparavant, un certain renouveau des études hébraïques s'était dessiné dans le clergé français; en 1843-1844, des confrères de Liart, au Séminaire de Saint-Brieuc, s'appliquaient à cette langue, qu'ils trouvaient d'ailleurs très difficile. Mais, que Renan ait eu ou non l'occasion de prendre la tête, ses rapides progrès furent certainement remarqués.

Il sut, en effet, profiter comme pas un de ces leçons quasi-particulières. Le rôle du guide, dans une pareille initiation, est très important. Or, M. Le Hir apparut au jeune homme, *mutatis mutandis*, comme un second M. Pinault. D'autant plus aisément qu'il n'avait guère été gâté jusque-là, en fait de maîtres éminents, il se prit d'admiration pour cet « excellent professeur » : sa force, écrit-il, est « étonnante », son « érudition, immense »; ses classes ont « un intérêt ravissant ». Et le fait est qu'elles mirent bientôt Renan en état d'énoncer une opinion et sur la difficulté de cette étude et sur sa portée.

Il semble avoir été surpris de n'y pas prendre plus de peine. « On se figurerait » note-t-il, « qu'[elle] devrait être hérissée d'[obstacles]; il n'en est pourtant pas ainsi » : le tout est de se « familiariser avec l'écriture bizarre et étonnamment compliquée de cette langue ». Il est vrai, « avoue »-t-il à son frère, « que ce point n'est pas des plus faciles ». Il faut croire cependant qu'il n'y fut pas trop arrêté, puisqu'il ne s'en plaint pas davantage à ses correspondants. Il en reparle seulement pour leur donner une idée d'une bible hébraïque : c'est un livre « où il n'y a que des consonnes, et où chaque lettre a deux ou trois sons différents ». Une fois qu'on s'est accoutumé à ces particularités, « les difficultés ne sont que médiocres », vu surtout le rôle très minime que joue la mémoire.

Eût-il rencontré plus d'épines, notre Breton ne se serait pas rebuté, car il comprenait de mieux en mieux tout l'intérêt de l'hébreu. Quand il qualifiait cette langue d' « extrêmement curieuse », il ne songeait pas seulement à sa « singularité », mais aussi à la « profondeur de ses règles » : à travers elle, il visait à découvrir des « lois de linguistique importantes ». Mais si précieuse que fût cette contribution à la philosophie du langage, une autre tâche non moins essentielle s'imposait au philologue. Renan ne tarda pas à l'apercevoir, l'enseignement de M. Le Hir était « un vrai Cours d'Ecriture Sainte »; il ne méritait pas moins ce titre que le « petit Cours » de M. Mollevault, auquel, en quelque manière, il servait d'auxiliaire (14). Comment, en effet, n'eût-il pas éclairé la « diction » de Saint Paul, si « chargée d'hébreu » ? A plus forte raison l'étude nouvelle était-elle « fondamentale » pour la connaissance de l'A. T. Renan pouvait en proclamer l' « indispensable nécessité » : sans elle, « on n'entend pas grand'chose à la Bible ».

---

(14) Aussi bien M. Le Hir, après 1845, eut-il à enseigner également l'Ecriture Sainte.

Ainsi s'exprimait-il, dès le 18 novembre, avec une hardiesse que M. Philpin n'avait pas, semble-t-il, encore contenue (15), et qu'autorisait l'avis même de M. Le Hir : « d'après ce qu'il nous a dit », écrivait son élève, et il ajoutait : « ....et ce que je vois ». Qu'entendait-il par là ? On en aura quelque idée, quand on connaîtra les études préliminaires auxquelles la classe dut se consacrer d'abord. Une *Histoire de la langue hébraïque,* des notions grammaticales, voilà ce qui semble, dans les papiers du séminariste, représenter ces rudiments (16).

II

L'*Histoire* n'occupe guère que cinq feuillets (17). Des deux parties qui la composent, la seconde est une revue des travaux qui permirent de comprendre et d'expliquer l'hébreu, à partir du moment où il cessa d'être parlé. Ici encore, un esprit de « juste milieu » caractérise l'exposé. Profiter de ce qu'une méthode a de bon, sans jamais la porter à l'excès, souligner qu'on est revenu de certains engouements : à ces traits se reconnaît le Sulpicien. Est-il impartial ? Oui, en ce sens du moins que l'amour-propre national ne fausse point sa vue. Mais s'il ne surestime pas la part de la France, il ne manque pas une occasion d'exalter les catholiques aux dépens des protestants, et ce souci d'apologiste l'amène parfois à des déclarations inattendues (18). De même, il exploite le moindre détail favorable à l'orthodoxie, jusqu'à alléguer, comme une nouvelle preuve de l'intégrité des Livres saints, les solécismes et les barbarismes d'un P. Houbigant, qui a prétendu les corriger.

Cette préoccupation, toutefois, n'a pas empêché M. Le Hir d'esquisser largement le rôle des confessions, ainsi que celui des âges et des peuples. On aperçoit bien la longue domination de l'enseignement juif, depuis l'école de Tibériade et les Masorètes jusqu'à la réaction violente du XVII[e] siècle. Des noms surgissent, que Renan ne connaissait pas tous. Certains lui étaient familiers, comme celui de Saint Jérôme, qui passa quinze ans à l'étude de l'hébreu, et « en parle d'une manière propre à effrayer ceux qui l'entreprennent » (19). Mais c'est qu'il ne pouvait procéder que par routine, au lieu que le séminariste avait un maî-

(15) Cf. *supra* p. 38 et n. 19. Du reste, s'il déclarait authentique la seule Vulgate, ce professeur mettait aussi en avant, pour rétablir l'intégrité de l'Ecriture, la « vérité hébraïque », à laquelle se sont reportés, il le rappelait, Origène, Saint Jérôme et d'autres Pères.

(16) *L. du Sém.*, 229-230, 232 ; *Fr. Int.*, 256, 244-245 ; *L. à son frère Alain*, 11 ; *L. Int.*, 151, 153-155 ; vol. 11.474, f[os] 128-129 (l. du 6 février 1844 à sa mère) ; *Cah. de Jeun.*, 101 ; *Souv. d'Enf. et de Jeun.*, 242, 239, 251-253.

(17) Vol. 11.479, f[os] 495 à 499 recto.

(18) Il s'agissait surtout de ne pas laisser les protestants participer à l'honneur des progrès réalisés au XVI[e] siècle. M. Le Hir insistait, par exemple, sur ce que l'impulsion fut donnée à l'étude de l'hébreu avant la Réforme. Et soucieux de nier que le protestantisme ait produit la Renaissance, il en arrivait à admettre l'hypothèse inverse.

(19) « Cum me in linguae hujus pistrinum reclusissem, et multo sudore multoque tempore vix coepissem anhelantia stridentiaque verba resonare,... tanto taedio affectus sum, ut desperatione subita omnem laborem veterem voluerim contemnere ».

tre « au courant de tout ce que la science moderne a ajouté à l'étude de l'hébreu » (20).

Parmi les premiers artisans de l'avenir figurent quelques rabbins comme Kimchi, et surtout le catholique Reuchlin, qui fit office d'initiateur, et les deux Buxtorf. Ces protestants du XVII[e] siècle rendirent « un immense service... par la composition d'une Grammaire, d'un Lexique et d'une Concordance ». Toutefois la véritable ère de rénovation s'ouvrit au XVIII[e] siècle, en Hollande, avec Schultens. L'originalité de son école fut d'étudier simultanément avec l'hébreu toutes les langues parentes, et d'éclairer la Bible par les autres idiomes sémitiques, notamment par l'arabe. Que ce secours fût utile pour les endroit obscurs, le Sulpicien en convenait, mais il rappelait que la première règle de toutes est de respecter le génie propre de l'hébreu. Et sans s'attacher autrement à ce point, il signalait la Grammaire hébraïque qu'un élève de Schultens, Schroeder, avait composée en latin (21). Renan allait utiliser ce manuel, ainsi que celui de l'abbé Glaire, qui avait emprunté au précédent les paradigmes, en s'aidant aussi de Gesenius : c'est même cet Abrégé que la classe suivit comme texte des leçons (22). M. Le Hir recommandait encore « la Grammaire de Preiswerk, à Genève, où la théorie des points-voyelles est très bien traitée » : Renan s'en servit également.

Il apprenait, en attendant, quelques détails sur ce Gesenius dont il écrivait le nom pour la première fois, et qu'il devait bientôt qualifier de « célèbre ». « Il est mort en 1832 (23); sa méthode a paru l'emporter en clarté et en simplicité; sa Grammaire eut de son vivant quatorze ou quinze éditions (24)... Il a aussi publié un Dictionnaire... ». Et M. Le Hir continuait, en le rapprochant d'Ewald : « Ils ont partagé les plus célèbres Universités d'Allemagne en deux écoles rivales ». Sobre indication, mais qui demeurera dans la mémoire de Renan. Gesenius et Ewald lui ayant été présentés ensemble, il ne citera guère l'un sans l'autre; il mettra, comme grammairien, le premier au-dessus du second.

C'est alors aussi que la supériorité de l'Allemagne lui fut révélée, à l'occasion du succès qu'y avait obtenu la Grammaire de Gesenius. Cet accueil s'explique par « l'ardeur incroyable avec laquelle l'étude de l'hébreu [y] est poursuivie... dans les études classiques » (25). Du reste, l'Allemagne ne l'emporte pas seulement pour l'enseignement pu-

---

(20) *L. Int.*, 153. Encore aujourd'hui — selon M. Le Hir — les Juifs n'ont « d'autre guide que la routine » pour mettre les points-voyelles, là où leur texte n'en a pas. Aussi « se soucient-ils peu des nuances ».

(21) *Institutiones ad fund. ling. hebr.* Cf. E. Renan, *Hist. gén. des L. sém.*, 169 *et circa.*

(22) Cf. *L. Int.*, 154. Sur ces *Principes de Grammaire* où l'auteur énumère p. VII les travaux dont il s'est inspiré, voir *infra* 115 et n. 41, et 396.

(23) Erreur. Cf. *infra* 398 n. 17.

(24) Cf. aussi son *Ausführliches... Lehrgebäude der hebräischen Sprache.*

(25) Il s'agit plus exactement des futurs pasteurs. Cf. *infra*, Appendice C, *Un article des* Annales de Philosophie chrétienne (sur Gesenius).

blic. C'est elle qui « a fait de l'hébreu une vraie *science*, toute rationnelle, une géométrie en un mot ». Sous ce rapport, la France ne saurait soutenir la comparaison. A ces deux « grammairiens distingués », à Reuchlin et aux Buxtorf, quels noms est-elle en état d'opposer ? A part Robert Estienne, « d'abord catholique, puis protestant », et le catholique Vatable (26), qui trouverons-nous pour faire quelque figure ? Seront-ce les hébraïsants du XVIII[e] siècle, Giraudeau et le P. Houbigant ? Le sentiment de cette infériorité ne cessa de dominer Renan. Il était assez aigu pour lui dicter, peu d'années après, cette déclaration: « J'aurais honte de reconnaître pour ancêtres la misérable école française.. » (27).

Quand le jeune théoricien s'exprimait ainsi — étendant alors son mépris aux hommes de l'Empire et de la Restauration, à Volney, à Fabre d'Olivet —, le rationalisme allemand n'était pas pour l'effaroucher. La situation, à la fin de 1843, était différente. Le séminariste entendait tomber des lèvres magistrales ce jugement sur l'œuvre de Gesenius : « Son Dictionnaire est imbu des principes rationalistes; sa Grammaire est sans danger, sauf le Précis historique sur la langue hébraïque qui la précède, et où, comme les autres rationalistes, il détruit l'authenticité des Livres Saints, prétendant que la moitié d'entr'eux ont été composés après la captivité, etc... ».

C'est là, déclarait M. Le Hir, une fausse conception. Qu'il écoutât son professeur, ou qu'un peu plus tard il rencontrât chez Lowth l'opinion de Michaelis (28), Renan était invité à se représenter l'histoire de l'hébreu d'une façon que Gesenius n'eût point avouée. Cette langue, selon le Sulpicien, « apparaît dans toute sa perfection à l'époque de Moïse, et depuis ce temps jusqu'à la captivité, elle n'a que fort peu varié ». Ainsi, une apogée sans préparation, et, durant de longs siècles, quasiment sans décadence. Comme si une stabilité si rare demandait à être expliquée, l'auteur du Cours en rendait raison par cette remarque : « Tous les auteurs venus après Moïse ont cherché à imiter son style et sa manière ». A partir de la captivité, l'hébreu cessa peu à peu d'être vulgaire, jusqu'au temps de J.-C., où le peuple parlait le syro-chaldaïque.

Ici encore, l'apologétique ne perdait pas ses droits. Outre qu'il faisait valoir — argument alors banal — les archaïsmes du Pentateuque en faveur de son authenticité, M. Le Hir donnait la mesure de son esprit critique par sa théorie sur l'ancienneté de l'hébreu. On sait que Buxtorf rapportait à Moïse l'invention divine des points-voyelles. Le

---

(26) Sur ce prédécesseur de Renan dans la chaire d'Hébreu au Collège de France, voir E. Renan, *Questions contemporaines*, 141, et *infra* 400 et n. 26.

(27) Cf. vol. 11482, f° 6.

(28) Cf. *infra* 374. Michaelis, lui aussi, voyait dans « le Pentateuque... le modèle le plus parfait du langage hébraïque », et dans le siècle de Moïse (il ajoutait : et de Job) « l'âge d'or de cette langue ». Mais d'après lui, elle n'avait pas attendu la captivité pour perdre sa pureté première : depuis le siècle d'or jusqu'à cette date, elle était toujours allée en s'altérant. Il insistait aussi davantage sur l'état d'entière corruption où elle tomba après le retour de Babylone, et qui se voit assez au style de Daniel.

Sulpicien, lui, regardait l'hébreu comme aussi vieux que l'humanité (29). C'est cette langue, en effet, qu'Adam parlait, à moins que ce ne fût le chaldéen. Il est bien difficile de décider entre les deux, vu que, dans l'une comme dans l'autre, « les noms d'Adam, d'Eve, etc... ont également un sens ». « Du reste il est sûr que ce fut l'une ou l'autre: pourtant ces noms s'expliquent aussi en syriaque ». En tout cas la langue d'Adam a été conservée par Abraham : pour la laisser perdre, celui-ci était bien trop soigneux des « traditions primitives ».

On songe, en lisant ces lignes, à ce que Wiseman avait écrit, non sans quelque ironie, sur les prétentions des divers idiomes à remonter à l'ancêtre du genre humain. L'auteur des *Discours*, etc... concluait sur ce point avec Molitor : « La tradition des Juifs, qui fait de l'hébreu la langue des premiers patriarches, et même d'Adam, est inadmissible, prise dans son sens littéral » (30). Ce passage eût dû mettre en garde M. Le Hir, qui connaissait le livre du docteur anglais. Il n'est pas douteux, en effet, qu'il lui a emprunté sa division des langues de l'ancien continent (31), et la conduite de son exposé sur l'origine du langage (32).

A quoi cette seconde question se ramenait-elle ? Dominé par le récit mosaïque, et n'ayant pas de souci plus pressant que d'en soutenir la véracité, M. Le Hir visait avant tout à certifier que l'humanité est bien issue d'un couple unique. Pour que cette théorie soit exacte, il faut que le langage ait été un dans le principe. Or c'est ce que « l'observation des langues a amené presque (33) tous les philologues modernes » à reconnaître. On ne saurait trop remarquer les rapports des familles de l'ancien continent : ceux, notamment, que soutiennent dans leur grammaire, etc.. les groupes sémitique et indo-germanique, sont « si frappants qu'on ne peut les attribuer au hasard ». « Même les langues du nouveau continent s'y rattachent, quoique d'une manière moins immédiate ».

Ainsi l'unité de langue est établie, et elle suppose l'unité de race. Mais c'est encore là une vue trop schématique. La linguistique et l'anthropologie se prêtent secours sous une forme plus délicate. Celle-là détruit l'objection tirée des « différences dans la conformation des crânes » : des peuples qui physiologiquement (*sic*) ne se rattacheraient pas à la même race parlent des langues de même famille. Inversement, d'autres dont les langues sont de familles différentes ont des caractères

---

(29) Son élève écrit seulement, dans une lettre, que l'hébreu est « la plus ancienne des langues connues » (*L. du Sém.*, 229).

(30) I, 11-12.

(31) Il les répartit en sémitiques, japhétiques ou indo-germaniques, et malaises.

(32) Peut-être le Dixième Discours (*lib. laud.*, II, 139 *sq.*). a-t-il aussi aidé le maître de Renan à dresser sa nomenclature des principaux hébraïsants. Toutefois il a pu s'en passer, plusieurs Manuels lui offrant cette introduction à l'étude de la Grammaire.

(33) Le ms. porte ce mot « presque » en addition interlinéaire.

physiologiques identiques. Ainsi « l'un des traits est toujours là au défaut de l'autre, pour attester l'unité de race ». C'est dans cette vue, sans doute, qu'au moment où il a confondu les langues des constructeurs de Babel, Dieu n'a pas donné à chaque race un idiome particulier.

Ce développement n'offre rien qu'on ne puisse retrouver chez Wiseman, particulièrement dans son Discours sur l'histoire naturelle de la race humaine. Cet auteur s'était assez intéressé à la mesure des crânes pour indiquer les procédés de Camper et Blumenbach, à la fin de son ouvrage, sur une planche de six figures. Il avait enquêté, d'autre part, en vue de découvrir des ressemblances entre le sanscrit et l'hébreu, et s'il goûtait un livre comme la *Palaeographie* de Lepsius, c'est qu'il pensait y trouver des exemples décisifs. Enfin il s'expliquait, au sujet des langues du nouveau continent, d'une manière propre à rassurer l'orthodoxie : exploitant aussi bien les travaux de l'école lexique (34), que les observations grammaticales de G. de Humboldt. Leur résultat, selon lui, a été non seulement de détruire la diversité de ces idiomes, mais de jeter un pont linguistique entre les deux mondes, c'est-à-dire de réfuter deux objections dont il avait constaté la gravité. Des personnes « d'un profond savoir et d'une grande intelligence » ne lui avaient-elles pas, en effet, donné le spectacle d' « une anxiété telle à ce sujet, qu'elles refusaient leur créance aux assertions relatives au nombre des langues de l'Amérique, plutôt que d'admettre ce qu'elles regardaient comme une objection insurmontable contre le récit de l'Ecriture » (35) ?

Ainsi la foi repoussait la science, si elle y voyait un danger pour elle. Renan n'eut pas à imiter ce geste : M. Le Hir posait moins les problèmes qu'il n'enseignait leur solution. Son élève s'est-il souvenu de ce Cours pour écrire, pendant sa seconde année de Saint-Sulpice : « C'est la question générale en histoire naturelle, etc..., de savoir si les affinités actuelles prouvent une confusion primitive de souche » (36) ? Ce n'est pas sûr : en cette fin de 1843, il entrait dans la Grammaire hébraïque, et les arbres lui cachaient la forêt.

III

Ces premières études grammaticales ont, elles aussi, laissé des vestiges. Voici deux feuillets sur les *Règles générales de vocalisation hébraïque*, et particulièrement sur ces schevas au-delà desquels Ber-

---

(34) C'est celle qui rapproche les mots, identifie les racines communes etc... Cf. dans le *Mithridate*, t. III, le chapitre de Vater intitulé *Untersuchung über Amerikas Bevölkerung aus dem alten Continente*.

(35) Cf. Wiseman, *Discours*, etc., I, 34-35 ; Quatrième Discours, 2e partie, notamment 157 et 162 (169, allusion à la phrénologie) ; Troisième Discours, 126 *sq.* ; Deuxième Discours, 89-90.

(36) Vol. 11.479, f° 454 r. Remarque écrite en lisant l'*Histoire de la langue hébraïque* de Gesenius (p. 15, sur la « confusion primitive de tous les dialectes sémitiques »).

thelot ne s'est, paraît-il, guère avancé, quand Renan se fit son maître d'Hébreu (37). Voici une autre pièce sur les changements et retranchements de voyelles et de consonnes, avec Règles et Corollaires ; une autre encore (mais n'est-elle pas d'une écriture plus récente?) sur la mutation des points-voyelles. Enfin, après des *Extraits de la Grammaire de Schroeder* (38), on rencontre un travail incomplet et mal relié (39), mais qui dépasse les précédents en longueur comme en intérêt.

Le titre de ces trente-huit feuillets (*Sur l'alphabet hébreu*) ne correspond qu'à une partie de leur contenu. La théorie des lettres et des syllabes y est suivie de paragraphes sur l'article, les substantifs, les prénoms, les verbes imparfaits, etc..., la jonction des affixes au verbe. Puis vient l'étude des noms et adjectifs, des hé, yod et vav paragogiques, et des noms de nombres. Ce n'est pas, on le voit, une Grammaire complète, mais seulement la mise au net partielle d'un Cours de M. Le Hir. Renan dut s'en occuper jusque dans le second trimestre, puisqu'il renvoie, tout à fait à la fin, à ses Notes sur la *Genèse* (I,24). On y trouve peu de tournures personnelles (40). Cependant il y est ensuite revenu : en effet, la Rédaction première porte, çà et là, des additions hâtives. Le jeune homme les y aura jetées surtout en 1844-1845, soit en apprenant l'arabe (ainsi s'expliquent les références à la Grammaire de Petermann), soit en préparant son propre enseignement d'Hébreu. Il est vrai qu'alors l'assistant de M. Le Hir commençait à rédiger sur de nouveaux frais cette *Grammaire hébraïque*, par laquelle il pensa d'abord se faire connaître, et qui dort maintenant, inédite, dans un volume de trois cent trente-trois feuillets (11.482).

On n'examinera pas quels rapports soutient avec cet ouvrage l'humble noyau de 1843-1844. Mais on voudrait se servir de celui-ci pour commenter les jugements du séminariste sur son professeur et sur l'hébreu.

Tout d'abord, de quels auteurs M. Le Hir s'est-il aidé ? Il renvoie couramment au manuel de l'abbé Glaire, que ses élèves avaient sous les yeux. Mais il le critique avec liberté : « Ce que dit M. Glaire du fathach furtif, qu'il prétend se placer quelquefois sous la pénultième (41), est une erreur. Gesenius est du sentiment contraire ». Il nomme encore Jahn, pour ce qu'il « fait marcher en regard », dans sa Grammaire hébraïque, « les quiescents et les défectifs qui sont analogues entre eux ». Wiseman lui-même est cité : on lui emprunte la théorie comparée du pronom personnel. Un passage relatif aux sons vocaliques en français donne lieu à un éloge de Duclos, dont « les Notes sur la *Grammaire de Port-Royal* [contiennent] une bonne Dissertation sur la

(37) Cf. *Souv. d'Enf. et de Jeun.*, 295.

(38) Cf. vol. 11.479, f^os^ 504-507, 509-514 r.

(39) *Ib.*, f^os^ 516-553. Le f° 531 commence *ex abrupto*. Les trois feuillets 528-530 doivent se lire dans l'ordre : 528, 530, 529.

(40) Cf. f° 528 r. : « Ce me semble ».

(41) Cf. *Princ. de Gram.*, 8.

prononciation des voyelles ». En revanche, « fautive » est la division que Burnouf propose des consonnes en douces, fortes et aspirées (42).

Ainsi le Sulpicien est loin de suivre servilement ses guides. Il juge, et prend au besoin le contre-pied. Cette assurance s'est imposée à Renan : on le voit, en 1846, lire le *Commentaire* de Duclos la plume à la main (43). Le maître et l'élève sont également d'accord sur le compte d'un assez curieux personnage, qu'une lettre de Renan à sa sœur recommande à notre attention.

Il s'agit de l'abbé Robert-Auguste Latouche, que l'institutrice Henriette avait connu en France, puisqu'elle avait souvent parlé de lui à Ernest (44). Ordonné prêtre en 1808, ce pédagogue était devenu professeur au Collège d'Avranches, sa ville natale. On le retrouve ensuite aumônier du Collège Royal de Strasbourg, puis principal à Colmar. Il quitte l'Université en 1834 pour s'installer à Paris : il y avait créé, dix ans auparavant, les premières écoles du soir pour les ouvriers. En 1836, il habitait 4, rue Clément, près Saint-Sulpice ; il était Chanoine honoraire d'Angers. Sexagénaire en 1843, il devait mourir à quatre-vingt-quinze ans, bien qu'il eût été réformé vers 1800 pour faiblesse de constitution (45).

Il s'était fait une spécialité de la science et de l'enseignement des langues, préludant par une *Méthode rationnelle* à son *Panorama*, qui comprend, outre une *Clef de l'étymologie*, des *Etudes hébraïques*. Pour lancer cet ouvrage, il en porta un exemplaire à Bonnetty, puis lui dépêcha un sien compatriote nommé Mourice, doublement désigné pour cette mission par son métier de couvreur et sa qualité d'élève de l'école des Frères de la rue Saint-Martin. Cet agent de publicité vint attester au directeur des *Annales* que l'abbé Latouche lui avait appris l'hébreu en deux mois, et il lui remit un docte Compte-rendu de la méthode de son maître. Bonnetty raconta candidement cette entrevue dans le n° du 31 décembre 1835 de sa Revue (46), en reproduisant la pièce signée Mourice (47), et en recommandant le Cours complet d'Etudes hébraïques qui allait paraître. C'est tout ce que voulait son auteur.

Il ne semble pas que Renan ait mal vu, en qualifiant cet homme de « tête ardente ». Il le jugeait par sa *Grammaire*, première partie des *Etudes* (48). Le 27 novembre, il a déjà « pris connaissance de la méthode de M. Latouche en général ». Et voici ce qu'il en pense :

---

(42) Cf. J.-L. Burnouf, *Méthode pour étudier la langue grecque*, 4.

(43) Cf. *Cah. de Jeun.*, 360, 368 ; *Nouv. Cah. de Jeun.*, 17.

(44) *L. Int.*, 153.

(45) Bourquelot, t. IV, 633 ; *Grande Encyclopédie*, t. XXI.

(46) *Ann. de phil. chrét.*, 1re série, t. XI, 425 *sq.*

(47) Il paraît qu'on en suspecta l'authenticité (Voir *ib.*, t. XII, 79, n° du 31 janvier 1836, la lettre que Latouche, génie personnifié de la réclame, fit encore envoyer à Bonnetty par les élèves de son Cours).

(48) Venaient ensuite un *Dictionnaire idio-étymologique hébreu* et un *Dictionnaire grec-hébreu*.

« Ses principes semblent vrais, mais... il les a outrés presque tous, quoique, je le répète, parfaitement vrais en eux-mêmes. Toutefois, il y a là des vues excellentes, et surtout une pénétration et un esprit d'observation et de généralisation vraiment rares ». Ainsi le jeune hébraïsant sait se faire une opinion; toutefois il ne termine pas sans ajouter, en manière de confirmation: « C'est aussi le jugement de M. Le Hir ». Celui-ci avait en effet « parlé plusieurs fois » à ses élèves de l'abbé Latouche (49). Dans quels termes exactement ?

D'après la Rédaction *Sur l'alphabet hébreu*, le Sulpicien mit à deux reprises l'auteur du *Panorama* en défaut. La théorie des consonnes lui avait été funeste. Certes, il était « parti d'un principe admis de tous », à savoir que « les consonnes constituent proprement le fonds de la langue » hébraïque. Mais d'une part, « il n'a pas remarqué qu'il en était de même de quelques voyelles », méconnaissant ainsi l'important principe « qu'il y a des voyelles *invariables* (aleph, vav, yod) ». Et d'autre part, il a exagéré la portée de certains phénomènes et de certaines règles, jusqu'à oublier qu' « il n'existe pas deux synonymes », et que rien ne dispense « d'étudier la signification particulière de chaque mot », sa « nuance spécifique ». C'est ainsi que son « système des significations foncières », tout en ayant une part de vérité, représente une de ces outrances auxquelles le frère d'Henriette faisait allusion (50).

Si M. Le Hir était parfois en désaccord avec l'abbé Latouche, on voit qu'il le prenait au sérieux. En quoi ni lui, ni Renan qui partagea son opinion, ne montraient un jugement très sûr. La *Clef* est une compilation informe, traversée d'éjaculations mystiques. La même page y réunit esclavon, étrusque, javanais, basque et gallois ; le tonquinois y voisine avec le groenlendais. L'auteur avouait pour maître Court de Gébelin, qui lui avait donné « l'instinct d'une langue primitive, universelle ». Cette langue, il l'avait trouvée : c'était l'hébreu. Désormais il n'avait plus qu'à classer, pour être — il ne cachait pas cette ambition — le Linné de la linguistique. Il s'était donc mis à ranger les mots en genres et variétés ou sous-genres, selon leurs consonnes radicales formant onomatopée. Dans chaque catégorie il mettait en tête la racine hébraïque ; puis il la suivait, plus ou moins déguisée mais toujours présente, à travers l'arabe, le turc, le persan, l'arménien, le celtique, le latin, le grec, l'allemand, l'anglais, etc... Partout elle impose l'idée qui lui est attachée. Ainsi le schin « convient à ce qui déchire, dent, feu, scie » ; avec le resch exprimant l'idée de belle lumière, de liquide, « nous tombons sur un tiers de la langue hébraïque ou universelle », etc... L'abbé Latouche voulait bien convenir de la seule lacune qu'offrît son travail : il ne savait pas le chinois. Mais son collaborateur, l'abbé Voïsin, s'en portait garant : cette langue rentre

(49) Cf. *L. Int.*, 153-154.

(50) C'est un reproche analogue que Bonnetty s'était permis de faire à la Méthode en question : « L'élève reconnaîtra la famille ; mais il sera embarrassé pour déterminer l'espèce ou l'individu » (*Ann. de Phil. chrét.*, 1re série, t. XI, 433).

dans le système, et même par « une voie de communication extraordinaire ».

Si chimérique qu'apparaisse cette entreprise de syncrétisme, elle était dans la logique de la thèse orthodoxe sur la langue d'Adam. S'il avait tiré, lui aussi, les conséquences de son principe, M. Le Hir aurait pu, comme l'auteur de la *Clef*, promettre « des rapprochements de toutes les langues, propres à démontrer leur unité hébraïque » (51). Mais heureusement pour son élève, une formation plus scientifique et un certain tact le retenaient sur un terrain moins dangereux.

IV

Il ne faut pas croire cependant que M. Le Hir se soit cantonné dans l'hébreu : il se livrait au contraire à de fréquentes excursions au dehors. Sa connaissance de « la plupart des langues orientales » faisait de lui, selon Renan, « l'un des meilleurs orientalistes de [l']époque » ; il possédait aussi plusieurs langues modernes (52). Bref, il avait les moyens de s'imposer comme « grammairien comparatif » à l'admiration de son élève, qui le tint pour supérieur à Quatremère sous ce rapport.

La comparaison qui frappa surtout le jeune homme fut celle de la Grammaire hébraïque avec les autres idiomes sémitiques (53). Toute sa vie, il s'est rappelé la façon dont M. Le Hir avait suivi la voie ouverte par Schultens. Un caractère sur lequel Renan portait volontiers les yeux, l'*analogie*, était ici d'une importance décisive. L'on reconnaît dans telle forme un futur kal des verbes quiescents ayin-yod, parce que c'est « plus conforme à l'analogie des autres langues sémitiques ». De même on ne découvre souvent l'origine des noms verbaux qu'en recourant « à l'analogie des langues à parenté [*sic*], le syriaque, le chaldéen, l'arabe ». Cette dernière langue, pour lors inconnue à Renan, donnait lieu au plus grand nombre de références (54).

Mais le professeur ne se bornait pas à cette famille de langues. Il rapprochait l'hébreu, à l'occasion, du grec et du latin. Renan le suivit dans cette voie, jusqu'à consigner, en addition marginale, cette ingénieuse remarque : « ...La forme des lettres hébraïques a de nombreux rapports avec la forme des lettres latines ou grecques, mais tournées de droite à gauche ». Les observations de M. Le Hir étaient plus précises. En hébreu, notait-il, la dernière lettre de l'article s'assimile ordinairement à la première du mot suivant : ainsi fait le ν

(51) *Panorama*, 5, 3, 140 ; Grammaire, à la suite de la Table des Matières.

(52) *Fr. Iut.*, 245 ; *L. du Sém.*, 229-230.

(53) *Souv. d'Enf. et de Jeun.*, 254,252.

(54) A part une ou deux, qui portaient sur des différences (ainsi l'article ne s'altère pas en arabe dans les mots, comme chez les Hébreux), elles avaient trait à des similitudes. Afin d'établir, par exemple, que le nom suivant un nom de nombre à l'absolu est à l'accusatif en hébreu, on s'appuyait sur ce qu'il en est visiblement ainsi dans l'arabe, qui a une forme distincte pour ce cas. Le sens de l'hébreu *barakh* s'éclairait par celui du verbe arabe exprimant « le mouvement des chameaux qui se mettent à genoux », etc.

de σύν devant λαμβάνω, le *n* de *in* devant *latus* (55) ; le féminin singulier (*ah* en hébreu) a partout la même forme; *ille* offre le lamed fondamental de l'article en hébreu. La morphologie comparée du pronom prête à des vues encore plus curieuses. Considérons en hébreu les premières personnes singulier et pluriel avec leurs *i* et *nou* essentiels, la seconde personne avec *ta* : ne trouve-t-on pas une grande analogie dans les formes correspondantes du latin et du grec, et même du français ? Il n'est pas jusqu'à certaines idées qui ne s'associent semblablement ici et là : le sens de « couper » et celui d'« alliance » se lient en hébreu comme en grec (ὅρκια τέμνειν) et même en latin (*fœdus ferire*). Il existe d'ailleurs, selon M. Le Hir, un rapport de filiation entre ces deux dernières langues : à l'en croire, le latin serait issu du dialecte dorien.

Le jeune professeur se lançait avec une égale intrépidité à travers l'Europe moderne. Le frère d'Henriette apprenait que Polonais et Russes sont les seuls à pouvoir « entasser à la file plus de trois consonnes, et encore ne les prononcent-ils pas ». Or c'est la prononciation qui intéressait surtout le Sulpicien dans les langues vivantes. Il ne s'en détournait qu'une fois, pour signaler en anglais une construction pareille à la marque hébraïque du pluriel (56). Le reste du temps, il étudiait le g anglais, toujours précédé, disait-il, du son du d (comme en italien), ou d'autres particularités de cette langue : confusion de l'a et de l'è, analogie de l'a et de l'o, qui rappelle les rapports assez étroits du qamets et du cholem, etc... L'u allemand, de son côté, servait de terme de comparaison au quibbuts ; c'est un son à analyser soigneusement, comme un milieu entre l'ou et l'i : « dans quelques provinces d'Allemagne », précisait M. Le Hir, « u se prononce comme i : *Miller* pour *Muller* ». La prononciation n'en est nette qu'en français. En revanche, nos enfants confondent parfois le son du t et celui du c, et même certains provinciaux prononcent le c presque comme un t mouillé : ce qui aide à saisir la prononciation du caph en hébreu.

Ces remarques ne sont point les seules qui aient été faites sur l'idiome national. Dans ce domaine familier, le séminariste, lui aussi, pouvait exercer son esprit d'observation. Lui a-t-on dit que les voyelles ont quelque chose de moins essentiel que les consonnes, il y apporte cette confirmation : « Quand nous écrivons en abréviation, nous cherchons à mettre le plus de consonnes possible : non *dépa*, mais *dép* ou *départ*, etc... ». Ecoute-t-il un confrère au réfectoire, certain défaut le fait songer à la théorie de l'o et de l'a, qui ont entre eux si peu d'intervalle : « Nous avions hier un lecteur maladroit qui... prononçait les o longs, de telle sorte qu'on croyait entendre â : *âme* pour *homme*, *Jérâme* pour *Jérôme* ». Enfin, sa connaissance du bas-

(55) Cf. Glaire, *Pr. de Gr.*, 21.

(56) De même, expliquait-il, que l'hébreu désigne ce nombre par un affixe d'origine pronominale, l'anglais forme le féminin, pour certains mots qui n'en ont pas, en les faisant suivre (*sic*) du pronom personnel féminin : « la cousine » se dit « le cousin ella ».

breton lui procure — il le souligne dès le 13 décembre (57) — des facilités particulières pour l'étude de l'hébreu.

En cela il aurait eu un avantage marqué sur M. Le Hir, s'il fallait en croire M. Grandvaux : d'après l'Introduction aux *Etudes bibliques*, en effet, l'enfant de Morlaix serait « arrivé aux dernières années de sa vie sans [savoir] le bas-breton ». Que ce renseignement soit exact ou non, la Rédaction de Renan mentionne le c'h comme équivalent du cheth (58), et renvoie au breton en marge de la théorie du pronom. Ce rapprochement au moins semble bien dû au Trégorois, qui multiplia, dans les mois suivants, les références de cette sorte. Encore y mit-il quelque circonspection.

Il voyait aussi fort bien l'intérêt scientifique de toutes ces comparaisons, qui l'initiaient à la phonétique. Il apprenait à distinguer les sons, qui dépendent de l'émission de l'air, et les articulations, qui résultent de la disposition des parties mobiles de l'appareil vocal. Avec autant de bonne volonté, mais plus de sagacité que M. Jourdain, il expérimentait sur sa glotte, sa langue et ses dents, les combinaisons appropriées : « Il suffit pour prononcer l'a pur d'ouvrir la bouche... ». Au terme de ces exercices, il écrivait, en connaissance de cause, que les voyelles « forment par des dégradations presque insensibles, un cercle où la voix se retrouve à son point de départ ». Ou bien il répétait le mot « mamma », et il s'apercevait qu'en effet, « plus nous abrégeons l'a et plus nous pouvons appuyer sur le redoublement de l'm ». D'où cette proposition : « Une consonne ne se redouble facilement que quand la voyelle précédente est brève ».

Ce n'était pas la seule règle qui s'offrît à lui. Il en formulait deux sur la façon dont l'usage influence la prononciation : « Un mot, à mesure qu'il devient plus [employé], perd une ou plusieurs de ses consonnes » : on ne dit pas *Alger*, mais *Algé*. D'autre part, « les langues, à mesure qu'elles sont plus parlées, et parlées par des peuples plus civilisés, s'adoucissent » : ainsi plusieurs mots hébreux s'écrivaient du temps de Moïse par des lettres plus rudes, etc...

Cette recherche des lois, si conforme aux tendances de l'étudiant, ne devait pas lui faire méconnaître, toutefois, la souplesse et la liberté de certains phénomènes. En signalant le rôle de l'euphonie en hébreu (59), M. Le Hir constatait qu'elle « laisse beaucoup au caprice et peut se produire sous des formes bien diverses ». Considérez aussi une langue donnée, et remontez à ses débuts, à ceux de l'hébreu, par exemple : vous verrez qu'il échappa longtemps à « cette attention scrupuleuse que l'on a maintenant pour observer les lois de la grammaire ». C'est là un défaut de rigueur qui pourrait bien caractériser en général l'esprit de ces anciens âges. De cette observation, Renan tira un principe de méthode approprié, afin de respecter l'originalité féconde d'une époque où idées et formes flottaient encore.

---

(57) Lettre à sa mère (vol. 11.474 f° 124 r.).
(58) Cf. *Trav. de Jeun.*, 53, une Observation (LXXVII°) sur le c'h.
(59) Cf. Glaire, *Pr. de Gr.*, 21-22.

V

En attendant l'heure des applications, le professeur s'efforçait de présenter à ses élèves la théorie de l'hébreu sous une forme particulièrement lucide et vivante. Pour exciter leur attention, il s'exprimait de la manière la plus saisissante : « Quand les Hébreux voulaient fortifier une lettre, ils lui mettaient un point dans le ventre ». Il se laissait conduire de la grammaire à la poésie, d'une irrégularité dans une conjugaison à la loi du parallélisme. Les Hébreux, remarquait-il, tenaient tellement à ce que les deux parties d'un verset se correspondissent, qu'ils dérogeaient à un usage de leur langue plutôt que d'altérer cette symétrie. Au reste, cette digression ne nuisait point au caractère pratique du Cours. M. Le Hir s'étendait sur l'investigation nécessaire de la racine (60). Il reconmandait de remonter au radical bilitère, « si c'est possible sans rien forcer » : on peut y rapporter parfois cinq, six verbes et même plus ; et l'on prend contact avec les éléments premiers de la langue.

Or, à quoi qu'on la fasse servir, rien n'est plus instructif que l'analyse. Par elle, le Sulpicien pensait retrouver la forme originelle de l'hébreu. Il y eut, disait-il, un moment où cette langue a été monosyllabique; certaine anomalie ne s'explique qu'en regardant la formation de la conjugaison comme très ancienne « et peut-être comme les premiers pas de la langue ». Le même procédé permet d'isoler le squelette de l'hébreu, c'est-à-dire ces consonnes sur le compte desquelles l'abbé Latouche s'était quelque peu mépris. M. Le Hir, sur ce sujet, pesait ses paroles. L'hébreu, expliquait-il, participe à cette « propriété très remarquable des langues orientales », que les consonnes constituent « comme la matière du mot », les voyelles en étant « comme les formes ». Même, il a en cela « une marche plus méthodique que celle de la plupart des langues ». Non seulement les idées et les relations d'idées s'y expriment par les consonnes et les voyelles, mais leurs nuances et leurs modes, par des changements entre les consonnes ou les voyelles de même classe.

Si tels sont les rapports généraux, on en distingue d'autres plus particuliers entre le signe et la chose ou l'action (61). C'est là surtout que différents faits sollicitaient l'attention du jeune homme. L'étude des lettres hébraïques l'initiait dès l'abord « à la nature des alphabets primitifs, lesquels étaient hiéroglyphiques » ; il se penchait curieusement sur cet aleph, ce beth, ce guimel, etc., qui se nomment comme l'objet que leur forme dessine : bœuf, maison, chameau, etc. Il voyait à quel point le concret se touche en hébreu, et que « l'imitation de la nature » y est poussée à un degré supérieur : elle s'y retrouve partout (62)... A chaque pas, c'était une découverte nouvelle. Ici, la

---

(60) Cf. *ib.*, 165-168.

(61) Cf. sur le rôle des aspirations *Trav. de Jeun.*, 53, Obs. LXXVI[e].

(62) De là l'intérêt des mots qui reproduisent par leurs consonnes le bruit de l'action représentée.

grammaire révèle une conception de ces vieux temps : on regardait alors « la ville ou le pays comme la mère de ses habitants », et c'est pourquoi les noms géographiques sont féminins en hébreu. Là, un trait de mœurs éclaire la sémantique : d'où vient que *berith* (dérivé de *bârâh, couper,* et tropiquement *manger*) signifie « alliance » ? C'est qu' « on découpait les victimes que l'on immolait pour la sceller », etc.

Ces vues ne découvraient sans doute pas dès lors à l'étudiant les richesses que, philosophe et historien, il devait tirer un jour de la philologie hébraïque. Néanmoins elles suffisaient pour entretenir l'ardeur de son zèle. Ce Cours dont il ne savait encore distinguer les faiblesses, il s'en déclara « ravi ». Mot qui, malgré tout, n'est pas sans surprendre, s'il faut l'entendre dans son sens fort : tant la grammaire paraît inapte à soulever une âme. Mais un effet comme celui-là, sans rapport apparent avec la cause, est justement l'indice que la faculté maîtresse est touchée. Quelque corde qui s'ébranle alors, et si différente qu'elle soit chez un Pascal ou un Michelet, l'allégresse du génie qui s'éveille est la même. Il a suffi, pour Renan, des figures inscrites au tableau noir de M. Le Hir. Tout, jusqu'aux observations si nouvelles sur les sons, lui est sujet d'émerveillement. Les analogies le conduisent aux lois, et il peut espérer, lui aussi, atteindre de proche en proche cette unité première dont la vision éblouira H. Taine. L'hébraïsant opère moins sur les idées que sur les mots, mais qu'importe ? Historique et non logique, la régression flatte peut-être l'imagination davantage. D'ailleurs, même sans cette perspective, la science des langues a pour elle d'être positive et par suite certaine — et désintéressée : c'était la première que la Théologie respectât, la première, si l'on ose le dire, qui fût laïque.

Et pourtant, on aurait tort de croire que cet esprit se soit conservé sans altération d'un bout à l'autre du Cours. La Bible, en effet, n'a pas été sans l'influencer. Non seulement elle fixait les idées de M. Le Hir sur l'origine du langage, mais elle décidait, dans une certaine mesure, de l'opinion à adopter relativement à des questions plus spéciales. Ainsi n'était-il pas permis de faire abstraction de la *Genèse*, pour la distinction des noms en primitifs et dérivés. Puisqu'« Adam donna aux animaux des mots exprimant leurs propriétés », l'on se refusait à admettre « que les noms des animaux sont généralement primitifs ». Une théorie qui dispenserait de cette hypothèse « au moins hasardée » consisterait à dériver ces mots de racines primitives. « Ainsi *zeëb*, Loup, que quelques-uns regardent comme primitif, dérive selon d'autres d'un verbe signifiant *rapere* » (63).

En dehors même d'un cas comme celui-là, la grammaire était solidaire de l'exégèse, puisque c'est par l'Ancien Testament qu'on connaît l'hébreu. Quand M. Le Hir, par exemple, précisait qu'au kal, le verbe signifiant « couper » est consacré à exprimer « l'action de Dieu sur les créatures, soit pour créer, soit autrement », le moyen de penser

(63) On peut dire aussi, il est vrai, que c'étaient des noms d'harmonie imitative.

qu'il ne songeait pas au premier verset de la *Genèse* (64) ? Mais il arrivait aussi qu'une observation présentât un double intérêt, pour la connaissance de la langue et pour l'histoire de la Bible. Ainsi, pourquoi n'est-il pas « vrai absolument que toute voyelle invariable soit accompagnée de sa lettre analogue, ni même que toute voyelle accompagnée de sa lettre analogue soit invariable » ? C'est qu' « on trouve en cela de grandes différences entre les livres de la Bible, selon les habitudes de l'écrivain : par exemple entre le livre de Job et ceux de Moïse ». Comment sait-on que le pronom féminin de la troisième personne n'a pas toujours eu une forme spéciale, si ce n'est parce que Moïse emploie le masculin pour les deux genres, et que *hi* apparaît sous les Juges ? Or ces deux faits ne sont pas sans portée : l'un va « contre l'opinion de ceux qui font Moïse auteur du *Livre de Job* », et l'autre (l'archaïsme *hou*) milite en faveur de la mosaïcité du Pentateuque. Renan ne les avait, semble-t-il, pas oubliés lorsqu'en 1844-1845, il étudia *Job* et qu'il lut Jahn.

En cette fin de 1843, la grammaire lui rendait un dernier service. Ce n'est pas seulement la Bible qu'elle éclairait, mais ses versions. La théorie des affixes joints aux verbes faisait comprendre une tournure fréquente dans la Vulgate, et telle autre expression des anciens traducteurs s'expliquait à propos du yod paragogique (65). Mais à quoi tendaient le plus souvent ces remarques ? A montrer que l'original hébreu a été mal entendu. Ce même yod paragogique, par exemple, n'a-t-il pas induit en erreur Saint Jérôme lui-même, qui y a vu un affixe dans *Abimelekh*, alors qu'il indique un état construit (66) ? Les Septante, de leur côté, se sont bien souvent trompés, pour avoir insuffisamment possédé le système des verbes imparfaits.

Nous l'avons mis au point. Nous pouvons en remontrer aux « anciens grammairiens, même fort habiles », même juifs. Plaise à M. Mollevault de tenir à l'adresse des philologues contemporains d'ironiques propos (67) : M. Le Hir en était la réfutation vivante, et d'autant plus probante qu'il se gardait de toute infatuation dans sa manière : « une science parfaite », il le savait et le disait, « ne peut être qu'idéale pour une langue morte ».

Cette modestie de bon aloi dut confirmer Renan dans les sentiments qu'il portait à son maître. Il se mit en toute confiance sous sa direction, sans trop hâter, malgré son impatience, le moment

---

(64) Cf. *infra* 467 et n. 37.

(65) Il s'agit de « animam suam » et de « fortitudo Dei », qui équivalent respectivement à « semet ipsum », et à « vir Dei ». Le mot d' « anima » surtout pouvait avoir de l'importance pour Renan. Il « est pris ici », lui expliquait son maître, au lieu de « *personne*, et cette signification est tellement reçue qu'on l'applique même à un corps mort ».

(66) Il le rend en conséquence par « pater meus rex ». Or, selon M. Le Hir comme selon Leopold, c'est une faute. Il faut traduire « pater regis ».

(67) Cf. *supra* 92 ; et sur le plaidoyer du professeur d'Ecriture Sainte en faveur des Septante, 90 n. 105.

d'éprouver sur le texte sacré ses connaissances théoriques (68). Aussi bien l'hébreu ne représentait-il encore qu'une promesse : il n'y sacrifiait pas de chères habitudes. La philosophie était depuis trop longtemps la souveraine de son esprit, pour qu'il lui fût infidèle : il continuait donc ses observations psychologiques. Et il s'acquittait en outre, mais sans entrain, de fonctions supplémentaires et facultatives.

---

(68) Sur les premières traductions de Renan, voir *infra* 394 *sq.* — La transcription (purement phonétique) des mots hébreux a été revue par M. Ginsburger, qui voudra bien trouver ici la nouvelle expression de ma profonde gratitude.

CHAPITRE V

RENAN CATÉCHISTE. TRAVAUX ET LECTURES

SOMMAIRE

I. Les Catéchismes de Saint-Sulpice. La *Méthode* de M. Faillon. Vocation de l'abbé Dupanloup. L'offre faite à Renan. Il est préposé au Catéchisme de Persévérance. Son public. — S'il a réussi dans ces fonctions. Conjecture sur son talent. — Entre Lacordaire et Bossuet. Valeur de ses Essais Oratoires ; s'ils portèrent sur l'auditoire ; où perça son originalité. Ce genre n'était pas fait pour lui. Pp. 125-134.

II. Ses Ecrits Philosophiques : *Observations et Faits psychologiques. Recherches psychologiques sur les Scrupules* ; comparaison avec un Traité de Duguet ; caractère personnel de la dissertation de Renan. Pp. 134-137.

III. Les souvenirs d'Issy : sciences et philosophie ; Malebranche. Autres Livres de Renan. La Bible, les grands moralistes chrétiens (Saint Augustin, Saint François de Sales, Fénelon, Bossuet, Pascal). Pp. 137-142.

IV. *L'Art de se connaître soi-même* de J. Abbadie. Ses rapports avec Pascal. La raison et le cœur ; nécessité de la grâce. — La *Pratique de la Perfection chrétienne* du P. Rodriguez. Le Traité de la Chasteté. Si cette lecture eut une influence sur la pratique de Renan. — *La Douloureuse Passion de N.-S.-J.-C.*, d'après C. Emmerich. « Physiologie » de l'extatique ; ses visions ; sa *Vie*. Un numéro des *Annales de la Propagation de la Foi*. Deux mots sur J. de Maistre. Pp. 142-150.

V. Les *Fragmens philosophiques* du marquis G. de Cavour. Un modèle de philosophie chrétienne ; ses buts. Théologie et philosophie. « Tout sort de la pensée ». Lacunes de l'information ; les Allemands, l'abbé Rosmini, les Ecossais, les Français. — Un article de F. Ravaisson sur la *Philosophie Contemporaine*. Procès de l'école écossaise ; les faiblesses du cousinisme ; vers un biranisme complété. Ce que Renan a dû en penser. Pp. 150-157.

VI. Ses maîtres : les Ecossais. Système moral : rapport avec la religion chrétienne. Méthode scientifique. Renan suit leurs directives et perfectionne leurs résultats. Une ou deux réserves. — D. Stewart ; souvenirs des *Esquisses* ; lecture des *Eléments de la Philosophie de l'Esprit humain*, t. II et III. Le « bouquet intellectuel » de Renan. Conclusion. Pp. 157-161.

I

La Compagnie de Saint-Sulpice ne veillait pas seulement à donner une instruction doctrinale et scripturaire aux jeunes gens confiés à ses soins. Ceux-ci, elle le savait, étaient destinés à exercer plus ou moins le ministère de la parole. Elle les y préparait par l'audition, non seulement à l'intérieur du séminaire, mais à l'église paroissiale, dont les « meilleurs prédicateurs », écrit Renan, venaient occuper la chaire. En outre, certaines réunions de la communauté offraient l'occasion de s'entraîner soi-même en présence de ses confrères (1). Enfin l'on pouvait, sur la désignation des Supérieurs, se produire devant un public mondain.

Il y avait en effet, « sur la paroisse Saint-Sulpice, plusieurs catéchismes, tant pour la première Communion que ceux dits de Persévérance ». « De temps immémorial, leur direction, le soin des instructions, etc... avaient été confiés » aux élèves du Grand Séminaire (2). Un Sulpicien avait la haute main sur cette organisation.

(1) Cf. *Trav. de Jeun.*, 20, Notice.

(2) Abbé Cognat, *Correspondant*, t. CXXX, p. 312.

En 1843, c'était, semble-t-il, M. Icard, dont plusieurs publications se rapportent à cette partie de l'éducation chrétienne : telles sa *Persévérance*, et cette *Vie de Fanny* qui allait voir le jour en 1844. Quelque mérite que l'on ait dû reconnaître à ces livres, l'ouvrage fondamental en la matière paraît avoir été celui du biographe d'Olier, M. Faillon : la *Méthode de Saint-Sulpice dans la direction des Catéchismes*, qui avait déjà plus de dix ans d'âge (3).

Bien qu'elle ne correspondît pas de tout point à ce qui avait lieu dans la pratique (4), cette *Méthode* est très propre à renseigner sur l'esprit de la pédagogie sulpicienne. Comment placer les élèves ; comment les rendre dociles par l'appât de cachets, de prix, etc. ; comment éviter les rires en n'appelant pas par son nom celui dont le nom serait « ridicule », etc.... tous ces procédés sont indiqués avec un soin minutieux. Rarement on a tant sucré les bords de la coupe amère. A lire ces recettes, conçues comme si l'enfance était un état définitif, on se prend à douter que ceux à qui elles s'appliquaient soient jamais devenus grands... Et l'on présume que Renan n'avait pas la moindre envie d'en vérifier l'efficace...

Or il fut justement appelé (probablement par M. Icard) à collaborer à la direction d'un catéchisme de première Communion. Plus d'un clerc, à sa place, eût volontiers accepté. Qu'on se représente, par exemple, ce qu'avait été une fonction comme celle-là pour un ecclésiastique bien connu de Renan, l'abbé Dupanloup. Peu de pages, dans son *Journal*, sont aussi curieuses que celles où il traduit ses jouissances de catéchiste. On y reconnaît l'homme qui aimait tant, selon l'auteur des *Souvenirs*, à citer ce mot de la Bible : « Da mihi animas... » (5). « Ce fut », écrit-il, « une impression extraordinaire que produisit en moi la pensée que toutes ces petites âmes m'étaient confiées, que j'étais chargé de les convertir, de les conquérir, de les sauver ». Rien, dira-t-on, de plus noble que cette émotion. Peut-être... Pourtant elle n'est pas pure. Est-ce l'idée du salut qui domine, ou le désir de la conquête ? Lisons encore : « Les jours où se préparait le placement des enfants admis au catéchisme de semaine, mon âme était saisie tout entière avec une douceur et une peine inexprimables. *Ces enfants, j'allais donc les tenir* ». Quelle avidité ! et voici le coup de foudre : « Catéchismes... Chapelle basse... *Aussitôt je pris feu* ». Quelque vocation qu'on ait pour la pédagogie, l'intensité de ces sentiments offre quelque chose d'excessif et d'un peu désobligeant. C'est une passion, dirait-on, qui se trompe d'objet. « Ces jeunes âmes, ces regards... ». A voir ceux-ci, Dupanloup oubliait un peu l'invisible : « *Plaisir de donner des bons points*, de dire un mot. Immobi-

(3) L. Bertrand, *lib. laud.*, t. II, 320.

(4) Voici du moins une divergence. Renan mentionne une séance qui devait se tenir le jour de Noël (vol. 11.474, f° 123 v.), alors que les Catéchismes, d'après la *Méthode* (Calendrier, 399-408), vaquaient pour cette fête.

(5) *Gen.*, XIV, 21 ; c'est le mot du roi de Sodome à Abraham, qui signifie au juste : « Rends-moi les personnes et garde les biens ».

lité, attente des enfants » (6). Tout à l'heure c'étaient les émois et les impatiences de l'amour; maintenant c'est le dresseur, qui jouit de son ascendant.

Renan était d'une autre composition. L'invitation qui lui fut faite le mit dans un « terrible embarras ». Refuser n'était pas dans sa manière, ni peut-être dans son intérêt. Mais d'un autre côté il répugnait profondément à ces fadaises. Il s'excusa sur son incapacité à « prendre avec des enfants le ton convenable ». A quoi l'on remédia en lui offrant de le placer « à la Persévérance ». Il n'accepta pas encore. S'il avait des hésitations sur son avenir, il était en tout cas bien décidé à choisir une autre voie que le ministère paroissial, auquel il laissait entendre qu'il ne se jugeait pas appelé (7). Dans ces conditions, son temps ne serait-il pas « mieux employé à autre chose » ? Il fit valoir cette considération ; mais on lui opposa « divers arguments qui le décidèrent à accepter à titre d'essai ». Après tout, la proposition était flatteuse !

Il n'eut pas trop à se repentir, du moins au début. Bien qu'elle fût qualifiée de « catéchisme », la Persévérance « n'y ressemblait nullement ». On eût dit plutôt, en petit, le genre des *Conférences* de Frayssinous. C'étaient en effet « des espèces de conférences, composées de différents exercices et surtout d'instructions suivies ou espèces de sermons » sur les fondements ou vérités de la foi et sur la morale chrétienne. Elles étaient destinées à des jeunes gens qui avaient fait la première Communion, et dont l'âge variait de douze à vingt ou même vingt-deux ans. Après chaque instruction, ces auditeurs en rédigeaient une analyse, ce qu'on nommait une « diligence » (8) : ils la remettaient au catéchiste, qui la leur rendait corrigée. Les réunions avaient lieu le dimanche matin, à partir de neuf heures, dans une chapelle souterraine de l'église Saint-Sulpice.

L'équipe à laquelle appartenait Renan se composait, avec lui, de quatre séminaristes. Si l'on en croit ce qu'il écrivit à sa mère, ces confrères étaient « d'un commerce délicieux et de grands moyens ». Sans doute pensait-il à Billion (9), mais surtout au chef du catéchisme, un compatriote pour qui il conçut une vive estime (10) : Chesnel, habitant non natif de Quintin, au sud-ouest de Saint-Brieuc. Chacun avait à parler à peu près « tous les quinze jours, soit pour instructions, soit pour homélies, etc... ».

La première séance eut lieu, cette année-là, le 5 novembre. Elle fut particulièrement belle et nombreuse ; ensuite l'assistance diminua un peu. Une lettre du 18 novembre fixe le nombre des catéchisés à deux

---

(6) Dupanloup, *Journal Intime*, 39, 41-42.

(7) Cf. *infra* 253.

(8) Cette méthode était assez répandue. Renan y avait été assujetti à Saint-Nicolas.

(9) Un passage de la Dissertation sur les Scrupules invite, en effet, à le compter parmi les catéchistes (cf. *Trav. de Jeun.*, 71).

(10) Cf. *ib.*, 57.

cents environ. C'étaient « pour la plupart des jeunes gens fort distingués et ayant reçu une très belle éducation ». Ils étaient d'ordinaire accompagnés de leurs parents.

Ce public aristocratique ne dut pas laisser Renan indifférent. Certes, notre Trégorois se connaissait trop bien pour ambitionner une réputation d'orateur sacré, mais il avait trop d'amour-propre pour ne pas se mettre en état, s'il le pouvait, de paraître avantageusement devant une assemblée si brillante. C'était son premier contact avec le monde. Il songeait aussi à sa mère : comme elle serait heureuse d'apprendre que son Ernest prêchait dans la Capitale ! Les petits mensonges, avec elle, ne lui coûtant point (11) : « Vous pouvez croire », lui mandait-il, « combien j'ai été content d'avoir été choisi pour cette charge... Aussi mon sort a-t-il été bien envié, car ces places sont ici fort recherchées ». S'il se rehaussait ainsi devant Mme Renan, en revanche il tut à Henriette tout ce qui avait trait à son activité de catéchiste.

C'est qu'en dépit de ces stimulants, il n'était pas pleinement réconcilié avec l'idée d'assumer ce surcroît d'occupations, inutile, pensait-il, pour les fonctions auxquelles il se jugeait destiné. Sans doute, il s'aperçut avec plaisir que le ton de ce catéchisme n'avait rien de commun avec ce qu'il avait connu à Saint-Nicolas ; il était « assez sérieux pour que le temps donné à la préparation ne fût pas un temps perdu », et c'était là, aux yeux de Renan, la grande affaire. Cependant, après deux séances (5 et 12 novembre), il en était encore à se demander s'il avait bien ou mal fait d'accepter.

Quand on a si peu de goût pour une tâche, il est rare qu'on excelle à l'accomplir. Le préjugé est ici favorable au récit de l'abbé Cognat, qui prononce, à l'occasion de cet épisode, le mot d'« échec » : « Renan ne réussit pas. M. Icard le releva de sa fonction ». Ce polémiste convient d'ailleurs que le jeune homme se montra cette fois « relativement humble... Il se soumit, sans se plaindre, à une décision qu'il [trouva] lui-même raisonnable, et qui lui laissait plus de temps » pour ses études.

Cette façon de présenter les choses a un certain air de vraisemblance qui en impose. Elle demande pourtant à être remise au point. Est-il vrai, en premier lieu, que Renan ait été remercié pour cause d'incapacité ? On serait en droit de le penser, d'après l'inspection de ses papiers : ses Homélies datent de décembre ; le Sermon *Ecce Homo* n'a pas été prononcé au Catéchisme, ni non plus, semble-t-il, le Sermon pour le jour de l'Epiphanie (6 janvier) (12). Mais ses lettres à sa mère témoignent du contraire.. Le 6 février, il prévoit que sa charge le forcera

(11) Sur cette faiblesse, cf. *infra* 230.

(12) Cf. *Trav. de Jeun.*, 3-21. Renan serait ainsi passé de l'Homélie au Sermon, celle-là étant destinée surtout à commenter l'Evangile, et celui-ci ayant un objet moins restreint (d'après Littré). Toutefois, comme on ne saurait rien préciser à cet égard on a utilisé dans ce qui suit les Essais oratoires indistinctement.

à reculer son départ pour les grandes vacances ; le 11 mai, sa présence aux catéchismes de Saint-Sulpice l'empêche de recevoir une visite ; enfin le 22 novembre 1844, il annonce que le Cours d'Hébreu dont il a été chargé à la rentrée ne lui a pas permis de conserver en même temps ses fonctions de catéchiste. Comment croire qu'il ait si persévéramment trompé Mme Renan ? Tout, en réalité, se présente comme s'il avait abandonné son emploi au bout d'un an, parce qu'il était appelé à un autre poste plus élevé et plus conforme à ses goûts. Ainsi, de la part de ses Directeurs, rien qui ressemblât, même de loin, à une humiliation.

Mais il a pu n'être pas au-dessous de sa tâche, sans obtenir les succès qui la lui eussent rendue agréable. On aimerait à savoir l'impression qu'il a produite comme orateur sur ses maîtres, ses camarades et son public, sur celui-ci surtout, dont l'avis devait faire loi. Malheureusement, nul auditeur, sauf Cognat, n'a laissé son témoignage. On lit bien, il est vrai, chez René d'Ys une anecdote à ce sujet. Le jeune Renan, d'après ce biographe, « était déjà un maître de la parole », et il aurait paru tel à deux connaisseurs, Lacordaire et Montalembert. Un jour qu'ils avaient assisté à l'une de ses instructions (sur la Prière), le second dit à l'autre en sortant : « Mais c'est du Bossuet, cela ! » (13) Ce récit, est-il besoin de le dire ? est fantaisiste : la lettre à Liart que son auteur allègue n'existe pas.

En revanche, la correspondance de Renan contient un ou deux passages sur ses prédications. Bien entendu, il n'y mande rien que de satisfaisant (14). Mais il demeure assez laconique, sauf pour sa première Homélie, et il ne dit pas l'accueil qu'a reçu son éloquence. Ses papiers de cette époque seraient plus instructifs. Dans une Analyse qui date de mars-avril 1844, il regrette que la coutume soit de *prêcher* ; il vaudrait mieux, estime-t-il, *examiner* (15). Aurait-il ainsi critiqué le genre, s'il y avait réussi ? Il semble que non, et l'on a lieu de supposer que l'une des *Observations Psychologiques* se rapporte au catéchisme et à un froissement que l'amour-propre de Renan y aurait subi : c'est celle où il fait allusion à l'« échec qu'on a éprouvé dans un type », et où il écrit: « Je ne réussis pas en cela, je le déprécie » (16).

Admettons donc qu'il n'a pas été flatteusement distingué par ses auditeurs, et que d'autres catéchistes l'éclipsèrent. A quoi cette défaveur a-t-elle pu tenir ? Moins, sans doute, à ce que dit Renan, qu'à sa façon de le dire. Certaines personnes qui l'ont entendu à la fin de sa vie, assurent qu'il « parlait » mal. Mais l'art de la parole est complexe, et l'on hésite à croire que le jeune homme n'ait eu aucune des qualités de l'orateur. Comment s'expliquer, dans ce cas, l'instante proposition de la Com-

(13) René d'Ys, *Ernest Renan en Bretagne*, 178-179.

(14) Cf. l. du 6 février : « Quant aux catéchismes, cela va toujours à merveille ».

(15) Cf. *infra* 348.

(16) Obs. XXI, dans *Trav. de Jeun.*, 35. On remarquera que l'Observation précédente a trait expressément à un incident de catéchisme.

pagnie ? En réalité, cette désignation n'a rien qui surprenne, Renan ayant déjà, à Issy, dirigé les argumentations comme maître des Conférences. L'année suivante, il allait professer l'hébreu d'une manière remarquable, en attendant de se classer premier, en 1848, pour sa leçon d'Agrégation. C'est dire que l'assurance, l'autorité ne devaient pas lui manquer, non plus qu'une mémoire ordinairement fidèle.

Ces avantages ne l'abandonnèrent pas, lorsqu'il eut, le 10 décembre, à faire son « coup d'essai » de prédicateur (l'expression cornélienne est de lui). « Plusieurs de [ses] amis étaient venus pour assister à [ses] premières armes ». Loin d'être intimidé, il parcourut l'auditoire d'un ferme regard, se figurant « voir [sa] mère parmi les bonnes dames qui se trouvaient là ». A peine fut-il en chaire, qu'il s'y sentit « presque aussi à l'aise que dans [sa] chambre ». De cette aisance il se félicita encore le 6 février, en ajoutant : « Je suis déjà tout à fait accoutumé ».

Néanmoins il n'était pas à l'abri de certains accrocs : il lui arriva d'être « embarrassé », assez pour croire — à tort — que les autres s'en apercevaient. Son débit connut aussi, ce qui put être plus fâcheux, un de ces arrêts que l'on prévoit à distance : il s'imagina en parlant que parvenu à tel endroit de son discours il s'arrêterait court, et par le fait il s'y arrêta (17).

Mais ce qui sans doute le mit en état d'infériorité, ce fut la voix, la prononciation (18), l'action. Les éducateurs de Saint-Nicolas n'avaient probablement pas réussi à effacer toute trace de l'origine bretonne. Et puis l'éloquence sacrée est volontiers théâtrale ; à cette même époque, le Jésuite de Ravignan devait une partie de sa vogue à l'ampleur singulière de son signe de croix initial. Peut-être d'autres catéchistes avaient-ils, plus que Renan, l'instinct du geste ou des pauses. Enfin il n'était pas très favorisé du côté physique. Bref, on s'explique sans trop de peine que la paroisse Saint-Sulpice ne lui ait pas fait grande fête ; d'autant plus que son enseignement n'était guère de nature à racheter ces imperfections.

Il n'est pas, en effet, interdit de présumer une certaine inaptitude du séminariste à se plier, pour le fond comme pour la forme, aux conditions du genre. Si l'offre de M. Icard le rendit si perplexe, n'est-ce pas aussi qu'elle réveillait d'amers souvenirs ? Il se revoyait sans doute à Saint-Nicolas, peinant sur l'Oraison funèbre de son ami Guyomar. Il se rappelait ce brouillon plus raturé que ceux de Boileau, et les corrections sévères de son professeur. Depuis, il avait fait d'incontestables progrès : mais l'assuraient-ils du succès dans un tel exercice ? Plairait-il à ses auditeurs, lui à qui les prédicateurs de Saint-Sulpice ne plaisaient point ? (19) N'y avait-il pas comme un divorce entre le goût du siècle et son propre génie ?

---

(17) Cf. *ib.*, Obs. XX, et 71

(18) Cf. *ib.*, pp. XII-XV.

(19) Il écrivait à leur propos : « Nous n'avons eu jusqu'ici rien d'extraordinaire sur ce point ». Il est vrai qu'alors (6 novembre) l'année était peu avancée.

Les premières séances calmèrent un peu ces appréhensions. Certes, la tâche « n'était pas sans difficultés ». Mais elles étaient d'une telle sorte qu'on pouvait avoir avantage à les surmonter. Il en avait maintenant la conviction, tous ceux qui s'emploieraient à ce travail — même lui — en tireraient une «réelle utilité»: ne fût-ce que pour préciser leurs connaissances doctrinales et scripturaires. D'ailleurs, en ce mois de décembre où Renan allait recevoir la tonsure, comment négliger cette fonction essentiellement ecclésiastique (20)? Au Cours d'Ecriture Sainte, de quel ton grave M. Mollevault ne se mettait-il pas en peine de promettre au prédicateur, sous certaines conditions, « une merveilleuse autorité » (21)? Enfin les triomphes de la chaire chrétienne devaient échauffer plus d'une tête : Lacordaire ressemblait à l'un de ces jeunes généraux que les enfants de la République avaient rêvé d'égaler. Les catéchistes n'auraient pas été de leur temps, s'ils n'avaient tourné vers lui leurs regards. Effectivement, ils voulurent le retenir longtemps à l'avance (22) pour présider leur séance de Noël. Qu'ils n'aient pas réussi, — l'orateur de Notre-Dame, à qui Saint-Sulpice était demeuré peu sympathique, semble s'être dérobé (23) —, cette invitation n'en est pas moins significative. Elle confère au récit de René d'Ys une vérité symbolique : Lacordaire ne vint pas, mais il agissait par sa présence idéale.

En un autre sens encore, l'anecdote en question mérite d'être retenue. Sans doute, il est difficile de croire que Renan ait tout à fait échappé aux enthousiasmes de sa génération. A Saint-Nicolas, il avait passionnément désiré d'entendre Lacordaire ; et si, en 1843, cet engouement n'avait plus la même force, on le voit pourtant saisi d'admiration par un mouvement de la Quatrième Conférence (24). Néanmoins, il garde assez de liberté pour contredire cet orateur sur le fond, et ce n'est pas lui que son éloquence prend pour guide. Ceux dont il s'inspire, c'est Pascal, et plus encore Bossuet, qu'il imite jusqu'au plagiat. Certes, en prêtant à Montalembert le propos qu'on a rapporté, René d'Ys ne croyait pas si bien dire.

Formé à cette école, le jeune homme ne manque ni de solidité, ni de profondeur, ni de subtilité. A part un peu de flottement dans la théorie de la régénération (mais peut-on juger Renan sur une ébauche ?) (25),

---

(20) Renan fut tonsuré entre sa première Homélie (sur Saint Jean-Baptiste, 10 décembre) et sa seconde (sur la Sainte Enfance de N.-S.-J.-C., 31 décembre). Cf. *infra* chap. VIII.

(21) Cf. *supra* 96.

(22) Avant le 13 décembre.

(23) Il avait refusé de s'engager, en donnant pour prétexte sa Conférence de la veille. Elle ne l'empêcha point pourtant de prêcher deux fois le jour de Noël : le matin, chez les dominicains, et l'après-midi, dans l'église de Saint-Merry (*Ami de la Rel.*, 28 déc. 1843, t. CXIX, 603).

(24) Cf. *Trav. de Jeun.*, 57-58 et n. 76. L'exclamation de Renan : « Oh ! que le P. Lacordaire a bien dit cela ! » implique-t-elle qu'il ait assisté à la Conférence du 24 décembre ? Pas nécessairement. En tout cas, s'il se contenta de la lire, ce dut être dans un compte-rendu. En volume, la Conférence est numérotée seizième (*Conf. de Notre-Dame*, t. I, p. 317).

(25) Cf. *Trav. de Jeun.*, 20-21.

la doctrine est satisfaisante ; les passages évangéliques, heureusement cités. Toutefois, ni les *Pensées* ni les *Elévations* n'étant des sermons, il reste à voir comment ce fond d'emprunt a été approprié à sa nouvelle destination.

Mieux qu'on ne pourrait le croire. Des divisions bien marquées et bien suivies, une phrase assez allante et souple, une ingénieuse façon de rapprocher certains termes, comme « réparation-préparation », et d'amorcer par là deux développements, — la forme de ces Essais est fort honorable. Ils obéissent aussi aux règles principales du genre. Leur auteur sait tirer parti d'adjectifs comme « admirable », « incomparable » ; on le voit, pour l'édification publique, amplifier un mot, une expression : *homo* se traduit par « un simple homme » ; l'*Ecce homo* de Pilate devient « la plus parfaite définition » de l'homme, le sceptre dérisoire de Jésus représente notre grandeur première, etc. Une exagération commune consiste à présenter le passage cité comme le plus signifiant de l'Evangile ; ou, s'il s'agit de la Crèche, à prétendre que « toute la morale chrétienne [s'y] résume », etc.

A vrai dire, cette assertion oublie le Calvaire, et c'est de quoi l'orateur lui-même s'aperçoit. Mais cette remarque ne le guérit pas. Ailleurs il affirme avec âme que la vérité, supposé qu'elle « dût un jour converser avec les hommes, devait [avoir pour] marque distinctive... de se taire ». Une certaine maladresse arrête ainsi le regard au milieu des lieux communs ou des sophismes. Elle devient plus visible encore quand Renan se répète, et qu'il le souligne. L'intervention, dans la seconde Homélie, de « celui qui sait réfléchir et sentir », n'est pas non plus sans lourdeur. Le mouvement et la vie y ont un air un peu factice ; qu'est-ce aussi que cette inspiration mystérieuse : « Oh ! je ne sais ce qui me le dit, mais je sens fort bien... » ? Il n'est pas jusqu'au vocabulaire, dont certaines élégances ne paraissent empruntées (26). Bref, quelque chose de tendu dans cette éloquence montre assez que l'auteur n'était pas fait pour elle.

Ce caractère fut-il sensible à l'auditoire, ou si la pensée du XVII^e^ siècle n'eut pas de prise sur lui? Renan dut en être le premier stupéfait. Car enfin, pouvait-il rien offrir de plus fort que du Bossuet ? A défaut de Saint Paul, n'était-ce pas là le modèle que MM. de Saint-Sulpice lui avaient toujours recommandé ? Ni l'Apôtre des Gentils, ni l'Aigle de Meaux n'avaient été de ces docteurs « qui falsifient la parole de Dieu et l'altèrent par le mélange des matériaux profanes ». Le lecteur des *Elévations* avait conscience d'être demeuré fidèle à cet esprit, et ses Directeurs ne purent que lui en savoir gré : n'étaient-ils pas eux-mêmes peu disposés à goûter « les pantalonnades théologiques qu'on faisait applaudir à Notre-Dame, à force d'aplomb et d'éloquence » (27)?

---

(26) Cf., par exemple, l'archaïsme : « jusque-là que ». La formule « si j'ose le dire » revient cinq fois dans la première Homélie, une fois seulement dans la seconde : on avait dû avertir Renan de cet abus.

(27) *Souv. d'Enf. et de Jeun.*, p. 189.

N'en déplaise pourtant à ces « sérieux chrétiens » et à leur digne élève, la jeunesse du quartier Saint-Sulpice, sous le roi-citoyen, ne ressemblait guère à ces communautés de femmes en vue desquelles Bossuet avait déployé son lyrisme abstrait, à la fin du siècle de la spiritualité. Pour des Parisiens de 1840, la « parole intérieure » était peut-être un pain trop dur. L'éloquence chrétienne avait, elle aussi, traversé le romantisme. Ses maîtres s'étaient avisés qu'il importait avant tout d'attirer et de retenir, en tenant aux foules le langage du jour. Bossuet pouvait plier des têtes consentantes : les enfants du siècle avaient le cou plus raide. Il s'agissait bien d'exposer les conséquences de la foi ! C'est la foi qu'il fallait inculquer ou défendre. La morale devait céder la place à l'apologétique.

Le rôle du catéchiste, on s'en doute, était plus humble, et les sujets qu'il avait à traiter ne comportaient guère d'allusions à la vie sociale ou politique. Il est à croire d'ailleurs qu'il n'y eût pas songé, lors même qu'ils s'y seraient prêtés davantage. Et pourtant il a, lui aussi, rajeuni la tradition : tant il est vrai qu'on n'échappe pas à son époque! Bossuet avait donné des conseils aux hommes de science ses contemporains : le lecteur de Cavour aurait volontiers admonesté les « savants d'Allemagne ».

Ainsi son originalité se révélait par où sa pensée était le plus obsédée, et elle était faite pour surprendre. L'investigateur et l'apologiste n'ont pas le même accent: le premier, chez Renan, transparaissait trop sous le second. La chaire chrétienne n'avait pas l'habitude d'accueillir un « vrai chercheur de vérité ». Que venaient faire ici ce vocabulaire scientifique, ces soucis de méthode, et ce symbolisme inouï ? Les Sulpiciens à leur tour ne suivaient plus.

En fin de compte, le jeune orateur ne contentait pleinement personne, pas même lui. Et c'était là le plus grave. Il avait apporté ses meilleurs soins à ses Homélies, surtout à la première. Il s'était plié à ces exercices avec la volonté de bien faire. Mais en s'y livrant, et jusque dans ses réussites, il ressentait un secret malaise. Voltaire regrettait que Bourdaloue n'eût pas banni la coutume de prêcher sur un texte (28). La question pour Renan dépassait la technique. Il n'avait pas alors de plus cher projet que d'être parfaitement sincère avec lui-même, en dégageant la pureté de son « type » et en y restant fidèle. Or, chaque dimanche, il se retrouvait dans un milieu où tout l'invitait à paraître sous un masque. Allait-il, pour réussir, consentir à un innocent cabotinage ? Quelques gestes n'engageaient guère. Mais plus il allait, et plus son esprit d'historien répugnait aux nécessités d'un genre tout moral. Sur ce point, impossible de transiger. Car il ne s'agissait de rien moins que de la vérité et des moyens d'y parvenir. Le succès eût pu aveugler Renan sur son devoir. Ce danger lui fut épargné.

On ne peut que s'en féliciter. La rectitude intellectuelle du séminariste a été plus menacée qu'on ne le croirait par les exercices aux-

(28) *Le Siècle de Louis XIV*, dans *Œuvres complètes*, t. XXI, 1785, 254-255.

quels il se soumettait. En dehors même de ses Essais oratoires, ses Observations offrent des marques de la néfaste influence. Ne disons rien ici de la pensée relative à l'« état d'embryon » et au *vermis sum*, malgré le mauvais goût qu'il y avait à substituer ces formes aux lieux classiques de l'humilité du Christ. Mais Renan ne manquait ni de questions ni de réponses, pour développer imperturbablement les vues de Dieu, comme au sortir d'un de ses conseils. Pourquoi Dieu a-t-il détruit, après le péché d'origine, le seul principe qui portait à l'aimer ? « On peut se le demander ». Et on le trouve: « C'est parce que c'était le plus important, pour mieux convaincre l'homme de sa misère ». Pourquoi le Décalogue défend-il de donner la forme humaine à Dieu, qui la prit ensuite par le Christ et se propose sous elle à l'adoration? C'est que c'était « lui faire injure que d'anticiper ses moments ». Cette réponse ne vous suffit-elle pas? en voici une autre: « D'ailleurs ce n'eût pas été beaucoup d'honneur de lui donner une figure qui, avant J.-C., était une image défigurée », etc. Pourquoi l'Evangile ne parle-t-il jamais de la demeure fixe de N.-S. durant sa vie publique ? Il peut y avoir deux raisons à cela : soit que Jésus n'ait pas voulu qu'on en parlât, soit qu'il n'en eût pas.

On a tenu à donner quelques exemples des spéculations factices que Renan s'est permises, sa subtilité se faisant, pour un temps, complice de sa docilité. Heureusement, son bon sens ne devait pas tarder à prendre le dessus. Rendu à lui-même, le jeune homme jugea bientôt comme elle le méritait cette conception de l'éloquence qu'il n'avait pu renouveler, et à laquelle il avait vainement sacrifié. Et le piquant est qu'il l'ait critiquée chez celui-là même à qui il en avait demandé le secret (29).

II

A la fin de 1843, il n'en est pas à faire ces réserves sur Bossuet orateur. Il se contente d'admirer sa science de l'homme. Tel est, en effet, le pôle vers lequel l'esprit de Renan est alors orienté. Non seulement il pense, par la vérité de ses analyses, soutenir l'intérêt de ses Essais oratoires, mais, dès qu'il le peut sans contrainte, il se livre au plaisir de l'observation psychologique. Ses compositions de cette époque n'ont pas de caractère plus frappant.

L'une est une série de réflexions séparées qu'il a consignées sous cent trois numéros et le titre commun d'*Observations et Faits psychologiques*. En les lisant, on évoque cette chambre du quatrième étage où elles furent écrites : tant leur apparente mesquinerie semble s'accorder avec ce cadre. Renan s'y surveille encore, tourne court sur les sujets scabreux. Tels qu'ils sont cependant, ces petits feuillets préludent aux libres *Cahiers de Jeunesse*. On y remarque même une subtilité plus pénétrante, qui

(29) Cf. *infra* 347-348. — *L. du Sém.*, 229-231 ; *Fr. Int.*, 245-247, 249, 277 ; vol. 11.474, f^os^ 123-124, 128-129 ; 133-134 (l. des 13 déc. 1843, 6 février et 14 (15) mai 1844) ; *Nouv. L. Int.*, 235-236 ; *Souv. d'Enf. et de Jeun.*, 142 ; *Trav. de Jeun.*, 4-5, 11, 16, 18-20, 33, 38, 39, 51.

gagne avec sûreté de proche en proche. Leur aspect ne doit pas tromper sur la cohérence de la pensée qui s'y exprime. Celle-ci, il est vrai, ne parvient pas toujours à la justesse et au rendu parfaits ; mais c'est que l'auteur écrit pour lui : sa plume fixe les idées au fur et à mesure qu'elles naissent : « Qu'entend-on...? Est-ce...? Du tout ; mais plutôt..., ma foi ! je n'en sais rien », etc... On dirait d'un monologue, où le personnage s'interroge avec simplicité. Ailleurs, c'est un dialogue qui s'esquisse : « Eh quoi! ne saviez-vous pas ? Sans doute, mais.. » Cette animation du ton n'a d'égale que la verdeur de la langue (30) ; là où elles se renforcent l'une l'autre, on croit lire une petite comédie. Renan lui-même souligne cette réussite, en attendant qu'il en fasse bénéficier l'*Avenir de la Science* (31).

Une telle vivacité n'eût pas convenu à la longue étude qu'il a consacrée vers le même temps à une question de Théologie Morale. D'autres qualités recommandent ces *Recherches psychologiques sur les Scrupules :* l'ampleur d'une vue qui sait aussi distinguer les détails, la sagacité de la pensée, la fermeté et le mouvement du style. C'est à peine si l'on désirerait une ou deux transpositions, et si l'on remarque une contradiction légère (32). Dans ce genre favori de la Dissertation, le jeune homme témoigne déjà d'une rare maîtrise. Il est vrai que le sujet lui convenait particulièrement : s'il l'approfondit en plus de quinze pages, c'est que le phénomène considéré tenait une place anormale dans sa vie intérieure. De là la conception et l'accent si personnels de cet essai.

Il n'est, pour les sentir, que de le comparer avec un Traité classique comme celui de Duguet. Sans doute, par la force des choses, présentent-ils d'assez nombreuses ressemblances, surtout pour les rubriques qui correspondent aux « causes générales des scrupules ». Lui aussi, l'oratorien faisait une part à la malice du démon. Dans un autre ordre d'idées, il notait cette observation: « Si la plupart de ceux qui sont inquiétés du scrupule avaient à prononcer sur les mêmes choses à l'égard d'un autre, leur décision serait moins sévère que contre eux-mêmes; et quelquefois ils conseilleraient de mépriser ce qui les alarme ». Renan se rencontre pour cette fine remarque avec son prédécesseur (33). C'est sur d'autres points que s'accuse leur différence.

En énumérant les « espèces particulières » des scrupules, Duguet ne perd pas de vue les problèmes de spiritualité. Parmi les occasions susceptibles de provoquer ces troubles, il ne nomme pas seulement les confessions passées et ordinaires, mais les motifs des bonnes œuvres; il y a des scrupuleux, il le sait, pour douter même si leur douleur est sincère, ou leur désir de se corriger; d'autres, à la pensée de certains devoirs, se persuadent qu'ils n'auront pas la force de les

(30) « Malin », « imbécile », « tarabuster », « on a *crié* pour et contre », etc.

(31) C'est l'Observation n° VII ; cf. *Av .de la Sc.*, 464. — Cf. *Trav. de Jeun.*,50, 29-30.

(32) L'exposé des lois chevauche sur les paragraphes I et II. D'autre part, le « désir de vie systématique » est présenté à la fois comme ayant de l'affinité avec le Scrupule, et comme l'effet d'une institution bienveillante.

(33) *Traité des Scrupules*, 2e éd., 41, et cf. *Trav. de Jeun.*, 66.

accomplir, etc... A tous ces malades, l'auteur du *Traité des Scrupules* approprie les remèdes.

Que les confessions aient préoccupé Renan, on doit le croire, bien qu'il garde sur la nature de ses scrupules une discrétion singulière, jusqu'à n'oser se confier au papier. Mais quant au reste, il y était assez étranger. Il n'avait pas l'expérience du confesseur. En dehors de l'introspection, tout ce qu'il pouvait faire, c'était de se rappeler certain propos de l'abbé Pinault, de consulter trois confrères, et de lire. Eût-il été capable d'égaler Duguet dans l'énumération des scrupules, il ne s'y serait pas complu. Il avait d'autres visées, et qui sont plus d'un philosophe que d'un médecin. C'est pourquoi, s'il n'a pas moins soigné la description que l'explication, il a en tout cas délibérément orienté l'une vers l'autre.

La recherche des causes a donc été son principal objet. On s'en aperçoit dès qu'à la division traditionnelle (34), il substitue la distinction plus délicate et féconde de la « cause occasionnelle » et de la « cause efficiente ». Or, la causalité ordinaire de la nature semble ici dérangée. Le phénomène paraît et disparaît sans qu'on puisse en rendre raison. Il suspend pour ainsi dire le jeu normal de nos facultés. Bien plus, les seules lois que son observation conduise à formuler sont en opposition avec la bienveillance divine, principe générateur du monde moral. En effet, l'on constate qu'habituellement le scrupule « ne s'élève qu'en l'absence de peines réelles ».

Qu'est-ce à dire, sinon que « l'esprit humain ne doit jamais jouir d'un parfait repos » ? N'est-on pas, dès lors, contraint de supposer, à l'origine du scrupule, l'intervention d'un être surnaturel ? Impossible de n'y pas voir « Dieu punissant ou éprouvant sa créature, ou un être mauvais lui tendant un des plus dangereux pièges ». Découvrir la cause efficiente du phénomène, et par là confirmer la vérité de la religion chrétienne, quel beau coup double !

Ce résultat, Renan l'avait obtenu en ne s'enfermant pas dans l'étude du scrupule strictement dit. Son propre cas lui avait offert des analogies utiles. S'il n'était point exempt du scrupule sur la foi (35) — scrupule grave, auquel Duguet consacre un paragraphe —, ce qu'il éprouvait surtout, c'étaient plutôt des « troubles pour des futilités ». Cette curieuse inquiétude n'était pas nouvelle chez lui; mais il fit bien de n'attendre pas davantage pour la dépeindre. Car elle n'était pas destinée à durer encore très longtemps, du moins au même degré. Dès l'année suivante, sa conscience allait être le champ d'un conflit trop grave pour continuer d'être rongée par des soucis informulés. Puis, s'il est vrai, comme l'assure l'écrivain des *Recherches*, que le scrupule et les autres troubles sont en relation étroite avec la claustration, les « premiers pas hors de Saint-Sulpice », en permettant « les vues d'ambition », durent leur porter un rude coup. Est-ce à dire qu'aucune des particu-

(34) Cf. *supra* 43-44.

(35) Cf. *infra* 212 *sq.*, *praes.* 214.

larités décrites par Renan n'y survécut, — pas même, par exemple, le « désir de vie systématique » ? Dans le cloître, ce désir donne un aliment aux âmes que l'état religieux abandonne à leur propre vide ; au dehors, et allié au principe de curiosité, il put soutenir le travailleur en rendant plaisantes les études les plus sèches (36).

Au total, l'expérience confirma donc la théorie des causes occasionnelles, en infirmant celle des causes efficientes. C'est pourtant à celle-ci que la Dissertation doit son principal intérêt. Si le jeune clerc n'a pas été, comme tant d'autres solitaires, hanté au point de voir le diable ou de l'entendre hors de lui, il a cru pourtant l'entrevoir en acte dans l'intimité de son esprit. A cet égard, et par leur objet, les *Recherches* appartiennent surtout au passé. Mais la méthode philosophique de leur auteur les tourne vers l'avenir : après l'apologétique et l'éloquence sacrée, le séminariste a prétendu y renouveler la Morale théologique.

Ces caractères opposés se retrouvent dans les documents de cette époque, qui forment la plus sincère des autobiographies. C'est ainsi qu'il faut envisager, outre les écrits qu'on vient d'examiner (y compris les Essais oratoires), ceux qui se rattachent spécialement à la cérémonie de la tonsure, ainsi que les extraits ou résumés d'ouvrages que Renan a mis alors sur le papier, en les accompagnant de ses réflexions (37). Grâce à cette abondante production, on peut se faire une idée très fouillée de la psychologie du jeune homme. On est aussi renseigné sur les sources de sa pensée, et c'est par là, semble-t-il, qu'il convient de l'aborder, pour exposer ensuite ses idées philosophiques et religieuses.

III

Tout n'est pas récent dans les connaissances de Renan. Certaines notions viennent des études faites à Issy. Les unes concernent justement le phénomène de la croissance intellectuelle. Comment concevoir la façon dont la vérité s'acquiert, dont l'esprit s'enrichit ? Sur le modèle d'un problème qui se résout : lorsqu'on a finalement obtenu une « petite expression bien simple », le « bagage » qui a servi jusque-là disparaît. Une autre analogie se tire de la digestion et de l'assimilation. — Pour peu qu'on soit familier avec les *Cahiers* de 1845-1846, on sait que ces spéculations s'y retrouvent. Or elles semblent procéder des Cours de Mathématiques et d'Histoire naturelle. C'est alors également que Renan se serait initié à la théorie des « animaux spermatiques ». Enfin il se souvient des Leçons de Physique, lorsqu'il retrace le progrès de cette science : à ses débuts, elle a cru à des « agents extérieurs », pour expliquer des faits dont les causes mécaniques sont maintenant connues. On voit aussi qu'il a gardé une idée très précise du mouvement pendulaire.

---

(36) Cf. *Trav. de Jeun.*, 70-73, 76.

(37) Cf. sur ces Notes de lecture, *ibid.*, p. VIII.

Si M. Pinault a marqué son élève d'une empreinte assez forte, la Philosophie a laissé, elle aussi, sa trace dans les premiers écrits de 1843-1844. Renan met la valeur du sens intime à l'abri du « scepticisme objectif » ; le mot d' « autothéiste » lui sert à définir, non seulement le système de Fichte tel qu'il est caractérisé par Cavour, mais celui qui fait de l'homme lui-même le moteur de l'humanité. Ces expressions techniques sortent directement des *Institutiones* de Bayeux ou de Lyon. Il n'est pas jusqu'à certaines pages des *Principes de Conduite*, qui n'aient peut-être du rapport avec le second de ces manuels : la nécessité de se connaître soi-même y serait développée d'après le préambule qui conduit le P. Valla à l'étude de l'âme (38).

Cette influence toutefois demeure secondaire. L'enseignement sulpicien a moins fait, pour nourrir et exciter l'intelligence du séminariste, que les lectures personnelles. Croit-on que le Philosophe de Lyon puisse être, à cet égard, mis sur le même plan qu'un Malebranche ? Si le règne de ce penseur est passé, il en subsiste néanmoins de sérieux vestiges. Sans lui, les causes occasionnelles, les lois et leur combinaison eussent-elles joué un si grand rôle dans l'étude des scrupules? Renan se serait-il adonné, avec cette ferveur et cette sécurité, à « la Recherche de la Vérité » ? L'eût-on vu si vite identifier Dieu et le Vrai? On peut en douter ; en tout cas, les œuvres de l'oratorien comptent alors, du moins par « quelques endroits », au petit nombre des modèles sur lesquels il songe à conformer sa piété.

Bien que Malebranche, cette décision le prouve, n'ait pas été pour lui un pur métaphysicien, sa fréquentation était un peu austère et étroite, et l'on conçoit que le séminariste ait entretenu un commerce plus habituel avec des livres moins spéciaux. Au premier rang, et à part, se place la Bible (39). Voici le verset des *Nombres* sur Balaam ; toutes sortes de citations psalmiques; une sentence de l'*Ecclésiastique*, bien faite pour plaire à un aristocrate de la pensée (40). Voici l'*Apocalypse*, et son « silence d'une demi-heure » qui clora, une quarantaine d'années plus tard, le *Prologue au Ciel* (41). Voici enfin l'Evangile (42). Renan y retrouve ses petits détails favoris, comme cette expression de « lucerna ardens et lucens » qu'il a remarquée dès Saint-Nicolas. Il y fait d'autres observations plus importantes : ainsi celle qu'on a déjà mentionnée sur les déplacements incessants de Jésus, qui l'ont, dit-il, « souvent frappé ».

Ils ont leur sens caché, qu'il indique. Car il est suffisamment initié à la symbolique de l'Ecriture, et il serait assez porté à l'enrichir, ayant

---

(38) T. II, Pars IIa, dissertatio IIa, 101-102. — Cf. *Trav. de Jeun.*, 29, 62, 51, 76, 96, 61; *Fr. Int.*, 274-275.

(39) Il faut y joindre la littérature liturgique. Voir *Trav. de Jeun.*, 51, n. 60 et, pour l'année 1844, 116, n. 83. La citation latine de la p. 60 a vraisemblablement la même origine.

(40) Cf. *ib.*, 30 et n. 3. De là peut-être le mot célèbre sur la sottise humaine qui donne une idée de l'infini.

(41) Cf. *Dr. phil.*, 566.

(42) Sur cette partie du N. T., cf. *supra* 101-102 et *infra* 220 *sq.*

sa manière à lui de lire et de méditer. Certes, il ne peut s'isoler de son milieu. Ses maîtres, ses lectures, les sermons, les offices, les exercices du séminaire, tout lui rappelle, non seulement la Bible, mais son interprétation traditionnelle ; ne doit-il pas y choisir, et particulièrement dans le N. T., des sujets d'oraison ? Cependant, quand il est penché sur la Vulgate — c'est elle qu'il cite d'ordinaire —, qui peut asservir ses réflexions ? Alors, on s'en doute, il ne songe pas à y voir, à la façon de M. Philpin, une source de la Théologie, un « lieu théologique ». Il y admirerait plutôt une philosophie profonde, exprimée dans un style « magnifique ». Qui, à vrai dire, s'en étonnerait ? Ce livre n'est-il pas de Dieu ? A cette date, Renan n'en veut pas douter. Non que sa clairvoyance, dès longtemps, n'ait pas eu lieu de le « troubler » : par une critique que sa piété estimera « trop critique », il a cru, jusque dans cet Evangile que Jésus « a fait », apercevoir des « taches ». Mais il n'est point resté sur cette impression : il a cherché des « principes de solution », il les a trouvés, et maintenant il les améliore. Bref, s'il ne lit pas alors la Bible à genoux, comme on le fait autour de lui, il la lit encore incliné (43).

Il se redresse un peu devant les grands maîtres de la spiritualité chrétienne, qui lui sont familiers. Continue-t-il à s'en nourrir ? ou s'il vit sur ses souvenirs ? Les cite-t-il directement ou d'après des intermédiaires ? pour les avoir lus lui-même, ou entendu lire à la communauté ? On n'est pas toujours en mesure de le préciser.

Les emprunts qu'il fait à Saint Augustin sont transcrits de Bossuet. Néanmoins on ne saurait croire qu'il ait rompu tout contact avec l'auteur des *Confessions*. Ce livre ne lui offrait-il pas l'exemple d'un esprit ingénieux, qui ne fait pas mystère d'avoir été « choqué », en lisant les Ecritures, de prétendues « absurdités », jusqu'au jour où il en comprit le sens légitime et profond (44) ? Mais Renan y trouvait encore d'autres mérites : ce qu'il en dit, fin décembre, ne rappelle en rien les banales formules de M. Mollevault (45). A ses yeux, Saint Augustin est un modèle de christianisme délicat, où l'abnégation de la nature ne détruit pas le naturel : cette appréciation si personnelle dénote une lecture pénétrante et sympathique des *Confessions*.

Le même éloge s'applique à Saint François de Sales et à Fénelon. Renan imite un beau mouvement du *Traité de l'existence de Dieu*, qu'il a médité à Issy. Qui sait si ce n'est pas aussi dès cette époque (il avait alors M. Gosselin pour Directeur), qu'il a connu ces *Lettres spirituelles*, où il relève maintenant des indications sur le traitement des Scrupules? Leur auteur y note en effet un phénomène auquel le séminariste s'était,

---

(43) Cf. *Fr. Int.*, 139 ; *Trav. de Jeun.*, 59, 51, 14, 4, 39, 61, 40.

(44) Cf. *Confessions*, livre VI, ch. V (« De l'autorité des livres saints et de la nécessité de les étudier »), 187.

(45) Saint Augustin est supérieur à Saint Jérôme pour « l'étendue du génie, la science théologique, la profondeur des vues et des raisonnements » (Cours d'Ecriture Sainte).

en 1842, montré particulièrement attentif (46) : le perpétuel écoulement du *moi*. « Je ne puis expliquer mon fond », écrivait Fénelon. « Il m'échappe, il me paraît changer à toute heure. Je ne saurais guère rien dire qui ne me paraisse faux un moment après » (47).

En lisant Fénelon, Renan n'a pu manquer d'y rencontrer de fréquentes références à l'évêque de Genève, qu'il connaissait d'ailleurs « très bien ». M. Icard, de son côté, renvoyait ses élèves aux *Lettres* de ce dernier. Renan profita-t-il du conseil ? Ce qu'on peut dire, c'est qu'en composant plus tard son roman d'*Ernest et Béatrix*, il mit entre les mains de son héroïne des Lettres de ces deux prélats. Pourquoi n'aurait-il pas lu la correspondance de Saint François vers la fin de 1843, en même temps que les *Lettres Spirituelles* ? « L'idée intérieure » qui devait guérir la bien-aimée, il l'aurait alors conçue sous cette double influence (48).

Avait-elle du rapport avec la théorie fénelonienne de l'amour de Dieu ? Un texte assez obscur de 1843-1844 vise, semble-t-il, cette mystique (49), à laquelle M. Icard allait initier les séminaristes, en y opposant les thèses de Bossuet (50). Bossuet ! quel nom, à Saint-Sulpice, était plus vénéré que celui-là ? Peut-être le professeur de Théologie Morale trouvait-il le *Traité du libre arbitre* « un peu sévère, thomiste ». Mais il ne terminait pas l'étude des Péchés sans recommander, parmi les lectures complémentaires, celle du *Traité de la Concupiscence* et d'un Sermon sur la Circoncision. Pour M. Mollevault, nul n'était plus « capable et [plus] digne d'apprécier Saint Paul » que son panégyriste. Cette ambiance était très favorable à la fréquentation de Bossuet.

Mais Renan n'avait pas à le découvrir. Il s'était mis, dès son jeune âge, à l'école de ce classique. Un passage d'une Oraison funèbre qui revient maintenant sous sa plume figure déjà dans le *Cahier de Lectures* de Saint-Nicolas. Il n'avait pas attendu non plus d'être à Saint-Sulpice pour lire un Sermon dont il se rappelle une interrogation fameuse (51). Néanmoins, c'est au moment où il est nommé catéchiste que cette fonction l'engage dans une lecture suivie des *Sermons*. On n'en compte pas moins de six ou sept dont il s'est alors inspiré (52). Il utilise également, sinon davantage, les *Elévations*, que sa piété prend pour type.

---

(46) Voir là-dessus notre article dans *La Revue de la Semaine*, 14 octobre 1921, 192 *sq*.

(47) *L. Spir.*, 167.

(48) *Trav. de Jeun.*, 5, 53, 58; *Fr. Int.*, 252, 274; *Trav. de Jeun.*, 18, 70-71; *Fr. Int.*, 132.

(49) Cf. *Trav. de Jeun.*, 22.

(50) Cf. *infra* 281 *et circa*.

(51) Cf. *Sermon pour la Profession de Mme de la Vallière* : « Qu'est-ce... que l'homme ?... est-ce une énigme inexplicable ? » (*Œuvres...*, t. XVII, p. 275). Et cf. *Princ. de Cond.* : « L'homme est un mystère inexplicable » (*Fr. Int.*, 291).

(52) Cf. *supra* 131, et *Trav. de Jeun.*, 15 n. 12, 21 n. 2 ; 44 n. 43 et 53 n. 65 ; 51 n. 60 ; 58 n. 78.

L'influence de Bossuet ne saurait donc, à cette époque, être surestimée. Elle agit même en des cas où l'on pourrait croire seulement à un aveu personnel de Renan ; ainsi pour ce qu'il dit de l'orgueil humain : en réalité, c'est un lieu commun chez son modèle, que de montrer, dans l'humilité de la Crèche, une leçon appropriée à ce défaut. On a moins de peine à apercevoir que le séminariste imite un « tour de pensée » cher, croit-il, à Bossuet (53), et qu'il approfondit ses vues sur la sagesse païenne.

Il le suit encore en d'autres voies. Si l'épisode des Mages lui sert à définir les rapports de la grâce et de la loi, c'est que l'auteur des *Elévations*, en forçant légèrement le texte de Saint Matthieu, en a tiré toute une théorie de l'inspiration. Ce précédent rassure le séminariste sur son interprétation symbolique de l'Ecriture. Il y voit aussi une preuve nouvelle de cette science du cœur humain, que l'œuvre du grand orateur découvre presque à chaque page. Or — on l'a dit tout à l'heure — il n'y goûte rien plus vivement, tant pour la vérité du fond que pour l'ingéniosité de la forme. Sa propre expérience lui confirme à deux reprises un « fait psychologique très remarquable » que Bossuet a signalé. Un morceau du même ordre lui paraît « admirable de finesse » ; une métaphore, « charmante ». Aussi ne se retient-il pas d'écrire, en un élan d'enthousiasme : « Dieu ! Que cet homme était psychologiste ! » Voilà bien, en effet, la partie solide du mérite de Bossuet, celle que Renan ne songea pas de si tôt à contester (54).

C'est également ce qui lui a rendu les *Pensées* si chères. Il les a sur sa table et dans sa mémoire ; en sorte que leur style même a déteint sur lui. Plusieurs mots de ses *Observations* sont pascaliens, ainsi qu'une certaine façon d'entrer en matière ou de s'adresser *ad hominem* (55). « En attaquant ma première partie », écrit-il quelque part, « ils établiraient à qui mieux mieux ma seconde ». On sent à quoi s'apparente cette subtilité de dialecticien polémiste. Encore est-ce peu de chose à côté des idées maîtresses que le séminariste doit à Pascal.

Il avait, à Issy, transcrit l'essentiel des réflexions sur la puissance de l'opinion et de la coutume. Elles lui sont encore très présentes, et leur influence n'est probablement pas étrangère au doute qu'il émet sur l'existence en nous d'« un principe absolument natif ». C'est bien, en tout cas, la célèbre Pensée sur l'ennui que son analyse des scrupules lui remémore. L'âme que rien ne divertit, s'il ne la livre pas au sentiment de son néant, il la montre en proie à des obsessions futiles. Enfin, il emprunte au chapitre sur J.-C. cette distinction des trois ordres de grandeur que Voltaire traitait de « galimatias ». Opposera-t-il dans la suite Gœthe et Saint Vincent de Paul, c'est en se référant à cette

(53) C'est l'expression : « ...nécessaire d'exposer à fond le mystère ». Cf. *ib.*, 20 et 112.

(54) *Trav. de Jeun.*, 22, 17, 18-19, 32, 35, 44.

(55) « Chopper », « piperie » ; « il y en a qui se plaignent... » ; « dites-moi, je vous prie, s'il y a rien de plus singulier... » (*Ib.*, 40, 29, 34).

hiérarchie des valeurs ; et lui-même ambitionnera la gloire des « grands génies » : « ils sont vus des esprits.., [et] c'est assez ».

Jusque-là ces conceptions ne tiennent pas indissolublement au christianisme. D'autres étaient, en 1843-1844, plus vitales pour Renan. Il y a dans l'apologétique pascalienne une théorie dont la foi peut tirer le plus grand parti : celle du Dieu caché. La nature ou la Bible offrent-elles une difficulté, le croyant se dit qu'elle disparaîtrait, si Dieu lui inclinait le cœur. Ainsi faisait le jeune homme, en attendant l'époque où cette idée, si propre à énerver la vigueur de la critique, devait lui être une souffrance. Pour l'instant, il admet que Dieu ne se révèle pas à tous.

Il est aussi tout acquis aux preuves positives. Le christianisme est en rapport avec « ce qu'il y a de plus profond dans l'homme », son « nœud » est là. L'homme, en effet, est un composé de grandeur et de misère : contraste si essentiel qu'il éclate en l'homme-type que Pilate désigne. Notre misère — c'est sur elle que Renan insiste — apparaît notamment dans notre impuissance à atteindre par nous-mêmes à la charité. Or c'est encore là un argument favorable au christianisme : il ne nous explique pas seulement notre nature, il nous apprend notre devoir envers Dieu, et tel que la vraie religion devait, tel que seule elle pouvait le prescrire : « Diliges Dominum ». De combien n'est-il donc pas supérieur à la sagesse profane, si les philosophes n'ont su ni découvrir un précepte si simple, ni définir l'homme, dont ils n'embrassent jamais qu'un côté ?

Ainsi Renan paraît bien s'être placé au centre même du système pascalien, d'où les principales avenues rayonnent. La flamme d'amour, il est vrai, ne le brûle point : il se contente d'être éclairé, et c'est en ce sens, apparemment, qu'il se propose de modeler sa piété sur les *Pensées*. Il est d'autant plus en état d'y réussir que de nouvelles influences se conjuguent avec le souvenir encore récent des lectures d'Issy. Alors, en effet, Renan retrouve chez Saint Paul la « lutte des deux hommes » et les mêmes « étranges contradictions ». Alors il extrait d'un ouvrage de Cavour cette remarque : « La Providence a voulu que les preuves du christianisme ne fussent pas, comme les arguments mathématiques, de nature à forcer la raison. Il faut le cœur pour y croire ». Alors, enfin, il entend comme un écho des *Pensées* dans un livre d'Abbadie (56).

IV

L'*Art de se connaître soi-même* ne rend assurément pas l'accent tragique de Pascal, mais il en répète certaines idées. On songe parfois, en le lisant, à l'*Entretien avec M. de Sacy*, encore que cet opuscule n'ait été publié qu'après 1692. Abbadie estime, lui aussi, que « la morale du Portique a pu élever l'homme, mais [qu']elle n'a su l'humi-

(56) *Trav. de Jeun.*, 62, 36, 73, 12-13, 85, 40, 8, 20-22; *L. Int.*, 153.

lier ». Surtout, il est nourri des *Pensées*. Que veut-il, en effet, sinon « justifier la grandeur de notre chute en montrant le degré de notre élévation » ? Et ce programme, il le remplit à l'aide d'observations dont la source est manifeste. Rien, constate-t-il, « ne nous plaît que ce qui nous fait vivre dans la dissipation. Tout ce qui fait couler le temps insensiblement et qui nous fait être dans l'ignorance de nous-mêmes, a des charmes pour nous... Voyez ce joueur, l'espérance le flatte au milieu de la perte », etc... Insensé ! Il devrait envier plutôt le solide bonheur de « l'homme immortel » qui se dirige par les idées spirituelles. Celui-ci échappe à toutes sortes de vices, et en particulier à l'orgueil : la terre n'est pas sa patrie, et l'« on ne se soucie guère d'être estimé dans un lieu où l'on ne séjourne qu'un instant ». Adaptation évidente de la phrase de Pascal sur « les villes par où on passe », et où l'on « ne se soucie guère d'être estimé ». Renan s'en avisa, comme il avait reconnu, tout à l'heure, la théorie du « divertissement ». Il prit son petit volume des *Pensées*, et il y consigna ces ressemblances en marge des endroits correspondants (57).

Elles ne sont pas telles qu'elles puissent masquer les différences des deux ouvrages. Loin de se défier de la raison, le protestant en attend les meilleurs services. N'est-elle pas « un présent que Dieu nous a fait », tout « aussi bien que la foi et la conscience » ? « Ses lumières viennent assurément du Père de lumière ». Pourquoi, dès lors, ne conduirait-elle pas les hommes « là où la Religion les conduit par la foi, et là où la conscience les mène par le sentiment », c'est-à-dire à leurs « plus sublimes devoirs » ? Toutefois — et par là l'estime d'Abbadie pour la « lumière naturelle » se défend d'être téméraire — la raison ne peut atteindre son but qu'à la condition de se garder « pure et exempte de préjugés ». Or, que rien ne soit plus difficile à obtenir, c'est ce dont on se rend compte en analysant notre nature.

Cette étude nécessaire, Abbadie y procède en deux parties. Dans la première, il montre notre grandeur ou, selon son expression favorite, notre dignité. Parmi les « forces morales » qu'il dénombre, il fait une large place à la conscience de notre immortalité. Ce qu'un tel sentiment peut sur notre cœur, on le voit quand il manque. Tibère était maître du monde, et cependant il s'est enfermé à Caprée. Les Stoïciens ont soutenu d'extravagants paradoxes, s'ils n'attendaient pas cette éternité qui seule eût donné un sens à leurs vertus. A ce compte, toute la constance païenne est dénuée de mérite. C'est en effet la thèse d'Abbadie, qui réduit l'héroïsme de Brutus à l'amour-propre. Plus généralement, il fait le procès de toute vertu purement humaine ; elle n'est que de façade, et se démonte toujours par quelque endroit.

Il y a donc en nous un principe de faiblesse, et de là nos « dérèglements », dont la seconde partie de l'ouvrage étale le spectacle. Où

(57) Cf. *Pensées*, Amsterdam, 1709, p. 162 (« Voyez exactement les mêmes pensées dans Abbadie, *Conn. de soi-même* (II^e^ partie, ch. 3 et 4) »), et p. 152.

gît précisément cette « racine de notre malice » ? Ce n'est pas dans l'entendement. Observez comme il fonctionne bien en certains sujets, comme il réussit dans « les connaissances de curiosité », les sciences. Le moyen de penser qu'il souffre d'un vice interne ? Sans doute, il ne comprend pas tout ; mais c'est là une imperfection d'essence. Livré à lui-même, il doit voir juste quand il le peut ; s'il se trompe, c'est qu'il est troublé de l'extérieur. Effectivement, les fumées du cœur l'obscurcissent.

Le cœur : il n'est pas besoin de chercher ailleurs la source de notre corruption. Plus précisément, elle est dans notre amour-propre, d'où Abbadie, aussi bien que La Rochefoucauld, dérive toutes nos actions. Seulement il ne veut pas qu'on le détruise : ce serait du reste impossible. Il suffit de le gouverner convenablement. Il est mauvais par sa direction, et non par sa force. Nous ne nous aimons pas trop, nous nous aimons mal. Gardons-nous de refréner le désir de bonheur qui est en nous : loin d'être défendu, il est ordonné, pourvu que nous sachions où le satisfaire : en Dieu. Quand l'amour de nous-mêmes est « bien réglé », c'est « un grand égarement » de l'« opposer... à l'amour divin ».

Mais qui le réglera ? Question d'autant plus embarrassante que nous sommes le lieu d'un combat entre deux sortes d'idées, les « corporelles » et les « spirituelles ». Notre âme devrait contempler les secondes. Mais elles sont expulsées par les autres, qui pourchassent surtout celles « que nous craignons par-dessus [tout] » : l'idée de notre misère et celle de notre devoir.

Il faut les rétablir dans leur domaine, et les y fixer en nous les rendant agréables. Mais cette entreprise urgente, Abbadie la déclare au-dessus de nos forces. A quoi, en effet, se ramène l'analyse de notre nature ? A ces deux principes : « le cœur ne peut être corrigé que par la raison », et « la raison ne peut être éclairée par le commerce qu'elle a avec le cœur ». Ce « désordre » nous empêchera toujours d'instaurer le règne des idées spirituelles. Un seul agent en est capable, parce qu'il nous est extérieur : la grâce divine, que l'auteur représente en définitive comme une ouvrière industrieuse de l'association des idées.

Cette conception avait de quoi plaire à la subtilité de Renan. Toutefois, ce qu'il remarqua plutôt, c'est le « cercle » où Abbadie nous enferme, et qu'il s'employa à tracer plus rigoureusement encore. Il n'en aboutissait pas moins, lui aussi, à la grâce par l'usage de la raison, d'une raison que la faute originelle n'a pas viciée. De cette faculté, l'*Art de se connaître* n'eut d'ailleurs pas à révéler la source divine au lecteur de Fénelon, mais il le confirma dans l'opinion, qu'il n'y a pas lieu de la sacrifier à ses sœurs. Ainsi devait en juger l'auteur de l'*Essai psychologique* (58).

Moins que jamais, en revanche, celui-ci aurait souscrit à une observation que le séminariste dénonce dès 1843 comme « incomplète ». Selon Abbadie, nous n'aimons la vérité qu'« en tant qu'elle peut nous distinguer ». A Issy, Renan avait formulé une réflexion toute voisine.

(58) Cf. *Essai*, p. 25.

Maintenant, il continue de sentir en lui ce mobile ; mais ce n'est pas le seul, ni même le principal. Il aime aussi la vérité pour elle-même, de tout son esprit.

Cette réserve est la seule qu'il se soit permise. Il ne proteste pas quand Abbadie rabaisse le stoïcisme. Sans doute cette philosophie altière flatte son secret instinct. Mais le moraliste de l'*Art* a noté lui-même que « notre âme [l'] admire sans s'en apercevoir », ce qu'il explique par un reste de dignité naturelle : Renan n'en demande pas davantage. Il est alors dans une veine d'humilité, que le ton morose du protestant entretient. Il a éprouvé personnellement, dirait-on, la fragilité de notre vertu. Aussi ne goûte-t-il rien plus vivement dans l'*Art de se connaître* qu'une image qui la traduit expressivement : tant elle lui paraît « dire bien la chose » : « Ah ! mon Dieu ! mon Dieu ! A la lettre, [c'est exact] ».

Tous ses éloges ne sont pas aussi animés. Il en est de plus curieux par leur sujet que par leur forme: telle cette Note où Renan apprécie en connaisseur un « moyen de s'insinuer dans la faveur des grands » (peut-on lire, « des Sulpiciens » ?). Partout, il témoigne d'une singulière estime pour cette « anatomie du cœur ». Elle correspond si bien à son système moral qu'il n'aperçoit pas tout ce qu'il y a en elle de stéréotypé. Le style même le satisfait pleinement : à sa façon d'apprécier la « traduction énergique » qu'Abbadie donne d'un « fait très important », on sent qu'à ses yeux, la langue et la pensée classiques ont été dignes l'une de l'autre.

Cet état d'esprit ne tarda pas à se modifier. Moins de trois ans après l'auteur des *Cahiers de Jeunesse* est revenu sur le compte d'Abbadie. Il se souvient alors d'avoir constaté de l'affinité entre lui et Pascal, car il le range parmi « les moralistes français de la famille de Port-Royal ». Mais son admiration pour le « génie moraliste des Allemands » le rend sévère à l'égard de cette « manière de concevoir le traité purement moral à la Sénèque » : « des ouvrages de cette sorte », va-t-il jusqu'à dire, « il ne me reste rien ; c'est de l'eau tiède » (59).

Sans doute eût-il jugé plus durement encore, en 1845-1846, un ouvrage qu'il avait lu en même temps que le précédent, et, semble-t-il, avec une complaisance presque égale : la *Pratique de la Perfection chrétienne*. L'inspiration, pourtant, en est fort différente. Le Jésuite espagnol Alf. Rodriguez, mort nonagénaire en 1616, avait publié ces trois volumes tout à la fin d'une longue vie, consacrée à l'enseignement de la Théologie Morale, à la direction des novices, au soin des exhortations spirituelles. Une telle pratique des âmes n'a pu demeurer sans profit pour ce recueil de Traités, où ne manquent ni le bon sens ni même la finesse. Mais à côté quelle puérilité ! quelle crédulité! On aurait peine à en soutenir la lec-

(59) *Cah. de Jeun.*, 166. — Abbadie, *Art de se connaître*, etc..., 202, 190, 198-199, 238, 244; E. Renan, *Trav. de Jeun.*, 46-49, 54-55, 57.

ture, n'étaient les historiettes, où l'on voit agir et parler toutes sortes de saints. Le grand acteur, toutefois, celui qui hante l'imagination castillane du P. Rodriguez, c'est le démon, cet animateur de « la chair et [du] sang », dont les prestiges, selon l'Apôtre (60), nous ferment le royaume de Dieu.

C'est aussi par ce côté que la *Pratique* semble s'être recommandée à l'attention de Renan. Il avait dû en feuilleter déjà la traduction française, qu'il avait reçue en prix à Saint-Nicolas (61). Mais c'est à Saint-Sulpice, semble-t-il, qu'il la lut la plume à la main. Cet ouvrage y était très goûté des MM., en cela encore hommes du XVII[e] siècle : car Rodriguez fut en grande réputation à cette époque. A la fin du XVIII[e], M. Nagot et sa troupe l'avaient entre les mains, sur le vaisseau qui les portait en Amérique (62). Au séminaire, en 1843, il fournit à son tour le texte de la lecture spirituelle, et l'une de ses anecdotes provoqua le rire : ce qui n'avait rien d'exceptionnel, l'hilarité étant, paraît-il, assez fréquente dans cet exercice.

Renan gardait mieux son sérieux pour lire le *Traité de la Chasteté*. L'amour, y déclare le Jésuite de Valladolid, est « la passion du monde la plus dangereuse ». Son adresse à s'insinuer en nous doit nous engager à bien nous clore, à « fermer soigneusement toutes les avenues par où l'impureté peut trouver entrée dans notre cœur », et premièrement les yeux, ces fenêtres dont parle Jérémie (63). Si cette précaution nécessaire s'avère insuffisante, on recourra aux armes spirituelles, dont Rodriguez fait le dénombrement. Oraison; méditation de la Passion; souvenir des dernières fins de l'homme; considération de l'enfer; pensée de la gloire éternelle et de la mort; image du jugement final, — l'arsenal heureusement est assez riche. Et l'on a encore d'autres ressources : signe de la Croix sur le front et le cœur, dévotion à la Vierge et aux Saints, prosternement devant le Saint-Sacrement, fréquence de la Communion, pénitence et mortification de la chair.

Si nombreux qu'ils fussent, ces secours ne réussissaient pas toujours à vaincre la pétulance du tempérament espagnol. En vue de cette éventualité, le Jésuite recommandait la sincérité de la Confession. Avouez tout ; n'écoutez ni l'orgueil, ni le désir d'estime, qui vous feraient craindre de déchoir aux yeux d'autrui. N'appréhendez pas sur ce point d'être scrupuleux. Vous ne vous tairiez pas, songez-y, à l'heure de la mort ! — Mais doit-on s'accuser aussi de ce qui se produit dans les rêves ? — Quelques maîtres de la vie spirituelle répondent affirmativement, bien que la volonté ne participe pas à ce genre de faute.

Ainsi Rodriguez a paré au plus pressé. Il s'agit maintenant de perfectionner la défense, en la variant selon l'attaque, c'est-à-dire selon

---

(60) *I Cor.*, XV, 50.

(61) Cf. *Trav. de Jeun.*, 39 n. 27.

(62) Relation de Mondésir ; cf. *supra* 15 et n. 29.

(63) Cf. *Jér.*, IX, 21 : « La mort est montée par nos fenêtres »; Rodriguez l'expliquait arbitrairement à l'aide de *Lam. de Jér.*, III, 51 (*Prat. de la Perf. chrét.*, IV, 265).

que les tentations viennent du corps ou de l'âme. Dans le second cas, nous avons affaire au démon. Lorsqu'il est entré en scène, notre corps n'est plus que le théâtre du duel qu'il nous livre. A quoi le reconnaître ? A la vivacité des idées dans une chair morte : « Saint Jérôme, quoique son corps exténué par l'âge et par les austérités pût à peine se soutenir, ne laissait pas d'être emporté par son imagination parmi les danses et les divertissements des dames romaines ». Un autre signe de l'action diabolique, c'est si l'on entend « comme proférer au dedans de soi des paroles qu'on ne voudrait jamais avoir dites ». On est alors suffisamment renseigné sur l'adversaire : c'est le moment, selon Rodriguez, d'adopter la tactique suivante : « ...Outrager le démon de paroles..., lui dire : Retire-toi, esprit immonde ; malheureux que tu es, n'as-tu point de honte ? Il faut que tu sois bien sale, etc... Comme le démon est rempli d'orgueil, il aime mieux quitter la place que de souffrir qu'on le méprise ».

Renan a-t-il cru à la vertu de ces imprécations ? On ne peut s'empêcher d'en douter, ni de penser qu'il n'ait eu parfois, en lisant la *Pratique*, l'occasion de s'impatienter ou de sourire, selon son humeur du moment. Cependant il n'en a rien marqué. Il avait alors un parti pris favorable à ses lectures de piété, en sorte qu'il fallait peu de chose pour qu'il en dît du bien. Or ce n'était pas peu de recouper sur un point, comme le faisait Rodriguez, la propre expérience du séminariste : lui aussi, il connaissait le mystérieux chuchotement de ces mots qu'on entend en soi malgré soi. La description de l'auteur espagnol était trop bonne pour que son explication pût être mauvaise. Et cette théorie prenait, entre les mains du jeune apologiste, une portée à laquelle le Jésuite n'avait point songé.

Celui-ci, en effet, tendait principalement à la pratique, et il eût estimé n'avoir rien gagné sur le séminariste, s'il ne l'avait amélioré sous ce rapport. Est-il vrai pourtant qu'il y ait réussi ? Assurément, Renan fit alors quelque effort pour que son admiration des vertus ne restât pas inactive. Il revêtit à sa façon la tenue militante, mais jamais au point de devenir un « athlète habillé » : image par où les Pères exprimaient, croyait-il, « la nécessité du détachement chrétien ». C'est qu'il ne visait à rien moins qu'à gravir le sommet de la *Perfection* spirituelle, et il estima sans doute que ces règles ascétiques ne le concernaient pas entièrement : elles intéressaient les novices, que le Jésuite travaillait à détacher du monde, pour qu'ils fussent tout à fait sous la puissance de leur ordre. Il savait aussi qu'en pareille matière, on demande beaucoup pour obtenir peu. — C'est, semble-t-il, ce qu'on eut avec lui. Occupé à louer une « charmante comparaison », il en reste à cette appréciation littéraire. Rodriguez tire-t-il de l'Evangile une leçon de pauvreté, il préfère, lui, y voir une allégorie conforme à son idéalisme. Enfin ses plus chers penchants demeurent intacts, lors même qu'ils sont rudement combattus. Le *Traité de l'affection déréglée envers les parents* ne refoule en rien l'expansion de ses affections familiales. Que

Jésus ait dit : « Celui qui ne haït pas son père et sa mère.. ne peut être mon disciple » (64), que l'auteur espagnol en développe tout le sens, ni la phrase ni son commentaire ne troublent le naturalisme de Renan.

Si l'on s'en rapporte aux *Souvenirs*, son enfance avait été plus facile à inquiéter. « Le texte », raconte-t-il à propos de sermons entendus par lui à Tréguier, « était ce passage de Jérémie : « Mors ascendit per fenestras », qui m'intriguait beaucoup ». On se demande maintenant si ce récit est vrai à la lettre. Le texte en question, Renan ne l'a-t-il pas plutôt lu chez Rodriguez ? Transposition symbolique ! Lorsqu'il citait avec éloges l'auteur de la *Pratique*, le séminariste appartenait encore à son passé. Longtemps il devait se garder de la mort qui entre par les fenêtres ; mais un jour vint enfin où il osa regarder Béatrix, un jour où son regard rencontré lui parut la céleste Jérusalem. Sans doute tarda-t-il moins à congédier la croyance au Malin, en attendant d'expliquer le désir par le vouloir-vivre de germes conscients : ces *homunculi* font que l'amour — tels ces mots involontaires qu'entendait Rodriguez — « naît en nous sans nous » (65).

Ainsi se métamorphosent, au cours d'une vie, les acquisitions du jeune âge. Quelle lecture, alors faite avec attention, qui ne laisse sa trace ? Même, il n'est pas toujours besoin qu'on ouvre un volume pour son propre compte : il suffit qu'on en entende des morceaux. Renan n'a dû connaître qu'à la lecture spirituelle ou au réfectoire, un ouvrage dont on le voit s'entretenir avec un confrère, et dont, semble-t-il, il parle seulement de mémoire (66). Cependant ces « révélations de Catherine Emmerich », comme il s'exprime dans son Observation LXXV, ne sont pas demeurées sans effet sur lui.

C'était un livre écrit, suivant la formule du titre, « d'après les Méditations » d'une « Religieuse Augustine du Couvent d'Agnetenberg à Dulmen », Anne-Catherine Emmerich, morte en 1824: Dieu l'avait, disait-on, favorisée des stigmates, et de la vue de la Passion. Pour que cette grâce profitât à la foi, le romantique Cl. Brentano tint la plume de la paysanne illettrée, qui s'était racontée à lui. L'ouvrage issu de cette collaboration avait été traduit en français (1835), sur la seconde édition allemande, par M. de Cazalès, alors professeur à l'Université catholique de Louvain, et rédacteur de l'*Université Catholique*. En 1843, ce personnage fut ordonné prêtre, et un cas nouveau, celui des stigmatisées du Tyrol, provoqua un regain de curiosité dont son livre bénéficia sans doute.

On y trouve principalement un récit de *la douloureuse Passion de N.-S.-J.-C.*, que le séminariste devait avoir plus particulièrement dans l'esprit, en parlant des « révélations ». Il ne les croit pas du tout,

(64) *Luc*, XIV, 26.

(65) Cf. *Souv. d'Enf.*, 11 ; *Feuilles détachées*, 6 ; *Dial. phil.*, 91-92. — Cf. *Trav. de Jeun.*, 39 et n. 28, 55 ; *Perf. chrét.*, Versailles, 1813, t. I, pp. VIII-X ; t. III, 300 *sq.* ; t. IV, 259 *sq.*, notamment 269, 271-275, 280 *sq.*, 288-289, 296.

(66) De là sans doute une imprécision. Voir la note 68.

déclare-t-il, « comme révélations ». Scepticisme dont il ne faut pas exagérer la portée. Si la *Préface* du Traducteur lui fut lue, elle renseigna Renan sur la liberté dont il disposait. La Voyante a-t-elle reçu « des communications proprement divines » ? L'orthodoxie n'exige pas qu'on réponde : oui. En un tel sujet, on « peut tout contester ». La raison a le droit de « disputer et [de] choisir », pourvu qu'elle évite de renoncer à ce qui édifie. Mais pourquoi se dissimulerait-elle qu' « il y a là tout un côté de l'homme à explorer du point de vue historique, psychologique et physiologique » ?

« Physiologique » : le mot avait une grande importance, M. de Cazalès avouant que le XIX^e^ siècle inclinait à prendre ces faveurs surnaturelles pour des hallucinations. Cette indication découvrait à Renan de singuliers aperçus. Mais il ne s'y laissa jamais aller, même plus tard, qu'avec discrétion et réticences. A plus forte raison n'était-il pas en état, en 1843, de reconnaître, à certains détails de la narration, les symptômes de l'hystérie (67).

Malsaines ou non, il se contentait de penser que les visions de C. Emmerich n'ont aucun rapport avec la vérité de l'histoire. Cette impression ne s'était pas effacée, lorsque son mépris rapprocha, dans une page des *Souvenirs,* l'extatique d'Agnetenberg et les Evangiles apocryphes. En quoi, certes, il n'est pas trop sévère. Mais s'est-il bien mis en garde lui-même contre les défauts qu'il dénonce ? Les tableaux si longuement proposés à son imagination n'ont-ils pas déteint sur la Vie romancée du Christ, telle qu'il l'écrivit quelque vingt ans plus tard ? On se le demande surtout en voyant le développement que Brentano a donné aux rêves de la femme de Pilate.

Ce n'est pourtant pas là ce qui paraît avoir fixé l'attention de Renan. Il avait plutôt en vue la *Vie* de C. Emmerich qui précède l'exposé de ses Méditations. Des deux détails qu'il s'est alors borné à mentionner, l'un y appartient sûrement, et l'autre selon toute apparence, encore que la façon dont il est indiqué ne permette pas de l'identifier (68). On le regrette, car il s'agit d'un fait que le jeune homme s'étonne d'avoir éprouvé lui-même.

Ici encore, par conséquent, il prise la sincérité de l'analyse. Il sait gré à C. Emmerich de « dire des choses... que tous ont senties ». Son mérite est encore plus grand : ces choses qu'elle s'est « hasardée » à raconter n'avaient « jamais été dites ». C'en est assez pour qu'elle

(67) Catherine avait ses visions « les bras en croix »; à la fin d'une crise elle ne sut qui avait abaissé ses bras étendus, etc... Comparer avec l'étude sur Sainte Douceline dans notre *Pensée religieuse de Renan,* 110.

(68) Il s'agit d'une « idée extraordinaire », qui a « tenu... tenacement » C. Emmerich, et qui aurait été un « trouble à propos des vœux ». Or les vœux de la visionnaire n'arrêtent guère le narrateur. Il rapporte le bonheur intime qu'elle a goûté au milieu des persécutions dont l'accablait la jalousie de ses compagnes. Il consigne ses colloques avec Dieu, son désir éperdu du Saint-Sacrement... Voit-on là rien qui s'applique à Renan ? Peut-être le terme de « vœux » est-il impropre. Le premier mouvement avait été pour écrire « scrupules »; la substitution a dû se faire eu égard au mot « trouble », pour éviter une quasi-tautologie (*Trav. de Jeun.*, 52 et (a)). — Cf. *La Douloureuse Passion*, etc., pp. VI-X, XXXIV, 251 *sq.;* E. Renan, *Souv. d'Enf.* et de *Jeun.*, 249.

ne fasse pas trop mauvaise figure parmi les mystiques que le séminariste a fréquentés, entre M. Olier (69), et cette Sainte Thérèse dont le nom paraît plus d'une fois dans l'*Essai psychologique*.

C'étaient là des exemplaires un peu spéciaux d'humanité, mais que la persévérante enquête de Renan se garde bien de négliger. Si différente qu'une extatique fût de lui-même, elle lui ressemblait pourtant par un côté : assez pour lui procurer, elle aussi, le plaisir de contrôler ses livres par son cœur. Une Revue, qui lui tomba sous la main, lui ouvrit un nouveau champ d'opération : des types plus étranges s'offrirent à lui, ces sauvages qui avaient tenu tant de place dans la pensée du siècle précédent.

C'est alors, en effet, que Renan doit avoir lu le numéro de novembre 1843 des *Annales de la Propagation de la Foi*. Cette publication continuait les *Lettres Edifiantes*, chères à Chateaubriand, ou plutôt les *Nouvelles Lettres Edifiantes*, parues dans l'intervalle (70). L'esprit n'en avait guère varié. Le fidèle qui les lisait ne cessait de s'attendrir sur les progrès du catholicisme dans les terres lointaines, que pour s'indigner du zèle rival des protestants, dont on lui parlait le plus souvent sur un ton d'âpreté haineuse. Toutefois, il pouvait y trouver aussi des « observations... recueillies sur les coutumes et les pratiques » des sauvages, et c'est de ce côté, est-il besoin de le dire ? que Renan se tourna. Il était moins en quête de particularités édifiantes que de renseignements inédits sur les Indiens des Montagnes Rocheuses. Ce qui s'éveillait en lui, c'était une vocation non certes de missionnaire, mais — si l'on nous permet ce mot — de psycho-sociologue.

Tout, on le voit, lui était bon : c'est le propre des grands esprits de butiner sur les fleurs les plus sèches. Ainsi avait fait Voltaire. « On ne revient pas de son étonnement en considérant l'extrême médiocrité des ouvrages qui suffirent jadis au patriarche de Ferney ». Cette remarque de J. de Maistre ne s'appliquerait pas mal à Renan, n'étaient certains livres d'une tenue plus haute, qu'il paraît avoir également connus à cette époque, et parmi lesquels on aurait justement quelque raison de placer les écrits politiques du comte savoyard. Toutefois les indices qu'on pourrait invoquer à cet égard ne sont pas assez décisifs, pour qu'on doive examiner ce point autrement qu'en Appendice (71). Rien, au contraire, n'est mieux attesté que la lecture d'un volume dû à un marquis piémontais, les *Fragmens philosophiques* de M. de Cavour.

V

On ne sait qui prêta au séminariste cet ouvrage assez récent (1841), et qui devait compter dans sa formation philosophique. Sans s'être jamais imposés au grand public, les *Fragments* durent quelque notoriété à la po-

(69) Cf. notre article dans *Rev. d'hist. et de phil. relig.*, mai-juin 1931.

(70) *Nouv. Let. Edif.*, Adrien Leclère, 1818, 1820, 1821, 1823, 8 vol. in-12; *Annales*, etc., t. I (août 1825) formé de six Cahiers, dont le premier avait paru en 1822, sous le titre *Nouvelles reçues des Missions*. Cf. *Trav. de Jeun.*, 78-80.

(71) Cf. *infra*, Appendice D.

lémique Rosmini-Gioberti (72), et d'autre part, F. M. L. Naville leur consacra trois articles dans la *Bibliothèque Universelle* de Genève. M. de Cavour — frère aîné du futur homme d'Etat (73) — était un philosophe chrétien, collaborateur du *Correspondant*, et en relations, d'ailleurs peu intimes, avec V. Cousin. L'ayant rencontré à Paris, vers 1842, il chercha à l'attirer à Turin, pour y recommencer les *Tusculanes* (74). Mais l'amitié qui compta le plus dans sa vie fut celle de l'abbé Rosmini.

On s'en aperçoit dès qu'on ouvre son livre. Non seulement il le lui a dédié, mais il y consacre soixante-quinze pages à « esquisser », au terme de son enquête sur la Philosophie moderne, la « Doctrine métaphysique de Rosmini ». Celui-ci n'a-t-il pas, un demi-siècle après l'échec de Kant, déchiffré « le vrai mot de l'énigme » ? Ce tour de force ne fait pas de doute pour Cavour; aussi est-il ontologiste comme son ami. Et il se livre aux mêmes rêves. Lui aussi, il aspire à un catholicisme universel. La Providence, il en a le sentiment, est en train de ramener les esprits aux « vérités fondamentales » : sur elles va s'élever « l'édifice de la fraternité de tous les hommes ».

C'est à préparer ce brillant avenir que la philosophie doit s'employer. Elle le peut. Non que Cavour ait dans la raison la même sorte de confiance qu'Abbadie; le traditionalisme alors si répandu lui impose cette idée que ni la moralité, ni même la connaissance ne sont possibles sans l'enseignement (75). Néanmoins il se garde du fidéisme mennaisien : « l'origine divine de l'intelligence humaine forme », il le rappelle, « une partie importante de la doctrine chrétienne ». Légitime est donc l'ambition d' « arriver aux dogmes chrétiens par la philosophie ». Ce faisant, d'ailleurs, celle-ci travaille pour elle-même, s'il est vrai qu'il n'y a nulle différence entre la « foi philosophique » et la « foi religieuse ».

Ces idées trouvèrent chez Renan le plus complaisant accueil. Elles se rencontraient avec la thèse principale de l'*Art de se connaître*, puisque l'auteur des *Fragments* vise, lui aussi, à « prouver rationnellement » la « nécessité de la grâce ». Allant même plus loin que l'apologiste protestant, il dérive de là « l'efficacité des sacrements ». Ainsi plus d'une page de son livre le montre sous les espèces d'un théologien. Qu'elles fussent un peu surannées, il s'en était aperçu tout le premier, et distinguant, en un endroit, la « nécessité de moyen » et la « nécessité de précepte », il expliquait avec bonne grâce « le sens de ces vieux termes à peu près hors d'usage dans le style moderne ».

Cet aspect ne pouvait échapper à l'élève de MM. Philpin et Icard. Lui qui, à d'autres moments, aime à transposer la Théologie en langage philosophique, il procède plutôt sur Cavour à l'opération inverse. On le voit emprunter aux *Fragments* ce qui correspond à ses

(72) Cf. *infra*, Appendice E, n° I.

(73) Du moins c'est ce que j'ai cru établir. Paul Matter n'en parle pas dans son étude sur *Les Origines des Cavour* (*Revue historique*, t. CXI, pp. 32, 263).

(74) Cf. *infra*, Appendice E, n° II, la lettre de Cavour au chef de l'éclectisme.

(75) Sur la source de la moralité selon Cavour, voir encore *infra* 202.

Cahiers de Cours : non seulement aux *Prolégomènes* dogmatiques, mais surtout au *Traité des Péchés*. Le penseur italien justifie-t-il « la philosophie et la religion » de mettre « entre les fautes graves et les fautes légères une différence immense, et nous dirions presque infinie », aussitôt l'enseignement de son maître de Morale sur le péché mortel et le « péché véniel » se présente à l'esprit du séminariste. Ailleurs, Cavour s'évertue à repousser « une des plus formidables objections qu'une philosophie incomplète ait présentées contre le christianisme »; et Renan de reconnaître dans cette apologie la « solution de l'objection des infidèles » (76).

Elle ne le persuade pas, il est vrai, complètement. Quelque utilité qu'il en retire, il ne s'en laisse pas imposer par la lecture des *Fragments*. C'est ainsi qu'il s'écarte encore de Cavour sur un autre point, à propos des rapports de la liberté, de la moralité et de la grâce; question assez compliquée chez cet auteur (77). A force de le voir confondre « le principe surnaturel de la grâce avec le principe de moralité », l'élève de Saint-Sulpice n'est pas loin de le traiter de janséniste.

Il n'y met d'ailleurs aucune acrimonie. Sa répugnance naturelle pour les controverses blessantes est au contraire renforcée par l'exemple de Cavour. Combien il lui sait gré de garder tant de mesure dans ses critiques ! L'ami de Rosmini n'est point de ceux qui prodiguent à leurs adversaires « les imputations d'aveuglement et de mauvaise foi » : il sait trop ce que « l'expérience religieuse », comme nous dirions aujourd'hui, a d'incommunicable (78). De là vient, il le comprend, le malentendu fatal qui sépare l'incrédule et le croyant, et leur donne la tentation des vains reproches.

Cet « esprit de modération », qu'il devait retrouver chez Wiseman, Renan le nota parmi les « pensées dominantes » qui survécurent à sa lecture. A ses yeux, c'était un caractère de l'éclectisme, dont Cavour, malgré certaines réserves, était pénétré.

C'est qu'en effet, si les études concomitantes du séminariste avaient mis en relief le côté proprement religieux des *Fragments*, ce n'était pas au détriment de la philosophie. En celle-ci, au contraire, on était en droit d'espérer plus que jamais, par la considération de l'usage exemplaire qu'en faisait un chrétien si éclairé. L'éclectisme lui-même, tel qu'il respirait dans ces premières pages « sur la marche... des sciences philosophiques », ne ressemblait guère à l'image étriquée et suspecte que la Philosophie de Bayeux en avait présentée. Des mains catholiques l'avaient rectifié et comme filtré, sans que cette opération l'eût dépouillé de ses qualités authentiques.

---

(76) Cavour cherchait cette solution dans une théorie du démérite. Il en distinguait deux sortes, le négatif et le positif. L'un et l'autre excluent la récompense, mais le second seul appelle la peine.

(77) Cf. *infra* 201-202.

(78) Cf. dans une lettre contemporaine de Renan à Le Gall : « Pour le comprendre parfaitement, il faut l'avoir ressenti » (R. d'Ys, *op. laud.*, 179).

Renan pouvait donc y goûter sans remords. Il ne s'en priva pas. Il suivit à travers les systèmes le « développement de la vérité et de l'erreur », et cette vue ne devait jamais s'effacer. Il apprit aussi à lire, sous l'histoire de la philosophie, une philosophie de la civilisation et de l'histoire. Pour l'auteur des *Fragments*, ce sont les idées qui mènent les hommes. Les plus fortes se traduisent matériellement dans les « faits généraux et politiques » qui en sont « l'expression grossière ». Cette conception, que Cavour tient plutôt de Cousin que de Hegel, n'est pas sans lui dicter certaines formules absolues (79). Mais son commentaire chrétien les met à l'abri de la critique.

Le futur écrivain de l'*Avenir de la Science* les fit siennes en toute tranquillité. En tira-t-il dès lors cette conséquence, que le philosophe seul peut agir vraiment sur l'humanité ? Vit-il quelle plénitude de sens en résultait pour le mot de Bacon : « savoir c'est pouvoir » ? Les Notes, en tout cas, comprennent ce « principe », dont Renan devait un jour exalter la valeur (80), et elles attestent qu'il profita de l'occasion pour se documenter sur d'autres philosophes modernes.

Non qu'en pareille matière, Cavour fût très solide. Ce disciple de Rosmini était resté un amateur. Il parle, on le sent, de ce qu'il a lu : soit que le hasard le guide, ou un intérêt d'actualité. Il va de Locke à Laplace, puis à Bentham et à l'Ecole écossaise, comme si ses idées sur la succession des systèmes ne lui imposaient pas plus de rigueur.

Il ne prétend pas davantage à l'exactitude de l'information. Passe encore que, comme plusieurs de ses contemporains, il fasse de Descartes un « philosophe breton ». Mais il souffre d'une lacune grave : il ignore l'allemand. Il s'est donc contenté de méditer sur une traduction latine de Kant, et quant aux post-kantiens, il les connaît à travers des « relations incomplètes ». Aucune n'a pu lui livrer le secret de Hegel, dont il avoue « ne point comprendre le système ». Du reste, il s'estime suffisamment renseigné : ce qui est venu jusqu'à lui ne peut qu'être vrai, l'erreur ayant dû être étouffée en route.

Quoi que Renan ait pensé de cet optimisme, il n'était pas en mesure d'apercevoir les défauts de son guide. Au contraire, il paraît s'être grandement félicité des lumières qu'il en recevait sur la philosophie de Kant. Il s'attarda plus encore à l'étude de ce Rosmini, pour qui Cavour avait une prédilection si visible, et que les attaques de Gioberti recommandaient alors à l'attention publique.

Le paragraphe que le séminariste consacra au système du maître de Cavour laisse voir le léger désarroi que lui causaient ces abstractions nébuleuses. Il déclare lui-même la théorie des verbes intellectuels « fort obscure ». L'a-t-il comprise ? Il n'oserait l'affirmer : l'auteur, écrit-il, « appelle, *je crois*, ainsi l'acte par lequel nous affirmons les existences ». Et il termine une brève analyse « du subjectif

(79) Cf. par exemple l'épigraphe du livre, transcrite par Renan : « Tout sort de la pensée », etc.

(80) « C'est le plus beau mot qu'on ait dit » (*Dial. phil.*, 112).

et de l'objectif » sur ces mots: « Caetera latent ». L'essentiel de l'ontologisme s'est pourtant imprimé assez nettement en lui pour qu'il se souvienne encore, en 1846, de cette « réduction de toutes les idées pures à l'idée de l'être » (81). Et ces spéculations lui permirent de réfléchir derechef sur deux sujets qui le préoccupaient beaucoup : l'origine des idées, et les procédés d'abstraction.

Il y portait un esprit formé à une autre école : dans la fréquentation de ces Ecossais auxquels le judicieux auteur des *Fragments* fait une place honorable. Ce qu'il en dit n'était pas une révélation pour Renan. De lui-même, celui-ci a su apprécier cette méthode dont Cavour signale les mérites. Grâce à elle, « les découvertes ultérieures de la science peuvent fournir des lumières nouvelles sur les questions qu'[ils ont] traitées... ». Et cet acquis n'est pas menacé par les améliorations qu'il rend possibles : « Que la métaphysique fasse des progrès..., cela ne changera rien à la vérité des remarques de l'Ecole écossaise. Comme elle n'a rien affirmé que ce qu'elle voyait clairement, un progrès de la science dans la scabreuse question des origines des opinions et des croyances humaines, n'est pas susceptible d'ébranler l'édifice de ses doctrines » (82). Des fondations solides, un chantier toujours ouvert : cette perspective n'était pas moins propre à rassurer le jeune travailleur qu'à l'encourager.

Ainsi fut-il affermi contre le coup inattendu que ses convictions allaient recevoir. Sur ces entrefaites, en effet, il rencontra un philosophe français, par qui les indications de Cavour devaient être moins complétées que contredites. Ce ne fut ni Cousin, ni ce troublant Jouffroy sur lequel les *Fragments* lui avaient appris plus d'un détail: Félix Ravaisson était d'une autre lignée.

En 1840, Peisse avait ajouté à sa traduction de Stewart celle des *Fragments de Philosophie* d'Hamilton, professeur de logique et de métaphysique à l'Université d'Edimbourg. Ravaisson, alors âgé de vingt-sept ans, prit texte de cette publication pour écrire une étude qui parut dans la *Revue des Deux-Mondes* du 1er novembre 1840, puis en tirage à part. C'est, semble-t-il, cet opuscule, intitulé *Philosophie contemporaine*, que Renan eut en sa possession (83).

Sous couleur d'un compte-rendu, l'auteur y exprime ses propres tendances : à son idée, la philosophie doit être la science des principes, supérieure aux autres sciences. Aussi n'a-t-il d'estime ni pour l'Ecole écossaise, ni pour ses adaptateurs français. La première surtout lui est antipathique. Elle a, prétend-il, été exclusive sous son apparence d'impartialité. S'il sait quelque gré à Hamilton, qui s'en ins-

(81) Il la déclare alors « vérifiée » par un passage du philosophe Ad. Garnier (*Cah. de Jeun.*, 178).

(82) Cf. *Trav. de Jeun.*, 87 *sq.* ; G. de Cavour, *Fragm. phil.*, 21 *sq.*, 50, 57, 97, 110, 117, 122, 137-138, 269, 271, 303, 325, 329.

(83) *Rev. des D. Mondes*, t. XLVI, 296-427. Nous citons d'après le tirage à part, Paris, 1840.

tituait le défenseur, c'est de ne lui avoir pas été parfaitement fidèle. Au reste, il la déclare agonisante.

Le discrédit où il la tient ne l'empêche pas d'en retracer la genèse assez objectivement. Le nom de Bacon domine cet historique : voilà, en effet, l'ancêtre qu'on reconnaît, qu'on revendique des deux côtés de la Manche. Et non sans raison : la méthode que les Ecossais et leurs disciples ont appliquée à la conscience, c'est bien celle que Bacon préconisait pour la physique. Observer, induire, et par là découvrir les lois des faits, voilà désormais le devoir du philosophe. Nous sommes portés, il est vrai, à supposer « à tous les phénomènes, des êtres qui en sont les principes, des causes et des substances ». Mais c'est là l'effet de certaines idées innées, respectables en tant que faits, mais sans autre portée. Notre incapacité d'atteindre les substances et les causes n'en reste pas moins irrémédiable.

Cette thèse extrême (celle de Stewart) ne saurait être adoptée qu'en dépouillant la philosophie de ce qui fait sa raison d'être. Aussi les Français n'en ont-ils pas voulu. « L'imagination grande » de « M. Cousin », notamment, ne pouvait s'en contenter. Elle crut se satisfaire en se tournant vers les spéculations de Fichte et de Schelling, qui ne prétendaient à rien moins qu'à saisir « au-delà des phénomènes, non seulement les êtres, les choses en elles-mêmes, mais le principe absolu de toute existence ». Noble ambition ! M. Cousin rêva de la réaliser avec la méthode écossaise.

C'était une entreprise doublement contradictoire. La conscience est nécessairement soumise à la loi de la relativité : comment y découvrir ce qui ne peut être connu qu'en s'affranchissant de cette loi ? Le philosophe français a dû voir aussi, en dépit des changements qu'il a récemment apportés à sa terminologie, que son nouveau but l'éloignait forcément des Ecossais. Ceux-ci, en effet, pensent appréhender non le *quid* des êtres, mais le *quod;* pour eux, l'existence seule, et non la nature, peut être conclue de l'induction.

Mais l'induction n'est pas cette méthode souveraine qu'on s'est imaginée; elle n'a pas donné à M. Cousin les résultats qu'il en espérait. Qui sait même si elle est susceptible d'établir l'existence des êtres ? Lorsqu'un philosophe réduit ses prétentions à celles des Ecossais en adoptant tous leurs principes, qui sait si l'on n'est pas autorisé à lui dire : « Votre demande est encore excessive et dépasse le droit » ?

Ce n'est donc pas ainsi qu'on justifiera jamais les principes nécessaires de la raison. Mais alors, comment ? Ravaisson, se démasquant peu à peu, faisait intervenir Kant et ses idées sur le temps, l'espace, etc... Se ralliait-il donc au criticisme ? Non, Pour intéressante que fût cette tentative, la cause et la substance n'en demeuraient pas moins, après comme avant, hors de prise.

La première ne sera atteinte que si, revenant à notre tradition nationale, nous refaisons pour notre compte l'opération par laquelle Condillac et D. de Tracy se replièrent de la sensation extérieure au sentiment du mouvement, puis à la faculté de vouloir. Encore est-ce insuffi-

sant, cette théorie n'ayant pas réussi à se dégager du sensualisme. Il fallut que Maine de Biran lui donnât sa forme propre, en montrant dans la conscience de l' « activité motrice » la « connaissance immédiate d'une cause, d'une cause liée en un fait indivisible avec son effet ». En définitive, la cause n'est autre chose que le *moi* se « manifestant dans un signe extérieur, en contraste avec le *non-moi* où il l'imprime ».

On voit toute l'importance de ce résultat. L'abîme était creusé entre les sciences du monde extérieur, qui n'atteignent que des phénomènes, et l'expérience interne, qui saisit une cause. C'en était fait de l'Ecosse et de sa « phénoménologie abstraite », comme Ravaisson demandait la permission de l'appeler. Quant aux disciples français, s'ils n'étaient pas en aussi mauvaise posture, c'est que la philosophie nouvelle ne les avait pas trouvés absolument rebelles. Toutefois ils n'y avaient adhéré que très insuffisamment. Celui qui s'était montré le plus ouvert à cet égard était Jouffroy : il sut reconnaître que « l'âme se sent comme cause dans chacun de ses actes, comme sujet dans chacune de ses modifications » (84).

Reste à examiner si elle se sent comme substance. Maine de Biran n'avait pas osé se prononcer : si « nous nous savons nous-mêmes », c'est seulement à titre de « libre activité » ; tandis que la substance est « le sujet passif des modifications ». Mais Ravaisson n'accepte pas cette défaite. L'acte volontaire, affirme-t-il, recèle ce que vous cherchez. Si sa maturité ne vous l'a pas livré, demandez-le à sa naissance; au mobile, au désir, à ce *nisus* dont parle Leibnitz. Encore ne touchez-vous pas là tout à fait le fond de la conscience. Pour y atteindre, il faut vous « pressentir » dans l'objet de votre désir : l'*Amour* est la « véritable substance » de l'âme.

Sur cette trouvaille, le jeune philosophe peut s'arrêter. Il a ruiné l'école écossaise, montré librement les faiblesses du cousinisme, et conclu en se rangeant à un biranisme complété. Il a, surtout, indiqué la direction à suivre. Quoi que l'on pense, en effet, du détail de ses idées, l'essentiel à ses yeux est qu'on se détourne de « l'idole de la matière inerte » pour se ressouvenir des puissances spirituelles : « N'est-il pas temps que l'*esprit* renonce enfin à se chercher hors de lui, dans son œuvre..., et reconnaisse en lui le principe universel, la substance, l'essence, comme la cause première de toutes choses ? »

Ce beau mouvement n'emporta pas Renan, dont les Notes ne contiennent aucun éloge de Ravaisson (85). Pourtant, il ne pouvait méconnaître la densité de cette étude, et il la transcrivit partiellement. Autant qu'on en juge par son manuscrit, peut-être incomplet, il n'ajouta qu'une seule remarque. Voici à quelle occasion. Ravaisson venait d'exposer la théorie de Kant sur les idées de cause et de substance qui ne

---

(84) Voir son *Mémoire sur la légitimité de la distinction de la psychologie et de la physiologie* ; et nos *Deux Etudes sur Jouffroy et son temps*, 12-13.

(85) Ce nom ne lui dit rien. Il ne désigne Ravaisson qu'une fois, et par ces mots : « L'auteur de cet article ».

sont, d'après lui, que des « réalisations symboliques des conditions de l'intelligence humaine ». « Quand donc nous affirmons que tout phénomène a une cause, et se passe en une substance, nous ne faisons qu'énoncer les règles indispensables à notre esprit pour se représenter un phénomène quelconque ». Bien que Renan adhérât tout à fait au fond (86), cette façon d'exprimer la relativité de nos idées lui déplut. « Qui ne voit », écrivit-il incontinent, « que ce n'est là que reculer la question, et qu'il faut toujours revenir en définitive à la constitution de l'esprit humain ? Pourquoi donc ne pas le faire immédiatement comme les Ecossais, et sans prendre tous ces détours hypothétiques ? »

Ainsi le séminariste ne renonçait facilement ni à ses opinions, ni à ses sympathies. Tenacement attaché à certaines notions sûres, il laisse passer ce courant d'abstractions. Ravaisson présente quelque part le matérialisme comme le produit français de la philosophie anglaise : si cette vue ne se vérifie pas chez Renan, en tout cas ses tendances ne sont guère d'un spiritualiste. Sa défiance à l'égard de la métaphysique est aussi très sensible. Que nos idées, par exemple, soient nécessairement humaines, peut-être cela n'implique-t-il pas qu'aucun objet transcendant n'y corresponde. Ravaisson touchait à ce point à propos de Kant. Mais ce qu'il en dit ne se retrouve pas dans la copie du séminariste : à quoi bon prendre parti sur des questions qui nous dépassent ? Et puisque, au contraire, l'induction s'avère utile, ce n'est pas une critique spéculative qui détournera de l'employer.

Conclurons-nous que la *Philosophie Contemporaine* n'eut aucune action sur Renan ? Ce serait une erreur. Mais son influence fut « à retardement » et d'un genre assez spécial (87). Certaines idées ont-elles, dès ce premier contact, commencé à pousser de lentes racines dans l'esprit du séminariste ? On ne saurait le dire. Rien, en tout cas, n'en transparaît alors. L'effet auquel avait surtout visé l'auteur de l'opuscule ne semble même pas s'être produit : soit que Renan n'ait connu qu'un peu plus tard cette diatribe, soit qu'il y ait bien résisté, l'Ecole écossaise n'est, à la fin de 1843, nullement déchue de l'estime où il la tenait.

VI

Toutes sortes de remarques ne laissent aucun doute sur son sentiment. En voici une où il félicite les Ecossais de leurs exemples, qui ont « toujours de l'utilité et du sens ». Une autre met en valeur un « important résultat » de leur analyse, et elle en souligne le « parfait accord » avec une pensée « excellente ». Cavour ayant déclaré, on s'en souvient, que la solidité de leurs observations n'a rien à craindre de l'avenir, Renan trouve cette opinion si vraie qu'il l'exprime pour son

(86) Voir, en effet, *Trav. de Jeun.*, 92.

(87) Cf. *infra*, Appendice F, n° I. — Cf. vol. 11.481, f°s 662-663, 665-666 ; F. Ravaisson. *Phil. cont.*, 6, 10-12, 16, 18, 20, 25-27, 32-36.

compte dans son étude sur les scrupules. Il se la rappellera même au Concours d'Agrégation de 1848, en rédigeant sa Dissertation (88).

Que son jugement soit si favorable, on ne saurait en être surpris : ceux qu'il loue ainsi sont ses maîtres en philosophie morale. Certains mots de son vocabulaire courant (« institution », « facultés », « principes » (89)) suffiraient à en avertir. Et le fond répond à la forme. Aux yeux de Renan, l'exercice de nos facultés est légitime dans la pratique ; l' « assentiment naturel » qui l'accompagne a sa valeur. C'est aussi d'après les Ecossais qu'il se croit en droit de prendre pour point d'appui la nature humaine. En y « [posant le fondement] du devoir », Kant lui rappelle cette école. Et personnellement il donne la même base à la connaissance et à l'obligation.

Ces idées s'autorisent du caractère général de la création : on y aperçoit un « dessein bienveillant de l'instituteur », qui se reflète en particulier dans l'agencement de notre esprit. Tous nos principes sont sociaux. Là où l'action des principes naturels ne serait pas déterminante, des principes auxiliaires viennent à son secours. Tous, selon les Ecossais, sont justes : du moins ils tendent au bien, quoiqu'ils soient parfois détournés au mal.

Puisse cette explication de certains désordres n'être pas mise en échec ! L'optimisme correspond à la nature profonde de Renan. Il ne songe même plus, comme à Issy, à l'adapter au dogme de la chute, en bornant sa pleine application à l'état d'innocence. Et cependant, il n'est pas complètement « rasséréné ». Des réflexions amères l'assaillent, sur lesquelles l'influence écossaise ne peut rien. Serait-elle donc moins propice au christianisme que M. Manier ne le prétendait (90) ? En tout cas, elle n'y est pas contraire. L'Ecosse surestime si peu la science humaine que « la plupart de [ses] réponses, si on les presse, se réduisent à avouer notre ignorance ». Quoi de plus conforme à l'agnosticisme chrétien, fondé lui-même en droit sur l'existence des mystères?

Cette apologétique, on en conviendra, n'est ni très directe ni très forte. La religion de Renan a bien peu puisé à la source écossaise, et ce qu'il y a de plus orthodoxe en elle, la théorie de la grâce, n'en découle aucunement. La prédilection du séminariste pour cette école a d'autres motifs. S'il lui sait tant de gré, c'est de satisfaire ses curiosités, ses aptitudes profanes. Quelque limité que soit le champ ouvert à nos recherches, il aime y travailler, et justement elle lui a mis en main un outil qui rend très vite. Au milieu de la sécheresse théologique, il peut espérer une récolte abondante.

Il adopte donc l'induction baconienne, comme l'instrument « de toute perfectibilité ». Avec son aide, il procède à des « recherches expérimentales » (91), au terme desquelles il espère « prouver des lois ».

---

(88) Cf. *supra* 154 ; *Journ. de psych. norm. et path.*, 15 avril 1923, p. 296.

(89) Cf. *Travaux de Jeun.*, 43, 45, 82 ; 39, 44, 47, 50, 80 ; 33, 75, 78, 90, etc., etc.

(90) Cf. *Souv. d'Enf. et de Jeun.*, 216.

(91) Cf. *supra* 33.

Lois psychologiques surtout : comme les Ecossais, il prend pour objet moins la nature physique que l'esprit, seule réalité qui lui soit immédiatement accessible. Et les « lumières nouvelles » que Cavour a promises ne manqueront point de récompenser son effort....

Où l'appliquer exactement ? Dans le cadre des recherches amorcées par ces prédécesseurs, en suivant leurs directives, en tenant compte de leurs résultats. « Il n'y a personne », a dit l'un d'eux, « qui ne pût enrichir la théorie des songes... » Vite, répondons à cet appel : consignons soigneusement tous les accidents de notre sommeil. Nous avons en tête l'énumération écossaise des principes : elle n'est pas sans lacunes. Eh bien ! tâchons d'y remédier : voici un nouveau « désir » que nous pouvons ajouter à la liste, et rapporter, aussi bien que les autres, à l'intention bienveillante du Créateur; voici le « principe de pudeur », celui de « philanthropie ». Ainsi s'étend à vue d'œil la « connaissance d'analyse ». Comment n'y pas convier d'autres observateurs ? Ce que nous faisons, pourquoi d'autres ne l'essaieraient-ils pas ? Que chacun donc se mette en devoir de « classer ses principes » ! De cette façon, une vie étroite, des occupations mesquines, ne sont pas un obstacle à chercher, à découvrir. Un obscur séminariste peut collaborer à la philosophie de l'esprit humain. Quelle gratitude ne méritent pas des guides si sages et pourtant, qui l'eût cru ? si entraînants !

Aussi Renan ne s'en écarte-t-il guère. Il se garde d'accuser les désaccords qui viennent à se produire. Sans doute n'est-il pas réconcilié avec le prosaïque égoïsme d'un Ecossais, qu'il a dénoncé à Issy ; pourtant il n'en dit rien, lors même que Kant, en admettant que nous sacrifiions notre bonheur, lui offre une plus haute doctrine. En somme, il n'a pris sur lui de formuler qu'une seule réserve de principe : encore y met-il beaucoup de modération. Les Ecossais, écrit-il, ont « un peu » le défaut d'avoir sacrifié une tradition nécessaire, en rompant net avec le passé philosophique. Faut-il voir dans cette demi-critique le premier signe qu'un nouvel astre, l'éclectisme, se lève à l'horizon de sa pensée ? Peut-être. Mais il n'efface point l'Ecosse, il en illustre plutôt certains aspects (92).

C'est, en effet, pour avoir lu Cavour, que Renan apprécia mieux D. Stewart. Non que le moraliste d'Edimbourg lui soit, jusque-là, demeuré inconnu. Bien au contraire, s'il est tout imprégné d'esprit écossais, il le doit surtout, sinon uniquement, aux *Esquisses de Philosophie Morale* (93). Il les a lues de très près peu de mois auparavant, et il en utilise à chaque instant les souvenirs encore frais (94). Peut-

(92) Cf. *Trav. de Jeun.*, 28, 31, 58, 66, 69-70, 77, 80, 91, 95-96 ; *Fr. Int.*, 275-276, 283.

(93) On réserve ici le point de savoir s'il a connu Th. Reid, comme semble l'indiquer une page des *Souvenirs* (p. 218). En tout cas, la mention de Reid dans *Trav. de Jeun.*, 86, s'explique par la lecture de Stewart (Voir la note 8).

(94) Cf. *ib.*, 64 et notes, 95 et n. 10, 57 et n. 75, 58 et n. 79, 70 et n. 11 et 12, 75 et n. 23, etc.

être tient-il aussi de là l'idée de la « combinaison de lois différentes » (95), et l'intérêt dont témoigne son Observation douzième pour la question du mérite et du démérite.

De ces *Esquisses*, Stewart avait repris et développé certaines parties dans un autre ouvrage en trois tomes (96), dont les deux premiers furent traduits par P. Prévost et J.-G. Farcy. C'est cette version française que Renan eut entre les mains, probablement dans une édition dépareillée, car ses Notes de lecture se réfèrent seulement, semble-t-il, aux tomes II et III. C'en était assez pour que ces *Eléments de la Philosophie de l'Esprit humain* prolongeassent l'effet des *Esquisses*, dont Prévost avait d'ailleurs reproduit certains extraits au tome II. Le commerce de Stewart avait été trop fructueux au jeune philosophe pour qu'il ne s'engageât pas de prime abord dans cette nouvelle lecture.

Il y trouvait une analyse, non plus de la faculté morale, mais de l'intelligence. Le tome II des *Eléments* contient notamment une étude sur l'association des idées, dont le psychologue écossais suivait les modes aussi bien dans le rêve que dans la veille. Renan s'y intéressa au plus haut point. Il réfléchit aussi à l'opinion de Burke sur le rôle des mots abstraits. Mais la théorie qui le frappa surtout fut celle de la raison, au tome III. Elle lui fit saisir mieux que jamais le caractère formel et subjectif des premiers principes. Et le peu de cas que Stewart faisait du raisonnement déductif donna libre cours aux sentiments qu'il nourrissait lui-même contre la Scolastique.

Après cela, qu'un passage des *Eléments* lui ait paru exagéré, un autre superficiel ou douteux, ces dissonances sont bien légères, à côté de la plénitude de certains accords. Ici c'est un morceau d'une « finesse admirable », où l'auteur écossais exprime la propre pensée du jeune homme. Ailleurs une observation « extraordinairement remarquable » montre l'utilité des faux systèmes : ils font la route libre à l'esprit humain, qui n'aura plus à passer par leur erreur. Cette « première lueur d'éclectisme » émerveille Renan : qui donc accusait l'Ecosse d'être ingrate envers le passé ? Elle sait aussi, il le constate, se départir de sa circonspection extrême, s'il s'agit de croire à l'immortalité (97).

Ces enseignements, certes, ont leur importance. Est-ce à dire pourtant que le lecteur de Stewart n'eût pu se faire, selon son expression, un plus gros « bouquet intellectuel » ? Lorsqu'on feuillette, après lui, les *Eléments*, on trouve bien cursives ses Notes de lecture, surtout en comparaison de celles qu'il a inscrites aux marges de son volume des *Esquisses*. Eh quoi ! ce tome III ne s'ouvre-t-il pas sur un éloge de la raison, cette faculté qui distingue le vrai du faux, et qui, lorsqu'on

---

(95) Cf. *ib.*, 75 et *Esq.*, p. 3 n° 7. Voir, il est vrai, *supra* 138.

(96) T. I, 1792 ; t. II, 1814 ; t. III, 1827 (posthume). Sur ce dernier, cf. *infra*, Appendice F, n° II.

(97) Voir, pour l'influence du t. II des *Eléments*, etc., *Trav. de Jeun.*, 34 et n. 15, 42 et n. 35, 46 et n. 47, 53 et n. 64, 41 et n. 32 ; et pour celle du t. III, *ib.*, 36 et n. 19, 43 et n. 37, 47 et n. 50, 62 et n. 87, 81-86.

sait en user, assure le succès « dans la double poursuite de la science et du bonheur » ? Le futur auteur de l'*Origine du Langage* n'a-t-il rien retenu de la Section où Stewart examine ce problème, et reproduit, d'après Condorcet, cette hypothèse de Turgot, que nos premières idées auraient été très générales ? En prenant, comme Newton, la défense des causes finales ; en combattant cette opinion que Bacon y a été absolument hostile, Stewart n'a-t-il pas confirmé le finalisme de Renan ? Et si celui-ci, dans ses écrits de séminaire, a insisté sur la causalité initiale de Dieu, n'est-ce pas un peu pour avoir été mis en garde contre cette absurde « manière de parler, qui semble rapporter l'ordre de l'univers à des lois générales opérant comme efficientes » ? (98)

Ces conjectures, toutes vraisemblables qu'elles sont, n'ont pas l'autorité des indications manuscrites de Renan. Ces dernières suffisent pour que l'on puisse, en conclusion, caractériser l'influence que ses lectures ont généralement exercée sur son esprit. Il n'en a point reçu l'empreinte comme une cire molle. Grands moralistes chrétiens, auteurs plus proprement spirituels ou philosophiques, il en est peu avec qui il ne traite d'égal à égal. C'est que, bien souvent, il n'apprend pas, il retrouve et reconnaît. La leçon des livres correspond à celle de la vie. Il est arrivé par lui-même aux conceptions qu'ils lui offrent. De là tant de notes significatives: « Tout à fait dans mes idées », « parfaitement mon avis », etc. A la lumière d'autrui, il inventorie ses richesses intérieures, sans qu'il en soit encombré non plus que des acquisitions nouvelles. Sa pensée était assez vigoureuse pour s'organiser en système; s'il n'a pas été jusque-là, c'est faute de loisir, et parce qu'il la sentait encore en période de transition. A son défaut, nous essaierons de fixer et d'ordonner les connaissances et les idées que l'analyse nous aura découvertes chez lui.

---

(98) Cf. *Elém.*, III, 1, 5, 100-108, 279 *et circa*. — Ce tome contient une Préface due au traducteur Farcy, un élève de Cousin, et qui marque sur un point, selon Ravaisson, un retour au spiritualisme. Il y est longuement question, non seulement des Ecossais, « école sans faste [et] non pas sans génie », mais de Kant, et d'une critique qu'en a faite Cousin (*ib.*, pp. XL *et circa, praes.* p. XLVII et p. L).

CHAPITRE VI

CONNAISSANCES ET IDÉES PHILOSOPHIQUES

SOMMAIRE

La pensée personnelle de Renan : il s'intéresse surtout à la Philosophie et à son histoire, et un peu aux Religions. Pp. 163-165.

I. Histoire de la Philosophie. Pour et contre la sagesse antique ; Aristote. La Scolastique médiévale ; sa réhabilitation ; Saint Thomas. Que cet enseignement n'est plus de mise dans les temps modernes ; sa néfaste influence sur nos écrivains ecclésiastiques, y compris ceux du XVII[e] siècle. L'école opposée : Descartes. Les étrangers. Renan et la langue allemande ; comment il est renseigné sur les philologues et les philosophes d'outre-Rhin. Le Kantisme ; les post-kantiens. — La « nouvelle philosophie française ». Estime encore réservée de Renan pour l'éclectisme. Cousin et son passé : l'accusation de panthéisme. Sa théorie de la connaissance. Il n'obtient pas la sympathie du séminariste. Qu'il en est autrement de Jouffroy ; la légende du « désespéré de la philosophie » ; citations de Jouffroy chez Cavour. Pp. 165-173.

II. La vérité et l'erreur. Développement, conflit, succession des systèmes. Intérêt historique de l'erreur ; qu'elle s'élimine finalement. Philosophie de l'Histoire : le progrès de l'humanité, qui doit parfois reculer pour avancer. Traductions linéaires de ces mouvements ; la théorie des oscillations. Si cette philosophie est chrétienne. Haute destinée de l'esprit humain ; la part de la Providence. Pp. 173-178.

III. Philosophie Politique. La source du pouvoir. Que l'autorité est toujours imposée ; qu'elle représente un mensonge nécessaire. La forme des Etats ; étatisme, individualisme, fraternité. Quelques vues historiques : sur le Moyen-Age ; sur la Révolution et l'Empire. La Monarchie de Juillet ; riches et pauvres ; critique du régime représentatif. Du libéralisme clérical. Impartialité de Renan. Pp. 178-182.

IV. La recherche individuelle de la vérité. Ce qui s'interpose entre elle et nous. La *Méthode*. Contre et pour la déduction scolastique. La science, ses difficultés, son caractère « social ». Pour connaître la cause : l'induction. Application particulière de ces procédés à la psychologie. — Observation des faits et description ; explication. L'analyse, l'analogie. En quel sens le milieu de Renan détermine son enquête : disproportion des différents modes de documentation ; caractère de certaines données. Avantages de l'expérience cléricale. Que Renan s'intéresse moins au particulier qu'au général. Le collectif, et notamment le peuple ; idées de celui-ci sur le gouvernement du monde. Une croyance populaire au temps de Jésus. Les sauvages. La psychologie animale. Pp. 182-191.

V. La Philosophie de Renan. Rapports de l'âme et du corps. *Psychologie* : la vie active ; l'habitude. La vie affective ; divers sentiments altruistes ; autres tendances sociales ; la douleur. La vie intellectuelle : attention, mémoire, imagination ; le rêve et l'association des idées. Raison de certaines métaphores. Le rôle des mots. De l'origine des idées ; l'abstraction « généralisée » et l'abstraction « immédiate ». Théorie de la connaissance ; l'objectif et le subjectif. La relativité de l'esprit humain ; le « scepticisme transcendantal » et son innocuité. De la liberté ; passage à la *Métaphysique*. Pp. 191-197.

VI. Le Mal, l'Ame et Dieu. La Création et la Providence. La nature. L'ordre matériel et l'ordre moral ; leurs conformités, leurs différences ; le second a un régime plus souple, qui comporte des interventions surnaturelles. Pp. 197-200.

VII. La *Morale*. Du mérite et du démérite. Les sources de la moralité. La connaissance d'« instinct ». Distinction de la nature et du naturel : l'une est à combattre, l'autre à respecter. Du rôle de la grâce, indispensable pour la production des vertus proprement chrétiennes. Les principes innés et la moralité profane. Naturalisme latent. Pp. 200-203.

Ces premiers mois de Saint-Sulpice sont pour Renan une période d'attente : il ne peut s'adonner encore à l'exégèse de l'Ancien Testament. Cependant, sa pensée personnelle est plus active que jamais. On sait déjà, par ses lectures, dans quelle direction elle se porte.

Ce n'est pas vers l'étude des belles-lettres. L'ancien élève de Saint-Nicolas ne parle pas plus, à cette époque, de Racine que de Hugo. S'il touche à l'histoire littéraire, c'est pour envisager la succession des écoles. Par un truisme apparent, mais que relèvent ses relations avec le reste du système, Cavour caractérisait le romantisme comme une réaction contre le classicisme. Après ces extrêmes, l'image dont Renan s'aide pour

concevoir le progrès le conduit à prévoir la venue d'une période brillante, mitoyenne entre les deux. Dans un ordre d'idées assez voisin, son sens aigu de la relativité l'a rendu attentif aux vicissitudes du « goût ». Il baigne assez dans l'atmosphère de son temps pour en connaître l'opinion sur la « niaiserie » (!) du XVIII[e] siècle. Mais il se dit que celui-ci « ne se le figurait pas ». Dès lors, ne doit-on pas craindre que le XIX[e] siècle lui-même, si infatué de sa finesse, n'encoure à son tour les sévérités de l'avenir ? Impossible de récuser cette induction. Toutefois, Renan ne verse pas dans le scepticisme ; il faut, pour le rassurer, qu'il y ait « aussi un esprit, qui sera toujours esprit ».

Sa curiosité est encore plus éveillée pour tout ce qui touche à la philosophie. Il s'emploie à compléter sa formation, depuis qu'il est sorti des mains de M. Gottofrey ; et c'est cette liberté qui, l'Ecosse aidant, donne un prix nouveau à ses recherches. On le voit s'intéresser, aussi bien qu'à la Philosophie dogmatique, à l'Histoire de la Philosophie, qui jouissait alors d'une si vive faveur, même parmi les catholiques.

Ils ne la regardaient pas, est-il besoin de le noter ? avec les yeux d'un éclectique comme V. Cousin, mais plutôt avec ceux d'un Lamennais (1) ou d'un Bautain. Tantôt ils insistaient sur les égarements de l'esprit humain qui, livré à lui-même, n'a su que se contredire. Tantôt ils pensaient y reconnaître, sous une forme plus ou moins altérée, les seules vérités que nous soyons en état de posséder : celles qui, révélées par Dieu à nos premiers parents, ne se sont conservées pures que dans la tradition judéo-chrétienne. Renan n'est donc rien moins qu'original lorsqu'il écrit : « La meilleure preuve de la religion est dans l'histoire de la philosophie ». Est-il sincère ?

Il n'y a pas lieu d'en douter, malgré la pointe qu'il tourne, à la fin de sa phrase, contre l'Eglise. Il admet que l'esprit humain n'ait pu, sans le christianisme, surmonter ses faiblesses. Seulement, il n'aime pas beaucoup à parler avec aigreur des opinions ou des confessions profanes. Lorsqu'il porte en chaire cette observation, que « les philosophes ont donné de l'homme des définitions bien différentes », ce n'est pas, semble-t-il, sur un ton trop dénigrant.

Il conserve la même modération, s'il ne l'accentue pas, pour juger une sorte de systèmes qui fixait elle aussi la curiosité contemporaine. Quand les traditionalistes interprétaient comme on vient de l'indiquer la variété des conceptions humaines, ce qu'ils avaient surtout en vue, c'étaient les religions. En décembre 1844, un rédacteur de l'*Université Catholique* signalait l'entrée définitive de la philosophie orientale dans l'horizon des sciences historiques (2). Or cette philosophie était toute religieuse.

Ainsi, que le séminariste eût, lui aussi, envisagé plusieurs théologies, cette confrontation n'avait rien en elle-même qui décelât une préoccupation particulière. Le seul point délicat était de bien mettre à part la

(1) Voir par ex. *Essai sur l'indiff.*, t. II, 156 *sq.*

(2) *Un. cath.*, t. XVIII, 407.

vérité biblique. Mais justement, cette exception si familière à ses coreligionnaires, Renan oublie ordinairement de la faire. Parle-t-il du judaïsme et même du christianisme, il les compare plutôt qu'il ne les oppose aux autres confessions (3) ; le protestantisme, issu de « l'exclusivité en religion », ne vient sous sa plume que pour illustrer la loi de réaction chère à Cavour. Parle-t-il des religions, il omet de préciser et de distinguer. C'est ainsi qu'il approuve cette remarque, où s'exprime un symbolisme encore vague : « Les religions sont des théorèmes de psychologie ». Et la forme sous laquelle il énonce sa pensée n'est pas moins générale, lorsqu'il rapproche « les dogmes des religions » des « proverbes du vulgaire ».

Proposition importante que celle-ci, surtout dans son contexte ! Loin, en effet, de spécifier que les religions se prévalent d'une révélation, Renan paraît les considérer, au même titre que les philosophies, comme l'ouvrage de l'esprit humain. Seulement, celles-là procèdent de la foule, celles-ci de l'individu. L'agent collectif des premières, c'est l'« humanité spontanée », qui les produit d'« instinct ». A quelle époque ? Le séminariste paraît le dire ailleurs, lorsqu'il fait allusion à ces « temps primitifs », où le défaut de réflexion « attribuait tout à l'intervention d'agents surnaturels ». Mais il ne systématise pas encore. Il n'écrit pas expressément, comme Gérando, que « la philosophie de l'enfance du genre humain s'est presque toujours confondue avec les dogmes religieux » (4). Il esquisse à peine la théorie cousinienne des trois états, n'en posant à peu près que le premier terme. Mais peut-être a-t-il les autres dans l'esprit ?

Quoi qu'il en soit, quelque portée qu'il ait pu donner dès lors à cette notion du spontané, les rapports que Renan établit entre philosophies et religions demeurent assez vagues, en comparaison de ses vues sur l'histoire des premières. Son christianisme a eu du moins cet effet, qu'il les a scindées en deux parts, selon qu'elles sont ou non antérieures ou étrangères à l'enseignement de Jésus (5).

I

C'est surtout la sagesse antique qu'il trouvait appréciée dans ses livres du XVII[e] siècle. Cette influence, combinée avec d'autres qui n'allaient pas toutes dans le même sens, a donné lieu à un jugement très complexe.

D'un côté Renan se sent porté à ne dédaigner aucune spéculation. Les sceptiques n'ont-ils pas eu leur utilité ? Cavour ne les remercie-t-il pas d'avoir montré, par leurs vaines attaques, la solidité des fondements de la certitude ? De plus, et même en morale, l'esprit humain est arrivé,

(3) Voir *Trav. de Jeun.*, 37 : « la religion chrétienne est la plus anthropomorphique des religions, et la religion juive..., la moins anthropomorphique ».

(4) *Hist. comp. des syst. de phil.*, I, 61.

(5) Cf. *Trav. de Jeun.*, 89, 54, 59, 20, 37, 61.

dans le paganisme, à des idées qui lui font honneur. Si sévère qu'il soit aux stoïciens, Abbadie lui-même n'a pu se défendre en leur présence d'un mouvement qui ressemblait à de l'admiration (6). De fait, une de leurs maximes offre une « excellente règle ». Elle n'est pas la seule que nous devions aux anciens : comment le lecteur de l'*Art de se connaître* ne leur aurait-il pas su gré, en particulier, du précepte : « Connais-toi toi-même » ? Morale seulement théorique, dira-t-on. Pas du tout: sacrifier ses biens afin d'étudier la sagesse, pourquoi ce geste serait-il moins admiré chez un païen que chez un saint ?

Seulement, « l'ancienne philosophie » a contre elle sa téméraire ambition d'« expliquer l'inexplicable ». En un jour de prompte décision, Renan la condamna toute sur ce travers. D'autres fois, il étendait jusqu'à ces premiers « ergoteurs » le sentiment qu'il nourrissait contre la Scolastique. Leur ésotérisme perdait aussi dans son esprit, à entrer en comparaison avec la sollicitude du Christ pour les simples. Quant à la morale païenne, qui n'oublierait ses qualités en constatant ses lacunes ? Elle n'a connu ni la loi de repentance, ni (défaut plus grave) la charité. Faute d'Intermédiaire, les hommes n'ont pas pu aimer Dieu, et ils n'y songeaient pas.

Ces reproches que l'admirateur de Pascal adresse à la sagesse antique restent, malgré tout, bien en-deçà de la dureté parfois brutale des moralistes chrétiens. Il ne suit pas davantage l'auteur des *Eléments* quand celui-ci, pour des raisons bien différentes, malmène Aristote. Au contraire, on l'aperçoit à certains signes, il penche à ménager le maître d'Alexandre, qui jouissait, vers 1840, d'un retour de faveur, et pour qui J. de Maistre avait professé une grande estime. Chaque fois que l'Ecossais apporte un tempérament à sa critique, Renan le renforce. Et déjà il est assez éclectique pour se persuader que la logique d'Aristote n'a pas été dénuée de toute qualité.

C'est, semble-t-il, dans le même esprit d'impartialité, mais sous un angle plus personnel, qu'il traite maintenant la question connexe de la Scolastique. Il veut bien envisager sous cette appellation les Ecoles du Moyen-Age. Le goût de son temps pour toutes les formes de la vie médiévale ne laisse pas de combattre les idées acrimonieuses qu'il a développées en écrivant à Henriette (7). L'optimisme cavourien lui fait concevoir qu'on peut être injuste, même envers cet objet, si on ne le regarde en historien. Quel « édifice immense », aussi original qu'utile ! Vit-on jamais « phénomène [plus curieux] » que « ces raisonneurs occupés à dépecer les Pères » ? Or, ce qui s'aiguisait alors par tant d'exercices, ce n'était rien de moins que « l'esprit rationnel et scientifique des modernes ».

Cette soudaine complaisance pour la Scolastique eût rencontré l'approbation de Cousin, dont l'édition d'Abélard visait « à réhabiliter cette grande époque de l'histoire de la philosophie » : « tout ecclésias-

(6) Cf. *supra* 145.

(7) Cf. *supra* 28.

tique », avait déclaré le chef de l'éclectisme, « devrait [l']étudier et [la] posséder à fond » (8). Renan n'alla pas si loin. On ne peut certifier, malgré une phrase des *Principes de Conduite*, qu'il ait connu l'œuvre d'Abélard (9). Le nom représentatif, pour lui, n'est pas encore Dante, mais celui du théologien dont Dante s'est inspiré : ce Saint Thomas qu'Ozanam, après G. Bach, venait d'étudier sous ce jour, et dont la restauration de son ordre en France favorisait le prestige déjà grand. A vrai dire, Saint-Sulpice paraît n'en avoir pas été fort touché. M. Mollevault n'aurait pas, à ce qu'il semble, approuvé Rohrbacher de préférer à toutes l'autorité de la *Somme* touchant la question de la grâce et de la nature (10). On ne voit pas non plus que Renan ait émis un jugement bien personnel sur « l'Ange de l'école », quand ses maîtres ou Cavour le lui citaient.

Il était plus loquace, dès que le cours des âges l'amenait aux philosophes modernes. Non qu'il en eût fini avec la Scolastique. Celle-ci, en effet, s'est survécu ; en plein règne de la science, elle perpétue des théories et des procédés qui en sont la négation. C'est la pseudo-scolastique des Cahiers de Cours, celle avec qui le séminariste, en dépit d'une ou deux concessions, songeait moins que jamais à se réconcilier. Son attitude rappelle celle d'un romantique éclairé vis-à-vis du classicisme : il ne reprochait pas à la Scolastique d'avoir été, mais de vouloir toujours être.

Prétention néfaste à l'humanité. Renan imputait à cette formation désuète les défauts les plus choquants de ceux qui l'ont subie. Théologiens, « apologistes » et « écrivains ecclésiastiques », tous se sont montrés aussi âpres dans la dispute, où ils « poussaient sans jamais reculer », qu'indifférents à la vérité et incapables de tolérance. Ces traits se peignaient si vivement à l'esprit du jeune homme qu'il s'en souvint, plus de cinq ans après, pour narrer un « épisode de l'histoire de la théologie » (11). Mais alors sa verve comique s'en égayait. En 1843-1844, son courroux se réprime à peine. Toutefois, s'il anime le ton, il ne va pas jusqu'à mettre en cause ceux qu'il a en vue. Le seul que Renan se risque à attaquer nommément est un théologien du XVIII[e] siècle, Muzzarelli, dont M. Icard avait parlé dans son Cours sur les Péchés, mais en des termes qui n'expliquent pas cette sortie (12).

A quelque lecture qu'on la doive, elle ne saurait donner le change. Le séminariste songe encore à d'autres personnages dont il se défend

---

(8) Cf. Barthélemy-Saint-Hilaire, *V. Cousin*, etc., II, 464.

(9) Il s'agirait du *Connais-toi toi-même*, qu'il aurait eu dans l'esprit, quand il a marqué l'intérêt que « tous les âges » ont pris à cette maxime (*F. I.*, 275).

(10) Cf. *Un. cath.*, 1838, t. VI, 324. — S'il osait seulement dire qu'on « prêtait » à ce grand Docteur des opinions trop dures sur la grâce, le lecteur du Cours d'Ecriture Sainte ne recommandait pas précisément à ses élèves l'enseignement de Saint Thomas à ce sujet.

(11) Les Congrégations *de Auxiliis*, *Lib. de penser*, janv. 1849.

(12) Il l'avait seulement représenté comme « attaché au Concile de Trente et écrivant sous les yeux du Saint-Siège ». Cf. *infra* 305 et n. 37, et *Trav. de Jeun.*, 84 et n. 5.

d'« attaquer le mérite », sans même prendre sur lui de confier au papier leurs noms respectés. Qui peut-il viser cependant, sinon les grands scolastiques du « siècle de Louis XIV », et plus précisément ce Bossuet dont, à cete date, il lit peut-être la Vie (13) ? Ses merveilleuses qualités, en effet, n'empêchent pas que l'adversaire du pasteur Claude n'ait été un lutteur de cabinet, occupé seulement de presser, d'accabler qui lui résiste, et soutenu par une conviction si entière qu'elle défiait les hasards de la dispute, et, si l'on ose le dire, la vérité même.

Heureusement, à l'opposé de ces hommes partiaux, la vénération de Renan pouvait placer les sincères philalèthes du même temps, un Descartes, un Malebranche : ceux-là ont honni la Scolastique, qui n'est donc pas indispensable à la foi. Quelques fortes préventions qu'il y eût alors, chez bon nombre de catholiques, contre le premier de ces penseurs, Renan ne les partageait sans doute pas. Cavour montrait en Descartes un croyant malavisé, mais sincère. Et ce n'est pas le seul aspect de cette philosophie qu'il ait recommandé à l'attention de son lecteur.

Où que ce dernier ait remarqué une particularité de la langue de Descartes (14), ce sont bien les *Fragments* qui l'ont induit à dire son avis sur le *Cogito ergo sum*. On s'était demandé si cette formule représente un raisonnement : Renan paraît connaître cette controverse, lorsqu'il écrit : « Les Cartésiens n'ont jamais dénoué la chose bien précisément ». Pour lui, il se refuse à y voir un syllogisme : opinion qui n'avait rien d'original, Cousin l'ayant longuement soutenue.

Eh quoi ! toujours ce nom ? C'est la gloire du chef de l'éclectisme de se profiler, vers 1840, au bout des principales avenues du domaine philosophique. Renan l'y rencontrait, et, comme lui, il demandait à la pensée étrangère ce que la philosophie française, après le XVII[e] siècle, ne pouvait plus lui fournir.

Les deux pôles de Cousin ont été l'Ecosse et l'Allemagne. De même, le jeune élève de Saint-Sulpice approfondit Stewart et connaît Hamilton. Les *Eléments* et les *Fragments* lui parlent de Reid et de Beattie, et le second ouvrage, de lord Kames : tous noms que le candidat à l'Agrégation, en 1848, n'aura pas oubliés (15). Quant à l'influence germanique, la plupart des critiques lui ont donné tant d'importance, pour expliquer l'évolution de Renan, qu'on doit ici faire le point.

A la fin de 1843, le frère d'Henriette n'est encore en état de rien lire dans l'original. Le peu qu'il a tâté de l'allemand à Issy (16) ne lui sert guère qu'à comprendre moins mal les quelques exemples que M. Le Hir emprunte à cette langue. Si, dans les mois qui suivent, ne supposent jamais que des connaissances rudimentaires (17). Il ne il la prend pour terme de certaines comparaisons, ces rapprochements

(13) Cf. *infra* 362 *sq.*
(14) L'emploi du mot « pensée » pour désigner la perception.
(15) *Journ. de psych.*, etc., 291 et n. 1.
(16) Voir, pour les détails, *L. Int.*, 154-155, et H. Tronchon, *Ernest Renan et l'étranger*, 156.
(17) Cf. *supra* 119 et *infra* 427 n. 82.

se remettra qu'en 1844-1845 à l'étude de l'allemand, mais cette fois sérieusement. En attendant, force lui est d'en croire un intermédiaire sur tout livre original ou traduction, écrit dans une autre langue que le français ou le latin.

En fait, ce qu'il sait de l'Allemagne, il le doit, pour les philologues, à M. Le Hir et à M. Mollevault, et pour les philosophes, à Cavour, à Ravaisson, peut-être à Farcy. De ces deux sortes d'initiation, la plus nouvelle sera, Renan le sent confusément, la plus féconde. « Ici encore », écrit-il à Henriette, « la palme aux Allemands » : leur science, que sa sœur ignore, est digne de leur pensée qu'elle admire. A laquelle songe-t-il, lorsqu'il parle en chaire des « savants d'Allemagne » ? Ces mots conviendraient mieux à la première, mais le contexte évoque plutôt l'idée des philosophes, et par les termes de « raison pure », celle surtout de Kant. La lettre du 27 novembre décèlerait la même influence : les expressions de « catégoriser » et de « soumettre à la forme de l'entendement », semblent s'y appeler l'une l'autre (18).

C'est qu'en effet, le séminariste entre alors plus avant dans le kantisme. Certes, le flambeau de Cavour, ontologiste et catholique, n'a pas été sans défigurer les contours de ce système; mais enfin il l'a éclairé. Comment résoudre les antinomies « par l'idée de l'Etre », si on ne les a pas expliquées ? Comment, sans approfondir la troisième, plaider pour la grâce en montrant dans la liberté un événement sans cause ? Problèmes, il est vrai, auxquels Renan ne paraît pas s'être fort attaché. Peut-être pensait-il déjà ce que l'Euthyphron des *Dialogues* devait en dire un jour : ce sont des « gouffres de l'esprit humain », devant lesquels il faut s'arrêter.

Le dernier mot de la philosophie serait-il donc cet ἀνάγκη στῆναι ? Non : Kant a fait un « quatrième pas », il a recouru à la « raison pratique », et l'horizon a changé. Si la « loi du devoir » ne trouvait pas un adepte en Cavour, son abstraction la privant de tout « empire réel sur la volonté », le séminariste put en juger autrement. Il dut, en tout cas, réfléchir à cette « foi morale » qui servait, chez Kant, d'« antécédent logique [à] la croyance [en] un Dieu rémunérateur ». Le titre même de *Religion rationnelle*, que les *Fragments* révélèrent à Renan, répondait bien à son espoir de conciliation (19). Et le fait que Kant et ses successeurs se soient accordés à « reconnaître la nécessité de la foi », était encore plus propre à réconforter sa croyance.

Est-ce à dire que ce grand mouvement fût irréprochable aux yeux d'un chrétien ? Non certes. Kant lui-même, et surtout Fichte, prêtaient au « reproche de diviniser l'homme ». Mais cette tendance n'était pas de celles que l'adepte des Ecossais pût condamner bien sévèrement. Quant aux autres influences auxquelles Cavour l'exposait, il ne laisse pas voir dans quelle mesure il les subit. Il ne dit rien de

(18) Sur d'autres emplois du vocabulaire kantien, cf. *infra* 194.

(19) Il doit s'agir de l'ouvrage de Kant que J. Trullard venait de traduire en 1841, sous le titre *La religion dans les limites de la raison.*

ce Jacobi, dont le *Woldemar*, grâce à Mme de Staël, s'imposera à son goût. Trente ans avant les *Dialogues*, médita-t-il sur cette idée de Hegel, que le monde n'est pas, mais qu'il devient ? Le seul de ces philosophes qui vécût encore, Schelling, lui expliqua-t-il comment l'absolu, qui ne peut se contredire, se manifeste dans l'identité des lois de la nature et des lois de l'intelligence ? Ou Renan attendit-il l'année suivante, que le *Cours de* 1818 de Cousin lui rendît cette théorie à l'état diffus ?

Si l'on manque là-dessus de tout renseignement, ceux qu'on possède tendraient plutôt à faire croire que la pensée allemande, filtrée par Cavour, n'a guère troublé l'élève de Saint-Sulpice. Le système de Rosmini était plus inoffensif encore. Il ne reste donc qu'à examiner l'effet produit sur Renan par la « nouvelle philosophie française » (20).

L'éclectisme était, en 1843, dominant encore, mais depuis longtemps combattu et de plus en plus menacé, du moins comme philosophie officielle. Toutefois ses adversaires n'avaient pas tous échappé à son esprit. Cavour, notamment, en est pénétré. Il se pique de juger cette école avec la même impartialité dont elle a donné l'exemple. Il lui sait gré des services rendus par elle à l'Histoire de la Philosophie. S'il n'y adhère pas, c'est par fidélité à ses propres croyances, qui lui dictent d'importantes réserves sur le mérite des éclectiques. Comme tant d'autres autour de lui, il leur reproche de n'être pas en possession d'une « doctrine vraie », préalablement à leurs excursions dans le passé.

Cette attitude de l'auteur italien ne dut pas déplaire à Renan. Lui aussi, il a subi l'influence de ces penseurs, qui se refusent à « trancher les choses [trop] rondement ». Leur « modération », leur « vue froide », lui sont d'autant plus précieuses qu'elles rencontrent en lui des affinités profondes, et qu'elles contrastent avec la pétulance parfois injurieuse des défenseurs de la foi. Il fait siens leurs grands principes, tant sur la théorie de la connaissance que sur l'évolution des idées. Grâce à eux, il a compris l'intérêt et l'utilité des faux systèmes. Comme eux, il croit qu'il vaut mieux ne pas rompre en visière avec ceux qu'on se propose d'améliorer: cette opinion est « bien plus sage » que celle des Ecossais.

Une telle préférence montre assez l'estime de Renan pour l'éclectisme. Néanmoins il ne s'énonce guère à son sujet sans restriction. Il ne dit pas qu'un de ses principes est vrai, mais seulement qu'il a « du vrai ». S'il conseille une bonne méthode au « sage éclectisme », c'est sans doute que la sagesse manque à certaine forme de cette doctrine. Laquelle? Celle justement que le christianisme ne rectifie pas: l'éclectisme authentique. Contre celui-ci, le séminariste éprouve d'assez fortes préventions, mais qui paraissent faibles en comparaison des

(20) Cf. *Trav. de Jeun.*, 9, 42, 28, 7, 33, 22, 84, 47, 83, 90, 48, 18-19, 91, 96 ; *Fragm. phil.*, 94, 100 *sq.*, 123, 371 327.

attaques passionnées dont V. Cousin était alors l'objet. Les *Fragments* eux-mêmes ne mettent pas leur lecteur en état de se représenter le ton moyen des catholiques engagés dans cette campagne : Cavour appartenait à ces croyants relativement éclairés et courtois qui formaient la minorité, surtout parmi les membres du clergé. Encore, si des ecclésiastiques comme Maret ou de Valroger ménageaient le philosophe, était-ce plus ou moins en considération de l'homme public.

Celui-ci ne demandait alors qu'à persuader tout le monde de sa « sagesse ». Il y aurait réussi peut-être, n'eût été son passé : les Leçons qu'il avait faites en Sorbonne sous la Restauration adhéraient à sa renommée comme une tunique de Nessus. Bienveillants, ceux qui n'y touchaient que d'une main légère ! Cavour en était un. Il trouvait beaucoup à louer dans cet enseignement « remarquable », qui dénote chez son auteur de l'éloquence et un « esprit supérieur ». Tant que la foi n'était pas en jeu, il s'ingéniait même à prendre sa défense. Reprochait-on, par exemple, à Cousin d'avoir cru que « tout en philosophie a été dit », Cavour mettait en doute que cette phrase eût été prononcée ; ou bien elle n'a pu l'être que dans « l'entraînement de l'inspiration ». Malheureusement, certains griefs étaient plus graves. Forcé de les articuler, le marquis piémontais ne nommait pas toujours l'inculpé: « Un... professeur », se bornait-il à gémir, « a été jusqu'à énoncer du haut d'une chaire destinée à un enseignement supérieur »... quoi donc? « que Dieu était constitué par trois grandes idées » (21). Ailleurs, pourtant, il reprochait explicitement à Cousin, malgré ses « dénégations », d'avoir insinué dans sa théorie de la création des « germes de panthéisme », grâce à une « confusion vraiment déplorable ». N'avait-il pas, en effet, assimilé l'acte créateur de Dieu à celui de l'homme qui produit de la force en mouvant son bras ? Autant dire que Dieu n'a pas créé de substance, que le monde est la substance de Dieu.

Grosse accusation que celle-là ! Une polémique plus que décennale avait réussi à faire du panthéisme, aux yeux des catholiques, un monstre horrifiant. Renan n'en avait pas peur (22) : peut-être pourtant avait-il fini par en être impressionné. Quant au vrai, au beau et au bien, s'il se gardait religieusement d'y voir une Trinité, il se familiarisait de plus en plus avec le laconisme expressif de ce programme idéaliste (23).

Non qu'il ait lu ce *Cours de 1818*, ni, semble-t-il, aucun autre ouvrage du même philosophe. S'il sait la place que ces trois idées tiennent dans la théorie cousinienne de la connaissance, ce doit être indirectement. Elles sont, comme celles du temps et de l'espace, des idées « absolues », produites par l'« abstraction immédiate », grâce à la faculté

(21) C'est, semble-t-il, une allusion au *Cours de 1828* (cf. sa 6e Leçon et Maret, *Ess. sur le Panthéisme*, 10-11), plutôt qu'à celui de 1818.

(22) Cf. *Fr. Int.*, 199.

(23) Cf. dans une lettre à Henriette du 16 avril 1844 : « Ce qui n'est ni beau, ni bon, ni vrai » (*L. Int.*, 165) ; et déjà *supra* 52 et n. 101.

qu'a l'esprit de « concevoir l'absolu à propos du particulier ». Le séminariste ne paraît pas ignorer la façon dont Cousin a décrit cette opération; il lui donne raison, malgré Cavour, de n'avoir pas expliqué par elle la genèse des « idées universelles », qui procèdent de l'abstraction ordinaire. Il adopte ses vues sur la méthode de l'esprit humain en quête de la vérité. Bref, il reconnaît « bien des choses vraies » dans ses écrits, il lui décerne un « assez bien », et sa phrase, dirait-on, tend à justifier cette note, en prévision d'un contradicteur.

Que son adhésion, toutefois, eût pu être et plus entière et plus chaleureuse, on en conviendra volontiers. Renan ne se sent pas de sympathie pour le chef de l'éclectisme. Non qu'il lui en veuille beaucoup des libertés que l'orateur de Sorbonne a prises envers le dogme. Mais ce penseur à succès personnifie pour lui des défauts qu'il a constatés dans son entourage, et qu'il est peu porté à excuser. Cousin n'a-t-il pas sacrifié le vrai au beau, comme Duchesne, le professeur de rhétorique de Saint-Nicolas ? n'obéit-il pas encore à des mobiles profanes, à « des intérêts d'un moment », et pareil au séminariste Bellanger, ne vit-il pas « dans l'opinion » ? Pour lui dire son fait, Renan retrouve contre les « philosophes » sa verve d'Issy, à la Jean-Jacques, ou si l'on veut à la Leroux.

Parmi eux, pourtant, un homme se détache, qui a payé de son bonheur le triste privilège d'avoir eu Cousin pour professeur, et de l'avoir cru. Ainsi se présentait aux catholiques, après un scandale encore récent (24), Théodore Jouffroy. L'élève de Saint-Sulpice ne repousse point cette légende, largement accréditée autour de lui. Non seulement il ne doute pas que le défunt auteur des *Nouveaux Mélanges* n'ait été « horriblement malheureux », mais il note avec un ressentiment nouveau contre Cousin, l'antithèse du disciple et du maître : l'un a « vu une affaire personnelle », là où l'autre ne songeait qu'à « faire parler de [lui] ». Pour un peu, Renan eût inventé dès lors le mot de Sainte-Beuve : « Jouffroy a fini par mourir de ce qui fait vivre les autres ».

Or cette victime de la sincérité mérite mieux que la simple commisération. « Dieu », écrit alors Renan, « m'a donné [de la] charité... pour les esprits avides de vérité, mais flétris par le scepticisme ». Comment refuser cet amour au « désespéré de la philosophie », sur qui Veuillot lui-même s'attendrissait ? Mais la compassion n'allait pas sans des réflexions où se mêlait une secrète angoisse : eh quoi ! est-ce donc là que mène le doute ? Ah ! pour échapper à ce lent suicide, qu'il fait bon d'avoir une certitude ! Et le jeune homme de se raccrocher à la foi, ou à ce dogmatisme personnel qu'il n'en distinguait pas très bien.

Telles étaient, semble-t-il, ses dispositions, depuis que le récit divulgué de la Nuit de Décembre avait agité, à Issy, sa conscience inquiète. Qu'il vînt désormais à lire du Jouffroy, et il devait s'attendre à

(24) Voir nos *Deux Etudes sur Jouffroy*, surtout pp. 65-66.

y rencontrer les idées qu'il prêtait à l'auteur. Effectivement, voici que les *Fragments* lui présentent, dès leur début, un extrait des *Mélanges* : en présence des courants qui entraînent l'humanité, « le philosophe est tenté de se croiser les bras et de regarder passer les événements ». Il n'en faut pas davantage pour que Renan s'écrie : « Dieu ! que cet homme était imbibé de scepticisme ! »

Or, si l'on se reporte à l'une des dernières *Observations... psychologiques*, la même citation ou à peu près (25) s'y retrouve, mais accompagnée d'un vif éloge : « Que M. Jouffroy avait bien senti cela ! » Conversion rapide, dira-t-on. C'est que dans l'intervalle, Renan a mis au point sa théorie du progrès. Il sent à présent que l'humanité est propulsée par une force irrésistible : pourquoi ne pas s'abandonner au mouvement ? L'optimisme a donc changé la face du propos incriminé ; un autre Jouffroy apparaît, peut-être plus authentique.

A ce résultat, Cavour a contribué. Les *Fragments*, antérieurs à la mort de Jouffroy, le considèrent surtout dans sa première manière, non moins hardie que celle de Cousin. Certes, une grande place y est faite à la célèbre Leçon *Du Problème de la Destinée humaine*, où Renan put bercer ses pensées mélancoliques. Néanmoins, l'impression qui domine, surtout par contraste avec la légende de l'âme « écroulée », c'est celle d'un philosophe viril, que le scepticisme transcendantal n'accablait point, et attentif à entretenir l'esprit humain dans un juste sentiment de sa force.

Cette lecture n'a peut-être pas suffi à dissiper le préjugé initial; qu'importe, si la foi de Renan n'en éprouva pas de dommage ? Attiré, mais en garde, comme devant une tentation, le jeune homme ne se sentait pas sérieusement menacé par celui que d'aucuns nommaient le Pascal du XIX[e] siècle. Et pourtant, le livre des *Fragments* ne devait pas se fermer sans qu'il en reçût une grave atteinte. Vers la fin, en note, Cavour déplorait hautement qu'un morceau des *Mélanges* se terminât « par une assertion aussi fausse que celle qu'émet l'auteur, en avançant que le christianisme se retire des esprits à mesure qu'ils s'éclairent en philosophie ». Renan négligea la critique, mais reproduisit la citation. Si un pareil avertissement ne l'empêcha pas d'« espérer en la philosophie », il dut au moins l'inciter à ne pas s'y départir de la sagesse chrétienne, non seulement en jugeant chacun des systèmes, mais en interprétant leur succession (26).

II

Ici encore, l'influence de Cavour fut décisive. Il annonçait, avec l'autorité d'un voyant, que « l'histoire de la philosophie était parvenue à découvrir une marche régulière et suivie dans les progrès et même les

(25) Elle est légèrement déformée : «...de croiser les bras, et de se laisser emporter » (*Trav. de Jeun.*, 60).

(26) *Cf. Trav. de Jeun.*, 36, 84, 88, 91, 62, 93, 40, 87, 91, 93, 98 ; *Fr. Int.*, 290, 280 ; *Souv. d'Enf. et de Jeun.*, 217 ; Cavour, *Fr. Phil.*, 132-133, 188.

écarts des diverses méthodes ». Quoi d'étonnant, si l'esprit humain obéit toujours aux lois qui assujettissent sa nature ?

L'une des plus importantes est qu'il ne puisse saisir à la fois tous les côtés des choses. Il en appréhende un, tandis qu'il abstrait le reste; puis il passe à un autre, et ainsi de suite. Or, ce qu'il s'approprie de cette manière, ce sont des portions de la vérité. Car il ne veut qu'elle, et nulle philosophie ne s'y fera admettre, si elle ne lui en présente une face. Seulement, cette vérité qui s'offre n'est pas sans alliage d'erreur, et c'est même seulement à cette condition que notre faiblesse pourra l'accepter. Comme l'écrit Renan, « le pur de vérité ne sera jamais bien reçu seul des hommes », il y faut du « superflu ». Inconvénient sans gravité : car ce qui n'est pas le vrai s'élimine. Ou bien, en effet, les exagérations opposées se choquent et se brisent. Ou bien le « tout qui présentait d'abord un aspect séduisant d'unité » se dissocie à la longue en « deux [parties] hétérogènes », par suite d'une tendance de l'erreur à grossir jusqu'à l'absurde. Devenant alors visible et reconnaissable à l'esprit, elle ne lui est plus rien ; cependant que la vérité se popularise peu à peu, jusqu'à passer pour un « axiome de sens commun » et à entrer comme tel « dans le domaine de la pensée universelle ».

Ainsi elle cesse d'appartenir au système, dont l'auteur s'expose à l'ingratitude de la postérité. On risque d'oublier non seulement son œuvre de vulgarisation, mais le bien qu'il a procuré à l'origine. Ce qu'on a sous les yeux, ce ne sont plus les anciennes méditations du chef d'école, mais les dernières conséquences que ses disciples en tirent. Ces exagérations succombant à la réprobation, l'heure est arrivée d'une autre école. Un nouveau venu paraît, pour accomplir la tâche qu'on ne saurait demander à des adeptes : ceux-ci supposent en général les principes du maître inébranlables, aussi ne les retouchent-ils presque jamais. Qui sentira le « besoin de reprendre les choses de plus haut », d'éprouver les fondements ? Locke à l'égard de Descartes, les Ecossais à l'égard de Locke, etc...

Telle est la théorie de Cavour : comment les doctrines se développent, entrent en conflit ou se remplacent, elle prétend tout expliquer. Renan adopta sans réserves ces vues générales, qui lui laissaient encore plus d'un point à examiner d'un peu près. Par exemple, les systèmes qui se succèdent n'ont-ils pas entre eux des rapports différents, selon la méthode employée ? Depuis l'usage de l'induction, qui ne fait pas tout voir, mais qui fait bien voir, on n'a plus à raser, comme dans la vieille philosophie, « tout l'ouvrage du devancier » ; veut-on réformer une science, il n'est jamais recommandable de « rompre sans façon avec [son] histoire ». D'une de ses créations à l'autre, l'esprit humain avance par une transition plus ou moins sensible : en certaines pages des *Eléments*, Stewart touche à l'éclectisme. — Autant d'observations qui préparaient de loin Renan à écrire les pages autrement riches et fortes de l'*Essai* sur « le mode de production et de succession des systèmes » (27).

---

(27) Cf. *Ess. psych.*, 33-34, 51 *sq.*

Il s'habituait aussi à deux idées très importantes. Que l'opinion la plus fausse ait eu sa parcelle de vérité, c'est une raison pour la sauver du mépris. Mais Cavour s'y intéressait à un autre titre : il suffit qu'elle ait été un « phénomène de la science », un « fait dans l'histoire de la pensée » (28). Moins dogmatiste qu'historien, le lecteur des *Fragments* s'appropria cette considération d'un éclectisme un peu énervé. La curiosité qu'elle autorise, il est vrai, est sans danger, puisque l'erreur doit disparaître. Rien de réconfortant comme la pensée du « travail instinctif » qui poursuit cette élimination. Le Théophraste des *Dialogues* ne l'aura pas oubliée : le « résidu » de l'humanité, affirmera cet optimiste, est « en bien », le reste s'annulant (29).

C'est là une philosophie de l'histoire toute pénétrée de la croyance au progrès (30) : le présent vaut mieux que le passé et moins que l'avenir. S'il a naguère hésité devant cet acte de foi, le séminariste le fait aujourd'hui avec conviction. Il a oublié, dirait-on, sa crainte des généralisations trop hâtives : le souffle de l'enthousiasme emporte l'élève de la prudente Ecosse. Il pense avoir découvert « la plus belle loi de l'humanité, et la plus propre à faire réfléchir ». Quelle est cette merveille ?

Ne la cherchez pas dans le travail de précision, par lequel l'esprit humain cerne la vérité de plus en plus : ce spectacle n'est pas pour satisfaire les besoins de l'imagination. Ce que fait la tête, Renan le sait; mais où vont les pieds ? Vers un large horizon, par une marche qu'on pourrait dire forcée, à voir comme l'humanité est « traînée en avant ». Elle « va toujours, quoi que l'on fasse ». Que l'individu n'essaie pas de s'opposer à « la plus indomptable force qu'il y ait ». Renan n'a pas en vain lu et imité, à Saint-Nicolas, le *Discours sur l'Histoire universelle.* « Il n'y a point », il en est convaincu, « de puissance humaine qui ne serve malgré elle à d'autres desseins que les siens » (31). L'antagonisme, en pareil cas, n'a d'autre effet que de favoriser ce qu'il essaie d'empêcher. « Il fallait pour le progrès que vous résistassiez au progrès... C'est le nœud qu'on serre en voulant le délier, le feu qu'on allume en voulant l'éteindre ». Ne souffrez pas de ce succès dérisoire; car après tout, vous êtes une partie de cet invincible mobile. Vous êtes emporté, d'accord; mais vous l'êtes par vous-même.

La théorie du progrès est donc plus complexe qu'on ne le penserait au premier abord. On s'en rend encore mieux compte, si l'on se demande quelle route exactement suit l'humanité. Renan écrit bien « qu'on n'a jamais vu dans l'histoire un mouvement rétrograde dans les idées ». Mais il n'aurait pas, semble-t-il, longtemps souscrit à cette proposition, du moins sans l'interpréter. Distinguons, en effet, deux sortes de progrès, selon qu'il est absolu ou « relatif à nous ». On n'avance parfois qu'en ayant l'air de reculer. Voici par exemple le X^e^ siècle de notre ère. Il nous paraît en « rétrogradation », par rapport à une époque comme le Siècle

(28) Cf. *Trav. de Jeun.*, 88 et n. 3 ; et *Fr. Phil.*, 129.

(29) P. 51.

(30) Voir sur ce genre de spéculations et la façon dont il se présentait aux alentours de 1830, le chapitre II de H. Tronchon, *Romantisme et Préromantisme.*

(31) *Disc. sur l'Hist. Univ.* (*Œuvr. Comp.*, t. XXXV, 558-559).

d'Auguste. Mais cette vue n'abuse que les « petits esprits » : incapables d'embrasser le passé dans son ampleur, ils n'en envisagent qu'une région trop restreinte. Mieux inspirés, portons nos regards jusqu'au XIX[e] siècle. Il est certainement en progrès sur le Siècle d'Auguste, et n'a pu être atteint qu'à travers le X[e].

Ces considérations sont de celles qui appellent une traduction linéaire. Qu'on examine les philosophies de l'histoire, et l'on verra que c'est là en effet comme une loi du genre. Goethe n'était guère alors, pour Renan, qu'un nom; de même Herder et Vico, qu'il rencontrait côte à côte dans les *Fragments*. Et pourtant il adopta, dès cette fin de 1843, une certaine représentation qu'il s'émerveilla plus tard, à bon droit, de retrouver chez l'un d'eux. Y arriva-t-il par lui-même ? On ne saurait l'affirmer. Il a dû lire à Saint-Nicolas les *Etudes historiques* de Chateaubriand et y remarquer ce passage : « La société, tout en ayant l'air de rétrograder quelquefois, ne cesse de marcher en avant. La civilisation... ne se meut pas en ligne droite; [c'est un vaisseau qui] louvoie, revient sur sa trace, tombe au-dessous du point d'où il est parti; mais enfin... gagne chaque jour quelque chose dans son véritable chemin » (32). Si le séminariste s'est souvenu de cette gracieuse image, comment a-t-il pu lui préférer des figures si ternes ou si rigides ?

Pour rendre, en effet, la marche de l'humanité, l'idée qu'il s'en forme ne lui permettant pas d'employer une droite, il propose une route menant de A en B par d'« innombrables circonvolutions, tellement pourtant qu'il n'y en ait pas d'autre. Celui qui les suit quand la route revient sur elle-même » paraît s'éloigner du but, alors que réellement il s'en rapproche. Rien de plus simple et de plus clair. Il n'en est pas ainsi de la « courbe » toute différente qui succède à celle-là dans l'Observation XCIX (33), surtout si l'on ne la distingue pas assez d'un autre schéma, dont la ressemblance avec elle risque d'induire en erreur.

Qu'on se réfère, non à l'Observation XIII (Renan, tâtonnant encore, y fait décrire à l'esprit humain un « épicycle »), mais à ce n° XXXVII, qui expose la manière dont l'individu et l'espèce pensent atteindre le vrai. Cette face que l'esprit voit à l'exclusion du reste, c'est, pour Renan, comme le point extrême d'une *oscillation* qui le portera à l'extrême opposé, et ainsi de suite : mouvement analogue à celui « des périodes astronomiques, destinées à revenir sur elles-mêmes par un cercle sans fin », ou plutôt à celui du pendule (34). Le but est ici le lieu du repos, vers lequel tendent des oscillations de plus en plus courtes et lentes. — Tel n'est point, en dépit des apparences, le système de l'Observation XCIX. Il n'y a plus d'axe vertical, plus de pendule,

(32) Premier Discours, *init.*

(33) Cf. *Trav. de Jeun.*, 60.

(34) Cette comparaison est reprise, *ib.*, 89-90, et perfectionnée. L'humanité n'étant pas synchronique, il faudrait, pour représenter « la marche de [son] esprit », « plusieurs pendules n'oscillant pas simultanément, quoiqu'avec un certain ensemble ».

mais une ligne brisée, coupée par une droite horizontale. L'homme voudrait aller de cime en cime vers son but sublime; de l'une à l'autre, il est forcé de descendre au-dessous du niveau de la mer, dans la vallée. Heureusement, la prochaine cime est plus haute que la précédente, plus haute aussi que la vallée n'est profonde : car le « relancement » dépasse la « longueur de chute », comme d'un mobile qui ne serait pas simplement élastique, mais animé d'« une force interne ». Si l'on tient, en pareil cas, à employer encore le terme d'« oscillations », c'est à la condition de bien voir qu'à l'inverse de celles du pendule, elles gagnent sans cesse en amplitude et rapidité.

Quoi que l'on pense de ces symboles, l'idée qu'ils illustrent est-elle chrétienne ? On peut en douter, si vraiment, comme M. Gottofrey le rappelait à son élève, « tout ce qu'il y a d'essentiel est trouvé » (35). Qu'attendez-vous donc de l'avenir ? Qu'est-ce que ce repos où vous ne vous établirez qu'après un temps très long, sinon infini ? La vérité est derrière vous, et non devant. L'humanité, dites-vous, progresse; mais grâce à qui ? Ce Bossuet dont vous vous souvenez a clairement répondu à cette question : vous ralliez-vous à ses vues ?

Il y avait là, assurément, d'assez graves difficultés. Renan s'y est dérobé. Non plus que Cavour, il n'a appuyé son attention sur les points où l'optimisme éclectique était le moins aisé à concilier avec la foi. Il n'a pas tant envisagé le terme que le voyage. Et à cet égard, il n'a pas cru manquer de sagesse. Où voit-on, en effet, qu'il n'ait pas laissé l'étendard de la Providence flotter sur l'humanité en marche ? ou qu'il ait dissimulé les faiblesses ou les fautes de celle-ci ? Au contraire, il a signalé les lacunes de la conscience sauvage, comme il a dénoncé la témérité des théologiens, qui se sont « perdus » à vouloir « pénétrer les abîmes » des mystères.

Tares bien légères, malgré tout, et qui n'empêchent guère Renan d'étudier, de croire et d'admirer l'esprit humain.

Le moindre fait qui peut servir à son histoire, « un de ses procédés les plus remarquables », il note, il analyse tout avec le plus grand soin. Il se persuade qu'il faut tenir compte de ses « phénomènes », même pour comprendre Jésus. Rencontre-t-il un de ses jugements, il y regarderait à deux fois avant de le récuser. Voici une expression courante qui suppose que nous sommes libres; doit-on la prendre au sérieux ? Oui, car « le genre humain ne peut s'être accordé à reconnaître en soi un fait qui serait un non-sens ». N'exagérons pas les défauts d'une méthode qui a fait fortune : « il serait bien étonnant que l'esprit humain se fût traîné sur » elle, si elle n'avait « rien de bon ». Bref, — et c'est peut-être là une adaptation de la théorie mennaisienne de l'autorité — l'esprit humain est en quelque mesure infaillible. Mais il faut dire davantage. Il annonce une étonnante vocation, même dans les ouvrages qui paraissent au premier abord indignes de lui. La scolastique du M. A. manifeste son « incroyable force

(35) *Souv. d'Enf.*, 227.

de spéculation ». Or, si ses crises de croissance offrent de telles promesses, de tels « présages »; si, barbare et sommeillant, il a jeté les fondements des sociétés modernes, de quoi son âge adulte ne sera-t-il pas capable ?

Ainsi le véritable acteur du drame de l'histoire, c'est l'homme. Certes, quelques formules apprises continuent, sous la plume du séminariste, à réserver la part de la volonté souveraine. Mais le principe en est relégué dans la nue; et toute la lumière tombe sur l'exécutant : le voilà, mû par sa seule « force interne », c'est-à-dire le christianisme, mais aussi la « faculté rationnelle ». Certes, Renan n'oppose pas expressément ces deux agents l'un à l'autre, non plus qu'il ne refuse de placer, à l'origine du premier, une révélation positive. N'importe : la notion d'« autothéisme » n'est pas de celles qui se manient sans danger; Dieu ne subsistera finalement qu'en s'absorbant dans l'humanité comme son génie.

Elle, cependant, suit sa route, organisant non seulement la science, mais la société. Bien que le problème social et politique ait moins retenu l'attention du jeune homme, il ne lui est pourtant pas demeuré tout à fait étranger. Il a réfléchi, notamment, sur le principe du pouvoir, l'autorité (36).

III

Question complexe que celle-là, et sur laquelle Renan n'a pas toujours pris nettement position. Théoriquement, il ne croit pas nécessaire, malgré Bossuet, de remonter jusqu'à Dieu pour fonder le pouvoir politique; il se contente de l'établir sur la nature de l'homme. Et pourtant, si l'on consulte l'histoire, on s'aperçoit avec J. de Maistre que « jamais les hommes n'ont fait l'autorité » : c'est une « tradition » dont l'origine est cachée. Loin de la faire, ils ne peuvent que la subir. L'idée de « pacte », chère à Jurieu, est une vue de l'esprit. Qu'en soi, un gouvernement consenti par le plus grand nombre puisse être préférable à ceux qui existent, il n'est pas interdit de l'admettre; mais à quoi bon cette concession, si cette forme est irréalisable ? Or il est certain que « tout gouvernement sera toujours imposé ». Cette assertion ne saurait sortir des faits. Elle procède d'une doctrine du mal irréductible, que Renan ne songe pas à concilier avec sa foi dans le progrès. Le caractère qu'il attribue ainsi au gouvernement est une des « imperfections *nécessaires attachées* » à cet ordre de choses.

Il en est d'autres, dont il prend aussi aisément son parti. C'est que l'autorité, à bien l'examiner, est un « mensonge ». Elle supplée la raison, qui guide seulement un petit nombre. C'est le fil qui meut les marionnettes. La plupart des gens sont assez obtus pour ne pas le sentir; ils croient agir, et ils « sont agis » (37). Quelle conduite le sage adoptera-

(36) *Trav. de Jeun.*, 40, 62, 88-90, 70, 91, 86, 59-61, 32, 40-41, 80, 36, 50, 84, 47-48 ; *L. Int.*, 152. — G. de Cavour, *Fr. phil.*, 16, 54-55, 15.

(37) On résume ici l'Observation VII, qui est plus étoffée, mais un peu confuse ; parce que Renan passe subrepticement des acteurs aux spectateurs et *vice versa*.

-il ? Personnellement, il sentira le fil, mais il s'y laissera mener, « parce que, outre le fil, la raison y mène ». Il pourra se moquer, mais *intra se*. Car cette « piperie » est, pour l'immense majorité, l'unique moyen d'arriver au bien. Qu'il se garde donc d'en « désabuser l'humanité ».

Ainsi son dédain d'aristocrate, la soumission forcée de sa jeunesse à la hiérarchie ecclésiastique, la distinction de l'action et du for intérieur, en un mot son naturel et son éducation ont contribué, non moins que certaines lectures, à former la philosophie politique de Renan. Il n'en changera guère. Quelle attitude recommandera-t-il, dans les *Dialogues* (38), de prendre envers la nature ? Celle même qu'il conseille ici vis-à-vis de la société : « L'immoralité, c'est la révolte contre un état de choses dont on voit la duperie. Il faut à la fois la voir et s'y soumettre ». A vrai dire, il ne suivit pas cette méthode pour ses rapports avec l'autorité ecclésiastique, sans doute parce que celle-ci n'eut pas longtemps l'approbation de sa raison. Mais le régime de l'illusion continua de lui paraître bon à l'usage de ses semblables: aussi ne porta-t-il qu'une main tremblante sur le « fil » du christianisme. Cet adversaire de l'opinion et de la coutume sait composer avec les forces dont il dénonce la vanité.

Aussi bien ne suffisent-elles pas à expliquer l'évolution politique de l'humanité. Outre le principe qui préside à la formation et à la conservation des Etats, certains facteurs sont entrés en jeu, sans lesquels l'histoire ne se comprendrait guère. Cavour soulignait à cet égard le rôle de ces deux agents opposés: l'étatisme et l'individualisme. A l'ancienne civilisation, où « la patrie exigeait le sacrifice » du citoyen, il opposait les races germaniques et leur « profond sentiment personnel ». Cette idée parut excellente au goût doublement romantique du jeune Breton, qui du reste en avait toujours été frappé (39), notamment à Saint-Nicolas, en étudiant l'histoire des invasions.

Quelque effet qu'ait eu l'antagonisme de ces conceptions, il en est une autre dont l'importance ne pouvait échapper au lecteur des *Fragments*. Ni l'individu, ni la patrie ne sont assez vastes pour l'expansion du christianisme. Le mot divin de « fraternité », que le Christ de Vigny venait de redire à la terre, y a produit, à l'époque du M. A., une sorte de conscience commune à plusieurs Etats. Ainsi s'est formée « la chrétienté » : bornée alors à l'Europe, elle devait un jour, dans l'esprit du penseur italien, s'étendre au monde entier.

Préparé par J. de Maistre à ce rêve catholique, Renan en atténua quelque peu les couleurs proprement chrétiennes. C'est la solidarité européenne, dirait-on, qu'il voyait se dilater, jusqu'à faire du genre humain « une seule corporation », une famille. Espoir peut-être prophétique, que la lecture d'Ozanam allait confirmer dix-huit mois plus tard, et dont la vision unitaire des *Dialogues* est une reprise agrandie aux dimensions du Cosmos.

---

(38) P. 43.

(39) C'est ce qu'il dit dans *Cah. de Jeun.*, 20, à propos d'un livre qui la lui rappelle: *La Civilisation en France* de Guizot.

Cette figure qu'il imposait à l'avenir, Renan a-t-il cherché à en suivre la préformation dans le passé ? Bien peu. Qu'il ait célébré la fécondité du M. A., rien de plus naturel à son époque, et après la lecture de Cavour, qui en fait honneur au christianisme : certains de ses coreligionnaires poussaient même beaucoup plus loin le panégyrique des temps médiévaux, jusqu'à en nier la barbarie. Mais ne s'est-il pas interrogé sur une ère encore récente, et dont, autour de lui, la mission était si discutée ? Ce qu'il écrit de la Révolution de 1789 ne laisse pas voir toute sa pensée. S'il l'appelle « grande », ce n'est sans doute pas un éloge, mais un moyen, usuel alors, d'éviter la confusion avec les Journées de Juillet. Il en reconnaît toutefois le caractère exceptionnel : à l'encontre de J. de Maistre, il pencherait à croire, sous certaines réserves, que le peuple y a dérogé à sa passivité habituelle : opinion timide, si l'on songe à Michelet (40). Quant au régime sorti de la crise, le jeune homme n'échappe pas à l'influence, si vive alors, des souvenirs napoléoniens. Mais ils n'excitent pas son enthousiasme, si l'on en croit ce mot d'une de ses Homélies : « Pour moi, je vous l'assure, un... Messie conquérant me ferait horreur. » On sent qu'il porterait sur la légende le regard d'un historien qui a lu Montesquieu (41). Cette campagne de Russie, qui avait mis aux prises Ségur et Gourgaud, il la juge à son tour. D'après lui, c'est une « petitesse » que d'attribuer au froid le désastre final. Il s'explique par des « causes déjà posées », qui de loin l'ont préparé.

Plus qu'à ce passé, pourtant si proche, Renan s'intéresse à son temps. Dix ans après, sans doute se serait-il abstrait davantage. Mais, en 1843, l'activité politique était grande. A l'époque où Guizot et Lamartine s'affrontaient à la Chambre, la tribune rendait célèbre autant et plus que le livre, et Hugo ne s'y trompa point. Le clergé lui-même était engagé en pleine bataille. Comment les séminaristes n'auraient-ils pas pris parti, avec la fougue de leur âge ? En observant, par delà les murs de Saint-Sulpice, la Société de Juillet, Renan ne manifeste donc pas une curiosité exceptionnelle. Ce qui frapperait plutôt, c'est le ton détaché qu'il affecte, et son impartialité légèrement railleuse.

Il ne s'animerait un peu que pour dire leur fait aux riches, aux puissants, dont la grandeur est si vide parfois de « mérite personnel ». Les faibles ne sauraient les aimer : entre les uns et les autres s'élève « un mur d'éternelle séparation ». Si légère qu'elle soit, on croit sentir chez l'ancien lecteur de Lamennais une pointe d'animosité plébéienne. Ce serait aussi l'une des raisons de sa sympathie pour l'ordre nouveau:

---

(40) Le premier volume de l'*Histoire de la Révolution française* n'a paru qu'en 1847.

(41) A Saint-Nicolas, il avait beaucoup admiré les *Considérations*. Or on y trouve, au ch. XVIII, ce passage : « Ce n'est pas la fortune qui domine le monde... Il y a des causes générales... qui agissent dans chaque monarchie... Tous les accidents sont soumis à ces causes ; et, si le hasard d'une bataille, c'est-à-dire une cause particulière, a ruiné un État, il y avait une cause générale qui faisait que cet État devait périr par une seule bataille ».

il permet de parvenir (dans le meilleur sens du terme) : « Tout homme a la voie plus libre devant lui ».

Ce libéral, toutefois, n'est nullement dupe du gouvernement représentatif, tel qu'il est pratiqué par le « pays légal ». Ce régime donne trop raison à la thèse maistrienne : le peuple y demeure passif, malgré les déclarations « des individus qui se disent le peuple », et qui répètent : Le peuple gouverne. Allons donc ! Comme s'ils n'étaient pas eux-mêmes tout le gouvernement, et comme s'ils « n'y faisaient pas leurs affaires » ! Vraiment ces gens en place « se moquent » du monde, et « très finement » !

Discerner ce « leurre » était comme la revanche de Renan, qui ne regardait pas l'action du clergé avec des yeux moins clairvoyants. Quand les partisans des Bourbons, note-t-il, attaquèrent le pouvoir issu des barricades, ils étaient mûs par la haine du libéralisme ; en butte aux représailles qu'ils avaient provoquées, ils recoururent au principe même qu'ils combattaient: « Ç'a pu être d'abord un argument *ad hominem*, puis c'est devenu leur esprit propre ; et maintenant il est si ancré, que c'est proprement leur essence ». A vrai dire, ce jugement est un peu sommaire, le libéralisme clérical étant plutôt une tactique qu'un esprit, et l'*Ami de la Religion* ne l'entendant certes pas alors de la même façon que l'*Univers* ou la *Gazette de France*. Mais enfin Renan a bien marqué les phases psychologiques de ce mouvement. Il en a aussi compris le but : la ruine de l'Université, et il craint, à un moment, qu'elle n'ait pour résultat, si elle se produit, « d'anéantir en France la faculté rationnelle ».

Voilà qui n'a rien de très flatteur pour le clergé. Renan ne lui est nullement inféodé ; il n'a d'affinité pour aucun membre de ce corps : il est en dehors, et il parle comme s'il ne devait point entrer. Son estime irait plutôt à l'adversaire, mais sans l'enchaîner non plus à cette cause. Par exemple, il n'entend pas donner raison à Michelet contre les Jésuites : le vrai, qu'il se pique de saisir, est entre les deux. Au sage de s'y tenir, et de se mettre en mesure d'expliquer les exagérations du Collège de France et de la rue des Postes. Avant tout, éviter la mentalité du partisan. C'est aussi l'attitude qu'adoptera, en 1848, l'auteur de *l'Avenir de la Science* (42). Mais, à cette date, il ne se désintéresse pas du problème politique ou plutôt social ; il compte « agir sur le monde » par la vertu de ses idées. S'il a, au début de ses *Observations*, contesté qu'on puisse « réformer la société », l'idéalisme de Cavour lui a depuis montré sa voie ; il y marchera jusqu'à *la Réforme intellectuelle et morale* de 1871.

Même sans cette raison supplémentaire, l'histoire des idées l'a emporté dans ses préoccupations sur l'histoire proprement dite, et sur celle même de la civilisation. Que lui fait la conquête du pouvoir ou du bien-être ? Sur la ligne brisée que l'humanité parcourt, l'individu ne peut

(42) Cf. *Nouv. L. Int.*, 304, 294 : « Je n'ai pas de parti *politique* » ; à sa sœur « Tu es d'un parti, toi ».

ni devancer ses compagnons, ni prolonger le trajet qu'il lui est donné d'accomplir. Mais il lui appartient de se rapprocher, plus que d'autres, de cette vérité que chaque esprit poursuit selon son rythme personnel (43).

IV

La vérité ! c'est pour elle, redisons-le avec Cavour, que nous avons été créés; notre désir de la posséder est juste. Comment il est satisfait, nous l'avons appris en regardant en nous-mêmes, ou dans le miroir grossissant de l'histoire éclairée par Cousin. Mais ce ne sont encore là que des vues générales. Dès qu'on en vient à la pratique, toutes sortes de problèmes se présentent.

Gardons-nous de croire, en effet, que nous n'ayons qu'à étendre la main pour saisir le vrai. Les gens « dits de bon sens » s'en persuadent, mais c'est afin de justifier leur insouciance. Evitons également l'inattention qui ne pénètre pas, et le système qui fausse la réalité. Opinion, coutume, habitude ne nous en laissent peut-être voir qu'une contrefaçon. Le lecteur de Pascal ne veut pas de ces « lunettes » : pour employer un adverbe qu'il affectionne alors, c'est « crûment » qu'il se fera un devoir d'examiner.

Encore ce regard doit-il être dirigé. Renan a la même préoccupation que Descartes. En chaire, il parle de la « méthode historique »; il retrace la « méthode » des Mages voyageurs. Il écrit ou médite un Traité de la Méthode qui ne nous est pas parvenu. Peut-on se faire une idée de ce qu'il a dû être ?

L'ancien élève d'Issy est dominé par le souvenir des deux formations qu'il a reçues : avec M. Gottofrey, il a raisonné dans l'abstrait, et sur les données de la nature physique avec M. Pinault. Contre la première, il a gardé une indicible rancœur. D'entre les charmilles d'Issy se lève encore l'image du maître en sophismes, avec les « ridicules détours » de ses thèses, et l'artifice de ses « échafaudages », qui reposaient sur « une assertion d'ordinaire gratuite ». De cette dialectique, le « cercle vicieux » devait être en effet un des défauts les plus accusés, car Renan craint fort d'y tomber (44) : à ses yeux, dirait-on, la déduction n'y échappe qu'exceptionnellement. Ses résistances à un mauvais enseignement, demeurées souvent intérieures, lui ont laissé comme une courbature.

Or, voici qu'un penseur respecté, Stewart, a partagé son opinion sur une pareille méthode. Il a signalé, lui aussi, la persistance des « erreurs scolastiques... dans les plus célèbres établissements d'instruction », et il souhaitait d' « aider ses lecteurs à [les] désapprendre » (45). Ce jugement autorise une critique en règle, à laquelle Renan ne manque pas de procéder. Il se souvient de ces joutes, où la finesse de ses propres

(43) *Trav. de Jeun.*, 29, 31, 89, 37, 51, 12-13, 41-42, 59, 62.

(44) Cf. *supra* 144, et *Trav. de Jeun.*, 31, 92, 96.

(45) *Eléments*, éd. L. Peisse, t. II, p. VIII.

armes les rendait inutiles. Aussi dénonce-t-il tout d'abord la grossièreté des objections et des réponses qu'échangeaient maître et disciples, et leurs « raisonnements tout d'une pièce ». Il sent mieux, depuis qu'il a lu les *Eléments*, le factice de ces abstractions : la Scolastique n'est que « puérilité » dès qu'elle en vient aux exemples, qui sont, chez elle, d'un « ridicule et d'une frivolité inconcevables ». Il fait le procès du syllogisme pur, nécessairement tautologique, pour conclure sur un troisième défaut, qui ressort du précédent : la stérilité.

Croirait-on que cette sévérité ait pu laisser place, chez Renan, à des dispositions différentes ? Il en est ainsi cependant. L'heure des condamnations sans réserves est passée pour le lecteur de Cavour. S'il dira, dans les *Souvenirs*, ce qu'il doit « aux exercices de la Scolastique », il s'en rend compte dès à présent. Il y a un certain art de l'argumentation, où lui-même n'est pas médiocre (46), et qui habitue à saisir le point faible d'un raisonnement. On le désigne ensuite commodément, grâce à la distinction de la majeure, de la mineure et de la conséquence. Le séminariste le sait si bien, qu'il emploie ce procédé dès que l'occasion s'en présente. En face d'une thèse cavourienne ou sulpicienne, il déclare tenir à la majeure, mais abandonner la mineure ; il écrit *Concedo, Nego consequentiam* ou *majorem*, sans avoir peur de paraître pédant.

Et de fait, cette réhabilitation partielle de la Scolastique, à laquelle plus d'un esprit eût souscrit alors, n'a rien, en soi, qui doive surprendre. Ne faut-il pas, toujours et partout, observer les règles les plus générales de la pensée? La logique formelle n'est-elle pas le préambule obligé de la méthodologie ? On pouvait le reconnaître, sans se croire obligé d'appliquer le procédé déductif hors des disciplines pour lesquelles il est fait : mathématiques et sciences d'autorité. Ou du moins, s'il arrivait qu'on en usât, que ce fût en le réduisant toujours à un rôle secondaire, et en se gardant de voir en lui un moyen de découverte. L'investigation scientifique a un autre ressort, plus difficile à manier pour le vulgaire.

La science ! Quand le séminariste d'Issy quittait pour elle la Scolastique, c'était, il s'en souvient encore, un ravissement. « Quelques leçons [que M. Pinault] nous fit sur l'histoire naturelle », écrit l'auteur des *Souvenirs*, « ont été une des bases de ma pensée philosophique » (47). Il n'a pas moins profité du Cours de Physique. C'est là, semble-t-il, qu'il prit conscience de la bonne méthode : celle qui se caractérise par une soumission entière « aux ordres de la nature », et dont le but est cette vérité spéciale vers laquelle, selon Cavour, nous porte un « instinct rationnel » légitime : la cause, la loi.

Problème difficile, et pas seulement par ses données objectives. Ce qui le complique en effet, ce sont les dispositions du sujet. Tous ne sont pas propres à la recherche: les « têtes trop ardentes » s'excluent d'elles-mêmes. Puis, nous prenons à certaines questions un intérêt si

(46) *Souv. d'Enf. et de Jeun.*, 215, 227.

(47) *Ib.*, 211-212.

vif, si personnel, que nous anticipons, pour les résoudre, sur les possibilités de la science. Ainsi font surtout les ignorants, même en des matières moins capitales. Ils expliquent à leur façon, et intègrent dans une même formule, le fait exact et l'interprétation fausse. En présence de ces proverbes ou de ces diagnostics du vulgaire, nous avons à séparer de la vérité l'erreur qui y est amalgamée. Aussi serait-ce « un puissant moyen de collection de vérité », que d'« éliminer en tout le fait et l'hypothèse ».

A cette besogne, le savant ne se dérobe pas, non plus qu'aux autres devoirs de sa tâche. Ce qui les lui facilite, c'est la solidarité qui s'établit entre les générations de chercheurs. En cet ordre d'idées, « la transmission traditionnelle des découvertes » est de règle. Chacun a un penchant tout à fait justifié à « lier ses travaux à ceux des devanciers ». Non qu'il doive accepter aveuglément leurs résultats. Il n'hésitera pas, au contraire, à revenir sur l'explication d'un « fait observé depuis longtemps », si elle paraît erronée. Toutefois, cette idée de défiance n'est pas celle qui l'emporte. Le futur auteur de l'*Avenir de la Science* s'ouvre plus volontiers à d'autres réflexions. Oui, la science est une œuvre « sociale », et la phrase animatrice de Cavour est bonne à répéter : « Une observation vraie et neuve... est la petite pierre que chaque philosophe peut, sans présomption, se flatter d'apporter pour concourir à la construction de l'ensemble ».

Observons donc, pour commencer, les faits, ou plutôt déterminons-les, car ce ne sont pas des données brutes. En voici un, par exemple, dont Renan dit qu'il est « susceptible d'être démontré [d'une certaine] manière ». Nous procéderons ensuite à une comparaison qui permettra d'induire. Opération indispensable ! « La connaissance de la cause », en effet, « ne peut s'acquérir que par l'induction », qui doit être « lente ». Le résultat ainsi obtenu nous suffit : nous sommes constitués de sorte que la certitude d'induction équivaut pratiquement pour nous à la certitude transcendante.

On devine, par ces quelques phrases, l'usage, sinon l'abus que le jeune homme fait du mot d' « induction » (48). Mais, quelques réserves que sa terminologie appelle, elles laissent subsister le point essentiel : la science, entre ses mains, sera empirique, voire expérimentale. N'emploie-t-il pas, plus ou moins consciemment, ce que les logiciens nomment les méthodes d'accord et de différence ? Ici, il cherche à supprimer la cause présumée, pour savoir si l'effet continuera de se produire. Là, il indique l'expérience à instituer pour vérifier une hypothèse : tel fait conduirait à telle supposition ; cependant il faudrait voir encore si tel autre la confirme, ou ne la contredit pas (49).

---

(48) Cf. « induction », « induire », « inductif », dans *Trav. de Jeun.*, 29, 36, 37, 43, 45, 46, 51, 52, 54, 61, etc. — Un autre nom, celui de « loi », revient très souvent sous la plume de Renan, parfois pour désigner les caractères généraux de l'état ou du fait considérés.

(49) Cf. *ib.*, 49, 56, 76.

Or cette exactitude, qui vise à ne rien laisser désirer sous le rapport de la preuve, est d'autant plus remarquable que Renan ne travaille plus sur la nature physique. Tout l'invite à tourner ailleurs ses efforts. Vers la critique des textes ? Pas encore. Sans doute, soit par M. Mollevault, soit par M. Le Hir, il en entend parler comme d'une chose importante ; les « discussions de critique » conviennent assez à son genre d'esprit pour qu'il sache gré à une partie de la Théologie d'y donner lieu. Néanmoins, le discernement du vrai en exégèse et en histoire n'est pas ce qui le préoccupe, sinon dans certaines méditations douloureuses où l'engage le problème de sa vocation. Son objet, c'est la nature humaine, c'est l'âme. Cours de Théologie Morale, lecture d'auteurs spirituels ou des Ecossais, autant d'influences qui favorisent cette curiosité. Et puis, à Saint-Sulpice, le cadre est étroit, le tableau ne se diversifie guère : la scène de la conscience est plus changeante.

Le séminariste va donc se vouer à la psychologie. Encouragé par l'exemple des Ecossais, il appliquera au domaine de M. Gottofrey les procédés de M. Pinault. Tâche passionnante, mais difficile. Car la nature particulière de ce nouvel objet exige des instruments raffinés. Dans l'ordre des choses morales, en effet, la démonstration « délicate » est « la seule propre à convaincre » ; on doit y observer les règles de cet *Art de persuader* que Renan a esquissé (50). A cette condition, le jeune homme pourra réaliser sa conception de la science sur une donnée qui ne le cède absolument pas en intérêt au monde matériel (51).

La nature humaine étant à ses yeux le *tuf* fondamental, Renan s'attache à saisir cette donnée solide que constitue le « fait psychologique ». Le titre de deux de ses écrits le dit suffisamment, c'est là son « gibier » ; il le poursuivrait jusque dans les Evangiles.

Il a bonne vue. Il sait observer et décrire. Cette dernière opération, à laquelle les Ecossais, s'ils ne s'y réduisaient pas, s'adonnaient avec prédilection, n'est point non plus négligée par leur disciple. Au contraire, il s'y attaque à des états psychologiques « très singuliers et très difficiles à exprimer », comme les dispositions d'une classe où l'on a chargé un élève de dicter : « Tous sont de mauvaise humeur contre lui et cherchent à le mordre par tous les coins. Tous sont d'accord en cela, mais sont vis-à-vis l'un de l'autre en dissimulation ». L'inconsistance des rêves ne décourage même pas un pinceau, qui s'évertue à fixer des illusions presque insaisissables. « Je croyais... voir le visiteur d'une certaine manière à travers le mur », etc... Il y avait alors, dans ce jeune « psychologiste », un Jouffroy qui ne demandait qu'à s'exercer.

Mais il ne suffit pas de rendre une apparence. Il faut expliquer. C'est bien de ce côté que Renan porte toute son attention : on s'en aper-

(50) Cf. *supra* 33, 36.

(51) Cf. *Trav. de Jeun.*, 36-37, 18-19, 62, 83, 82, 86, 33, 59, 95, 85, 91, 87-88, 61-62, 90, 45, 61, 90-91, 83 ; *Fr. Int.*, 290.

çoit assez à sa langue et à son style. A quoi, demande-t-il, tient ce phénomène ? Quel est le principe de ce fait ? L'origine de cet autre ? D'où vient que cette situation soit propice à tel sentiment ? « Cela », écrit-il ailleurs, « se comprend parce que... ». Et il ne s'arrête pas à la cause prochaine. Il tend à la simplification idéale de la science: soumettant le scrupule, par exemple, à la « grande loi... qui domine la marche de l'univers ». Ce faisant, d'ailleurs, il ne donne guère l'impression d'hésiter ou de peiner. Au contraire, il ne voit, dirait-on, il ne soupçonne, que choses « remarquables » ou « très curieuses ». Le premier adjectif revient des dizaines de fois sous sa plume, et souvent au superlatif. Sa recherche se poursuit dans une sorte d'allégresse.

On ne saurait examiner toutes les opérations auxquelles elle donne lieu. Une des plus importantes est l'analyse fine et rigoureuse, qui pénètre et dissèque la réalité. La théorie même de ce procédé mérite qu'on s'y arrête (52). M. Mollevault, au Cours d'Ecriture Sainte, a bien eu raison de dire, d'après le P. Mauduit : « L'analyse est la gloire des ouvrages judicieux ; elle y fait la même chose que l'anatomie, etc... ». Elle est, selon Renan, indispensable pour « l'étude de la nature humaine en général », non seulement dans l'individu, mais dans la société. Aussi emploie-t-il très souvent et recommande-t-il aux chercheurs ce moyen de connaissance (53), qui n'est pas, pense-t-il, sans portée apologétique.

Il ne s'y borne pas. Une fois l'objet scruté, l'œil doit se porter sur d'autres qui y ressemblent. Quelles sont, par exemple, les époques où l'obsession du scrupule a été la plus forte ? Rapprochons-les, et dégageons leur trait commun : ce sera la cause de cette sorte de maladie. La mentalité des sauvages n'est pas si singulière, que certains détails n'y rappellent celle des Bretons. Ces similitudes appartiennent donc à une classe plus générale, où l'on a le droit de ranger Bretons et sauvages. On a cru constater que l'appréhension d'un mal le produit : l'observation prend de la consistance lorsqu'on a pu la refaire sur un second cas, etc...

Si variés que soient ces résultats, Renan attend davantage encore des considérations analogiques (54). Convaincu, on le verra, de l'unité de plan de la création, il se plaît à retrouver dans les âmes de merveilleuses similitudes. La même idée le conduit à choisir, entre plusieurs sentiments, le plus conforme à l'analogie. Inversement, si l'expérience n'offre rien d'analogue à ce que serait un « principe » (au sens écossais), c'est une présomption contre l'existence de celui-ci.

Quoi que l'on pense de ce raisonnement, il est d'autres cas où la méthode de Renan appelle certaines réserves. Il lui arrive, sur un simple trouble de conscience, de poser « l'impossibilité... où nous sommes de trouver dans les choses de la terre un calme parfait ». N'est-ce pas « induire » un peu précipitamment? Est-il facile, ou même exécutable.

---

(52) Cf. la curieuse Note de *Trav. de Jeun.*, 85.

(53) Cf. *ib.*, 36, 44, 45, etc. ; et *supra* 33 et 159.

(54) Cf. déjà *supra* 118 et 137, où il les emploie dans des domaines différents.

de sentir, comme il cherche à le faire, « un mouvement dans un endroit » de son corps, « sans porter son attention à cet endroit » ? On peut en douter, mais à la condition d'ajouter aussitôt que Renan a suspecté tout le premier son expérience : il se dit qu'il a dû « s'abuser » dans cet essai. De même, il ne se flatte point d'avoir établi sans contestes sa thèse sur le rôle et l'auteur du scrupule. La science ne se laisse pas sans résistance plier aux vœux de l'apologétique.

Aussi bien le jeune homme n'eût-il pas songé à ces entreprises, s'il eût mené un autre genre de vie. Mais son milieu très spécial agissait jusque sur ses recherches personnelles.

Tout d'abord, il favorisait certains modes de documentation au détriment des autres. L'introspection et la lecture l'emportaient de beaucoup sur l'« extrospection » vivante, qui avait assez peu d'occasions de s'exercer. Sans doute l'expérience de son passé breton n'était pas perdue pour Renan. Mais à Saint-Sulpice, le « tour d'horizon » était bientôt fait. Le séminariste n'avait à observer que l'aspect ou le caractère d'un Directeur, d'une visiteuse. Fuyants et asfreints comme lui au silence presque tout le jour, ses confrères lui étaient d'une maigre ressource. Il tâchait pourtant d'en tirer tout le parti possible : provoquant les confidences de l'un, ayant avec l'autre un commencement de discussion, empruntant une maxime à la finesse d'un troisième. Et Liart, dans ses lettres, lui dévoilait son état d'âme.

Par toutes ces voies, par les séances du catéchisme, Renan arrivait malgré tout à n'être pas mal renseigné. Une conversation l'initiait aux querelles politiques de l'heure, à moins que ce ne fût un journal; il n'ignore pas, on le sent, ce que la « controverse des jésuites et de Michelet » a provoqué de propos et d'écrits de part et d'autre. Enfin, les livres auxquels il avait accès, si médiocres qu'ils fussent pour la plupart, agrandissaient considérablement son champ d'investigation dans l'espace et dans le temps. Ils lui permettaient d'amorcer ces enquêtes sur l'humanité, dont Cavour remerciait l'éclectisme d'avoir donné le signal (55). Au milieu du siècle de l'histoire, qui n'eût été porté à consulter le passé, plus que les Ecossais ne l'avaient fait ? L'alliance des deux disciplines s'y avérait si étroite que Renan, pour la traduire, imagine un adjectif composé : il qualifie un phénomène de « psychologo-historique ».

Ainsi, l'on ne saurait dire jusque-là que l'influence du séminaire ait été par trop restrictive. Mais elle eut d'autres effets, ne serait-ce que d'avoir réduit la pensée de Renan à des sujets un peu minces. Certes, pour un disciple des Ecossais, il n'est pas, en psychologie, de donnée trop humble. Cependant, il faut n'avoir rien de mieux à faire, pour concentrer son attention sur le plissement d'une lèvre, sur la contraction des « fibres » nasales, la difficulté de l'expectoration, ou le grattage d'une démangeaison. Ah ! comme on comprend que Renan se soit si fort intéressé aux rêves ! Le sommeil, au moins, échappait à la règle (56) ; la person-

(55) *Fragm. phil.*, 28.

(56) Et encore pas complètement. Voir l'Observation LII (*Trav. de Jeun.*, 46).

nalité que tout, pendant le jour, contribuait à refouler, s'y déployait, dans la liberté de ses fantaisies, surtout chez Renan, dont le tempérament n'était point d'un dormeur paisible (57).

En dépit, toutefois, des inconvénients qui ont pu en résulter, la vie cloîtrée n'a pas été sans profit pour lui. Quand on a subi la pression d'un tel milieu, on n'a pas besoin de lire Balzac; on ne méconnaîtra jamais les rapports que l'individu entretient avec son entourage. On sait la réfraction que les mœurs générales subissent dans le « petit monde » de la communauté ou de l'église. On ne s'étonne pas d'y trouver des préoccupations, pour ne pas dire des tares, qu'on chercherait en vain au dehors. On observe le ton qui y règne, les catégories (simples et « parfaits ») qui s'y forment. On acquiert le sens du collectif, jusqu'à noter les réactions d'une assemblée.

Or, le collectif n'est sans doute pas le général, et l'on peut porter dans l'étude des sociétés un vif sentiment de leur particularité. Néanmoins, que l'on s'éprenne de l'un ou de l'autre, on dépasse l'individu, et c'est à quoi, en définitive, Renan tendait alors.

Non que cette inclination n'ait pas rencontré d'antagonistes. Trois causes au moins étaient propres à le ramener à l'examen du singulier. Le devoir, tout d'abord, étant de rester fidèle à son « type », il convenait d'en dégager l'originalité : au besoin, on se poserait en se distinguant d'autrui, en s'opposant, par exemple, au nicolaïte Bellanger. Raison d'intérêt ensuite. Si Renan s'efforçait de bien connaître ses directeurs, c'était pour agir avec eux en conséquence. Les indications qu'il envoyait sur leur compte à Liart ne procédaient donc pas d'un souci artistique. Est-ce à dire pourtant qu'il ne se sentît pas du tout sollicité par l'éveil de son talent ? N'a-t-il pas songé que certains de ses confrères méritaient une « analyse psychologique »? Il ne tenait qu'à lui de la faire. Mais le genre du portrait n'est pas de ceux qui fleurissent au séminaire. On s'y occupe peu du physique, et quant au caractère, celui d'autrui n'est bon à connaître que pour l'améliorer. Le soumettre à une description désintéressée, c'est risquer de blesser la charité. Renan devait s'en souvenir, sa plume n'avait pas été précisément bienveillante, lorsqu'à Saint-Nicolas, une ou deux fois, elle s'était prêtée à cette sorte d'exercice (58). Aussi n'est-on pas surpris que sa seule esquisse un peu poussée ait eu pour modèle une personne du dehors : « D'abord retenue, puis peu à peu, surtout à certains mots de ma part, la voilà qui s'assied, se met à me parler des pensées qui la préoccupent..., de son perroquet, auquel elle apprend à parler... » Renan va-t-il donc écrire *Un Cœur simple* ?

Non. L'art, pour lui, est encore peu de chose à côté de la science. Ce qu'il demande à l'étude de l'individu, c'est la connaissance de l'homme en général. De là, lorsqu'il a observé un fait en lui-même, le soin qu'il met à s'enquérir s'il lui est particulier; de là, le relief que prennent à ses yeux,

(57) Cf. l'Obs. XLIV, qui retrace les « grandes frayeurs » où il fut un soir, au moment de perdre conscience : « J'avais peur de devenir fou, n'étant pas maître de moi » (*Ib.*, 42)

(58) Cf. *supra* 12, *et Fragm. Int. et Rom.*, 168.

dans un livre, les détails conformes à sa propre expérience ou à celle d'interlocuteurs dignes de foi. Or, que constate-t-il ainsi ? Que l' « unité de plan » a un règne plus vaste qu'on ne le pense. Les âmes peuvent s'ignorer, ensevelissant chacune dans son silence ce qu'elle croit être son secret. Mais, à certains aveux, elles se reconnaissent pareilles. Voici Liart qui bientôt va faire à son ami la peinture de ses sentiments : Renan y retrouvera, lui semble-t-il, « la description [de ceux] qui se sont succédés dans [son] âme » (59). Et si cette ressemblance paraît peu frappante entre deux destinées très parentes, n'est-il pas significatif que notre Trégorois ait eu, dans telle circonstance, la même idée que... C. Emmerich? Qu'est-ce à dire, sinon que « l'induction psychologique de soi aux autres est légitime, même dans de très petits détails » ?

Ainsi, le type classique de l'homme est assez compréhensif. Et ces analogies générales se doublent encore, à l'intérieur d'une même catégorie, de traits spéciaux à ses membres. Le social se surajoute au psychologique.

Par exemple, Renan se souvient d'avoir été grondé par un matelot, parce qu'il lançait une pierre contre un navire. De même, un voiturier aime mieux qu'on le maltraite que son cheval. Cet attachement à l'instrument de la profession n'est personnel ni à l'un ni à l'autre, il est commun aux gens de métier. Divisez maintenant la société selon le degré d'éducation : en bas vous avez le « commun », dans lequel le séminariste range sa visiteuse bretonne. L'instruction départage aussi les individus. Renan considère ceux qui n'en ont pas avec une curiosité sympathique : c'est sa façon à lui de s'intéresser à ce peuple qui, à cette date, prend possession du roman réaliste. Pas plus qu'il ne s'attache au physique de l'individu, il ne s'occupe des mœurs mêmes qu'il a eues sous les yeux en Bretagne. Il n'est pas amateur de pittoresque : ici encore, il ne se laisse pas détourner de son enquête sur l'*esprit* humain. Ce qui l'attire, ce sont certaines conceptions du peuple; c'est de voir, notamment, ce que produit chez ce dernier le besoin inné de connaître les causes.

Il en est d'autant plus dominé qu'aucune réflexion ne l'avertit des lenteurs inéluctables de la recherche. Il n'a pas la « tournure d'esprit expérimentale »; l'idée de loi lui échappe. La propre mère de Renan n'a-t-elle pas, aux dernières vacances, fait cette réflexion, le long d'un ruisseau qui avait peu de pente : « On dirait qu'il remonte » ? Dans ces conditions, foin de la méthode scientifique ! « S'arrêter au fait », « attendre », c'est à quoi le peuple ne se résoudra jamais. Il lui faut tout de suite « le pourquoi », l'efficience cachée. Il va donc imaginer des causes hypothétiques : ce seront des « actions libres menant tout ». Il affirmera, par exemple, qu' « il y a un ange pour les petits enfants ». Et s'il fait, en un pareil cas, intervenir le « merveilleux », à plus forte raison y aura-t-il recours, en présence de « quelque chose de grand et de frappant ».

C'est là un des premiers indices de l'attention que Renan ne cessera guère de prêter à la mentalité populaire. Deux caractères en ressortent.

(59) L. du 29 mars 1844 (*Ib.*, 250-251).

D'une part — avant même d'avoir traduit les anciens dictons de la *Genèse* — il sent le prix de cette « psychologie pétrifiée », selon le mot de Ribot, que constituent les proverbes. D'autre part, les conceptions qui le retiennent ont trait au gouvernement du monde. Elles touchent à la métaphysique, ou si l'on veut à la religion.

Or, elles sont ce qu'on doit attendre du peuple, qui s'y révèle comme cette humanité « spontanée » dont on connaît les créations. En possession de cette idée, Renan en fait une application précise dans un domaine où Cousin ne tenait pas à s'aventurer. Sa théorie des croyances populaires éclaire à ses yeux l'état d'esprit des Juifs que les Evangélistes ont mis en scène. Elle autorise l'opinion qu'il s'est formée touchant les prétendus exorcismes de Jésus. Des Bretons aux origines chrétiennes, la pensée de Renan suit déjà la voie qui lui deviendra familière. Il s'entraîne à des rapprochements si féconds, qu'il aura le droit de rapporter une part de son intelligence historique au privilège d'avoir connu les simples de son pays.

Au séminaire, il y trouve encore un autre avantage : celui de n'être pas trop dépaysé parmi ces peuplades sauvages qui, de Montaigne à Durkheim (pour ne citer que ces noms), ont suscité tant d'écrits. De cette longue chaîne, quel anneau l'obscur élève de Saint-Sulpice tient-il en 1843-1844 ?

Il est loin de parquer à part cette humanité inférieure. Par certains traits qu'ils ont en commun avec les Bretons, ils rentrent dans la catégorie des simples (60); d'autres les feraient prendre pour des enfants. Chose plus curieuse : ils savent induire, au moins d'une façon rudimentaire. Mais alors, quel problème ! Comment expliquer leur imperfectibilité, que le jeune lecteur de J. de Maistre ne met point en doute ? Il n'en demande pas le secret à la malédiction divine, se contentant de supposer qu'il leur manque quelque faculté. Aussi bien jette-t-il cette idée sans l'approfondir, car elle ne se fût pas conciliée du premier coup avec un autre passage, où il nie l'existence d'un principe (plutôt, il est vrai, moral que psychologique), parce que les sauvages ne l'ont pas.

C'est qu'ils représentent, comme eût dit M. Icard, le règne du « droit naturel ». Au-dessous d'eux, on sort de l'humanité : il n'y a plus, pour s'offrir au psychologue, que la conscience animale. Or, la question de l' « âme des bêtes » était de celles que l'ancien élève d'Issy se souvenait d'avoir étudiées scolastiquement : il y touche maintenant à sa manière. Il n'isole pas ces humbles êtres, à présent que les sauvages lui paraissent former l'intermédiaire entre eux et les hommes civilisés. En effet, du bas au haut de l'échelle, l'instinct s'appauvrit, si l'intelligence grandit. Il y a une loi, que Bonald eût avouée, et qui reviendra, en 1845, sous le crayon de Renan (61) : une loi qui régit, non seulement l'ensemble des êtres animés, mais les races humaines et les classes animales : « l'instinct [y] est en raison inverse de l'intelligence ». De là tant de différences entre

(60) Remarquer surtout leur impassibilité cornélienne (Ne dirait-on pas, en effet, le vieil Horace, *Trav. de Jeun.*, 79 ? et *ib.*, la glorification de la vengeance ne fait-elle pas songer à Emilie ?)

(61) Cf. une de ses Notes en marge de Bossuet, *La connaissance de Dieu, etc.*, p. 256.

les animaux et nous : l'infini n'entre point dans leurs facultés, et comme ils n'ont qu'une nature, ils lui obéissent sans vergogne, ils ignorent la pudeur.

On le voit, Renan ne s'intéresse pas aux formes plus ou moins élémentaires de l'esprit sans en réfléchir quelque lumière sur la conscience normale de l'adulte civilisé. Aussi bien est-ce là l'objet principal auquel correspond sa philosophie (62).

V

Philosophie assez complète, avec une prédominance accusée de ce qui concerne la psychologie.

Celle-ci ne peut se définir, si l'on n'examine ces rapports de l'âme et du corps, que Jouffroy, peu d'années avant l'entrée de Renan à Saint-Sulpice, avait étudiés dans un Mémoire célèbre (63). Le séminariste aperçoit les conditions sensibles des phénomènes intérieurs : un rêve où intervient une cloche entendue donne lieu, dit-il, à un fait « psycho-physiologique ». L'influence semble bien s'y exercer du dehors sur l'âme, et c'est ce qu'on voit encore mieux dans un autre songe provoqué, celui-là, par un arrangement des couvertures. Mais, en état de veille, le sens de la relation n'est pas toujours aussi facile à déterminer que Renan le croit. Constate-t-il une correspondance entre un mouvement du nez ou des lèvres, et l'humeur ou l'embarras, il ne doute pas que cette « étonnante influence » ne soit celle « de l'état psychologique sur le corps ». Il étendrait même l'action de l'âme jusqu'à soumettre à l'influx volontaire un phénomène comme la circulation du sang, qui en est, il ne l'ignore pas, tenu pour indépendant, mais il se ravise. Quant à en appeler à l'effet inverse, celui « des corps sur les âmes », pour expliquer une partie des maux actuels, on ne sait ce qu'il a pensé de cette théorie de M. Icard (64).

Sa personnalité paraît mieux, ainsi que son genre de vie, dans la nature des observations qu'il consigne sur la vie psychique ; elles ont trait beaucoup moins à l'activité ou à la sensibilité qu'à l'intelligence.

Dans la première catégorie, à part une réflexion touchant l'action de la volonté pendant le sommeil, ses Notes ne portent guère que sur l'habitude, qui régnait souverainement à Saint-Sulpice. Il sait gré à Bossuet d'avoir exprimé, par une comparaison heureuse, la force des liens où elle nous enveloppe. Le « principe » que le disciple des Ecossais a découvert n'a-t-il pas aussi du rapport avec elle ? Certaines occupations souriraient-elles, sans « la place qu'elles [tiennent] dans le cadre qu'on s'est tracé » ? Et Renan de déceler le rôle de l'habitude, non pas seulement en lui (elle rend machinal un mouvement

(62) Cf. *Trav. de Jeun.*, 52, 55, 66-68, 78-79, 71, 11, 56, 73, 37, 57, 62, 47, 34, 49, 55-56, 42, 28-29, 52, 27-28, 61-63, 78-80, 45, 44 ; *Fr. Int.*, 276, 273, 271 *sq.*

(63) Cf. *supra* 156 n. 84.

(64) Cours sur le Péché Originel : « Le germe des habitudes vicieuses » se serait « attaché en quelque sorte au sang et transmis avec lui ». Cf. *Trav. de Jeun.*, 34, 53, 56.

comme la mastication), mais chez autrui: elle développe l'amour maternel, favorise la tendance des gens de métier à personnifier leurs instruments. Enfin elle est à considérer dans certains actes, si l'on veut en apprécier la valeur morale. Bref, ses interventions ne sont pas limitées à telle ou telle fonction, et plusieurs phénomènes affectifs, en particulier, s'expliqueraient mal sans elle.

Ce n'est pas que Renan s'intéresse beaucoup à cette nouvelle partie de la vie psychique. Il connaît, pourtant, toutes les délicatesses de l'amour filial. Les jouissances de l'amitié, où l'on peut parler « de l'intime de [son] intime », ne lui sont pas non plus étrangères. Mais là, il le remarque, ne s'arrêtent pas les dispositions bienveillantes de l'individu. Il est encore trop chrétien pour admettre la philanthropie, dont les partisans de la charité attaquaient alors le principe et les effets. Il y substitue non précisément la charité, mais une sorte de sentiment familial ou corporatif, dont l'objet s'élargit sans cesse, des sauvages aux anciens et des anciens à nous : chez les modernes, il tend à dépasser les bornes, non seulement de la tribu, mais de la patrie. Il correspond à une extension très curieuse du moi, qui explique aussi le sentiment de la propriété : n'est-ce pas en effet par là que nous penchons à considérer nos biens comme un prolongement de nous-mêmes ? (65)

Cette sorte de rapports avec le non-moi n'est pas la seule que Renan ait eu l'occasion d'examiner. L'homme est aussi possédé du désir de dominer, ce qui n'est pas juste, s'il veut le satisfaire sur ses semblables, mais ce qui rend raison d'anomalies apparentes. On comprend ainsi, en effet, que nous préférions à notre bienfaiteur notre obligé : la reconnaissance nous le soumet. Voie dangereuse, en tout cas, que celle-là, puisque l'ambition, Abbadie l'a bien vu, a son désespoir.

En somme, le peu que Renan décrit de nos tendances sociales serait plutôt d'un moraliste à l'ancienne mode. Il trouve encore moyen de confirmer une idée pascalienne en analysant la douleur. Si nous pouvons l'arrêter ou si nous la savons momentanée, nous n'en souffrons pas. Ainsi c'est l'avenir que nous craignons surtout (66).

Cette représentation appartient à la vie intellectuelle, qui fournit à Renan la matière d'observations très détaillées, notamment sur les « facultés » les plus hautes : ce sont, dirait-on, celles dont le mécanisme ou la portée l'intéressent particulièrement.

Non qu'il en néglige de plus humbles, l'attention par exemple : il en montre le rôle dans certaines « sensations ». C'est par elle qu'on sent un battement à l'endroit de son corps où on veut le sentir. Elle explique aussi que le « grattement » efface la démangeaison : la sen-

---

(65) Ainsi Renan s'intéresse dès lors à la question de la propriété ; sous un autre angle, il est vrai, qu'il ne le fera en 1848, dans une de ses Dissertations d'agrégation (*Nouv. L. Int.*, 234).

(66) Cf. *Trav. de Jeun.*, 33, 44-45, 69, 49, 28, 56, 32, 37, 57-58, 49 ; *Fr. Int. et Rom.*, 287.

sation la plus forte fait oublier la plus faible, comme un grand bruit en étouffe un petit. La même fonction est encore provoquée, à défaut de l'intensité, par le caractère familier d'un objet : une mère, au milieu de « mille choses à remarquer », ne voit que les petits enfants, etc...

L'objet est-il absent, la mémoire et l'imagination le restituent chacune à sa façon. De la première, si développée chez le sauvage et l'enfant, Renan parle peu : nous ne retenons pas, il est vrai, tout ce que nous apprenons, mais « la marche que l'esprit a faite par [les choses apprises] reste ». La seconde demeure vigilante dans le sommeil. Rien de plus curieux à retracer que cette vaine activité de l'esprit, surtout à l'heure où le « signal », cloche ou visite, doit y mettre un terme. Alors a lieu le fait classique du réveil produit non par la sonnerie, mais par son arrêt. Alors se multiplient les fausses interprétations, à la suite d'une impression confuse, mais juste, ou d'un rêve tantôt illusoire, tantôt véridique et d'une « inconcevable réalité ».

Dans cet état évanescent, la pensée renaît, encore soumise à une logique captieuse. Renan est plus discret sur ses songes proprement dits : le temps n'est pas encore venu où il les analysera complaisamment, si longs et si équivoques soient-ils. Ils lui eussent pourtant montré en jeu l'association des idées. Mais il préfère étudier cette fonction dans l'espèce plutôt que dans l'individu, et telle que ses résultats se sont imposés au « langage commun ». L'ancien lecteur de l'abbé Girard se demande donc d'où viennent certaines couples de mots : « ardeur-amour », « lumière-raison », etc..., et il croit pouvoir en expliquer beaucoup par « l'état du corps quand il éprouve ces sentiments ». La psychologie donnerait le secret de ces « métaphores, tropes », que la rhétorique se contente de reconnaître et de classer. Elle éclairerait aussi certaines formations que Renan définit en termes de logique. Il recherche, en effet, comment « les contradictoires de certains mots » ont été composés, tant en latin qu'en français, soit qu'on ait ou non confondu le contradictoire et le contraire.

Ainsi, il n'est pas sans s'intéresser à ce problème des signes de la pensée, qui prendra, dès l'année suivante, tant d'importance à ses yeux. Toutefois les phénomènes dont il cherche l'origine appartiennent à des langues évoluées, où il a bien l'air de ne voir en œuvre que « l'esprit humain ». Il ne remonte pas à l'apparition du langage, peut-être pour n'avoir pas à discuter la thèse orthodoxe. Cavour a beau soutenir que les mots ont été donnés à l'homme par une intelligence supérieure, l'élève de M. Le Hir ne paraît pas avoir sacrifié au traditionalisme. Là même où il se rencontre avec Bonald, il en reste indépendant. Certes, il ne sous-estime pas le rôle des mots. Ne suppléent-ils pas aux images chez un poète aveugle qui décrit la nature ? Ne font-ils pas « tout l'office dans la plupart des cas, [où] nous n'imaginons pas l'objet de notre pensée » ? Ces observations s'imposent à Renan, mais elles procèdent de Burke, et non pas du philosophe cévenol.

Une autre influence s'est exercée sur lui dans l'examen d'une question connexe aux précédentes, celle de l'origine des idées. La dif-

ficulté ne lui en a pas échappé. C'est là, il le remarquera plus tard, qu'ont échoué les anciens systèmes. Aussi se met-il en devoir d'y réfléchir et d'y pénétrer plus avant. Il connaît dès longtemps le procédé « ordinaire » par lequel s'obtiennent les idées générales : la comparaison isole le caractère commun de plusieurs individus, d'où résulte la vérité dite « d'abstraction généralisée, d'induction ».

Cette opération est à peu près celle que l'auteur des *Fragments* pratique sur des idées comparées, et qui le conduit à une certaine sorte de « verbe intellectuel », la seconde. La première est plus délicate à concevoir. Ce que Cavour entend par là, c'est l'action de l'âme qui rapporte à son idée de l'Etre les sensations dont un objet l'affecte, c'est-à-dire qui produit une « idée universelle » de cet objet. Pour que l'esprit l'appréhende, il doit oublier les circonstances qui l'ont suscitée ; l'abstraction est ici le fruit d'une ingratitude. Mais grâce à elle, chaque chose a son idée, ou son type, comme Rosmini l'écrit d'après Platon. Si l'homme était créateur, en concevant l'idée universelle d'une chose, il peuplerait l'espace d'exemplaires identiques de cette chose en nombre indéfini : telles sont les tasses fabriquées en série. Mais il ne l'est pas, et cette idée n'exprime qu' « une possibilité illimitée d'objets semblables ». En d'autres termes, deux cas sont à distinguer : ou bien, de plusieurs idées d'oranges, on passe à l'idée d'orange ; ou bien d'une orange vue on passe à l'idée de cette orange. Le langage ne serait nécessaire que pour la première.

Renan entre, mais non du premier coup, dans ces vues « ingénieuses ». Il se plaît à décrire l'universalisation sous cette forme expressive et concise : « La sensation entre et sort, entre pour féconder l'idée de l'être, puis sort, et le résultat de cette fécondation, c'est l'idée universelle ». Elle l'intéresse d'autant plus qu'il vient justement de s'initier à un genre d'abstraction tout semblable. Il y a des idées, en effet, qui ne peuvent résulter d'une comparaison. Ainsi celle du nombre. Supposons cinq individus aussi différents que possible l'un de l'autre : ils ne sauraient avoir d'autre élément commun que l'être. Le recours s'impose donc à une abstraction dite « non généralisée » ou, comme l'appelle Cousin, « immédiate » (67).

Or, cette idée a un caractère particulier. Elle est une « forme de l'entendement », dont l'ancien élève d'Issy comprend « pour la première fois » l'usage et la nécessité. Et elle n'est pas la seule. Premiers principes, de cause, de substance, etc... ; « vérités de raison... » ; « axiomes métaphysiques », tous revêtent à l'envi la même nature, tous sont des « idées pures », des « principes subjectifs de raison pure ». Locutions kantiennes, que le lecteur de Stewart met sans trop y regarder au service de sa découverte. L'essentiel est de bien distinguer ces formes, tant des « vérités dont l'esprit est en possession », que des « prémisses » dont il est parti « pour les trouver ».

---

(67) Cf. *supra* 171-172.

Ainsi se dessine une théorie de la connaissance: le « subjectif » s'y « marie » avec l'« objectif » ou fait, sans que l'un puisse se passer de l'autre. Supprimez celui-là, et les vérités qui ne sont pas d'observation vous échappent, tels les lois ou faits généralisés ; la perception elle-même n'aurait pas lieu, puisqu'elle est « coulée », comme dans un « moule », au principe de substance. Supprimez le second, et le premier perdrait toute valeur. On le voit à la stérilité de certains axiomes ou syllogismes : ceux-ci ne mènent à rien, lorsqu'ils ne contiennent pas un fait ou une définition de mot dans l'une au moins de leurs propositions. Supprimez enfin les deux éléments : il ne saurait plus y avoir, hors de nos principes et de nos connaissances, que des généralités dénuées de sens pour nous.

Ces considérations ne sont pas sans portée. Elles aident à comprendre comment l'on ne connaît pas toujours le principe qu'on emploie : c'est l'œil qui ne se voit pas lui-même. Renan les fait encore servir à caractériser le *Cogito ergo sum*. Surtout, il pense bien légitimer, grâce à elles, son aversion décidée pour la « théologo-métaphysique ».

Non qu'il nie l'existence des vérités métaphysiques. Mais ce qu'il ne veut pas, c'est qu'on prétende les emporter à la pointe d'un raisonnement. Il y a plus. Comme on lui a répété que les mystères sont incompréhensibles, il ne fait pas difficulté d'y assimiler ces vérités. Pour un peu, il les réduirait, elles aussi, à la matière d'un catéchisme. C'est que nos facultés, à son avis, n'ont qu'une capacité spéciale. Il les compare à des boîtes carrées; on peut bien y introduire des objets conformes (les faits), mais non des objets ronds. Théorie toute positiviste, et que Renan n'a pas songé à modifier, après même qu'il eut constaté une « chose bien remarquable », c'est qu'il « entre [de] l'infini dans toutes nos facultés ». Peut-être, s'il avait « analysé rigoureusement » cette donnée, comme elle lui paraissait en valoir la peine, eût-il été conduit à ne pas nous dépouiller aussi absolument de toute compétence métaphysique. Mais rien n'atténue ses déclarations sur la relativité de l'esprit humain : c'est au contraire, à ses yeux, le fait « le plus important de toute la psychologie ». Et cette opinion est si ancrée en lui, qu'il en tiendra compte encore dans ses *Principes de conduite* (68), et qu'il limitera la portée non seulement de notre intelligence, mais d'autres puissances de notre âme. Ainsi ne veut-il pas qu'un « principe » moral, comme le devoir d'aimer un bienfaiteur, s'applique « au-delà » de nos semblables.

Borné quant à l'objectif de la connaissance, notre esprit l'est encore par sa propre subjectivité. Lorsque nous donnons à l'évidence aperçue un « assentiment complet », Renan admet avec Kant que cette « nécessité résulte » de notre constitution. Une intelligence différente pourrait donc trouver faux ce qui nous paraît vrai ? Sans doute, mais il n'y a pas lieu de s'arrêter à cette hypothèse. Il suffit d'avoir vu que l'homme est captif de son organisation. Nous comprenons dès lors l'impossibilité où nous sommes et où serait toute intelligence analogue à la nôtre, de démontrer

(68) Cf. *Fr. Int.*, 281.

la valeur objective de la raison. Si c'est là ce que Jouffroy appelait le « scepticisme transcendantal », le jeune lecteur des *Fragments* y retrouve sa propre opinion : aussi y adhère-t-il avec tant de conviction qu'il jette un regard sarcastique sur quiconque s'évertuerait à le réfuter. En quoi il ne croit pas être téméraire, car il n'en résulte aucun « inconvénient *pratique* ». Il n'en parlera pas moins, à l'occasion, de cette certitude transcendantale ou d'« objets en soi ». Nos facultés, semble dire Cavour, sont des organes qui ont sûrement une fonction. Entendons ce langage, et vivons et pensons comme si elles n'étaient point trompeuses.

Renan tranche de cette façon le problème de la liberté : l'homme est libre, puisqu'il a conscience de l'être. L'exercice de cette « faculté » est une « cause efficiente » en œuvre « dans les faits ». Mais, dira-t-on, comment la concilier avec la nécessité du progrès ? L'objection embarrassa un instant le séminariste, sans lui faire lâcher l'autre bout de la chaîne. Puis il s'avisa que le moteur de l'humanité est en elle, et non hors d'elle : or, « être traîné par soi, c'est être libre ».

Cette définition, toutefois, est un peu simpliste. L'élève de M. Gottofrey et de M. Icard (69) en chercha d'autres. Derechef, il éprouva l'obscurité de la question, même isolée des complications de Cavour. Dira-t-il qu'on est libre en ce qu'on peut « résister au motif, suivre le moins utile » ? Ces formules scolastiques ne le satisfont point. Il serait assez porté à croire, avec le chevalier des Grieux, sinon pour la même raison, que « tout ce qu'on dit de la liberté à Saint-Sulpice est une chimère » (70). Il tourne et retourne sa définition, revient à se demander s'il ne s'agit pas du « pouvoir d'agir sans motif », voit bien que non, envisage celui de « s'arrêter à l'un ou à l'autre », renonce à cette nouvelle équivalence, et conclut : « Ma foi ! je n'en sais rien ». Cette sincérité n'est pas moins louable que l'obstination de sa recherche. Il s'accroche à l'expression : « Choisissez, vous êtes libre », pour en trouver au moins le sens courant. Des deux idées qu'il en dégage finalement, si la première a trait à ce que les théologiens appelaient l'absence de « coaction », la seconde se réfère à la valeur « objective » de l'acte choisi (71). On n'est pas libre de s'arrêter au plus mauvais choix, et (remarque profonde) on n'a pas besoin d'être libre pour s'arrêter au meilleur; en d'autres termes, il est avéré qu' « on n'agit que par motifs », comme le prouve la possibilité d' « appliquer le calcul des probabilités à la détermination humaine ».

Que cet examen n'ait pas été dirigé en vue d'expliquer la production du péché, le séminariste paraît s'en être peu soucié. Mais les difficultés qu'il y rencontra durent l'avertir qu'il n'était plus en Psychologie. Allait-il donc cultiver la Métaphysique ? Sa théorie de la connaissance ne le lui interdisait pas, pourvu qu'il évitât les défauts de la « vieille métaphysique », des « métaphysiciens scolastiques ». Qu'il était capable de les apercevoir, sa critique de l'idée de liberté en donne la preuve : il a bien senti que les Scolastiques posaient la question « de travers », et

(69) Cf. *supra* 40.

(70) Cf. abbé Prévost, *Manon Lescaut*, 58.

(71) Voir, pour éclairer ce point, *Trav. de Jeun.*, 50.

que leur définition était sans rapport avec les faits. Il n'était pas disposé non plus à employer des principes qui n'ont aucun sens pour nous; à soutenir, par exemple, que « modus essendi sequitur esse » (72). Enfin il savait se mettre, au besoin, sous une autre autorité que la raison. A cette condition, il pouvait disserter sur le mal, sur l'âme ou sur Dieu. Le fit-il?

VI

Il n'a pour ainsi dire pas touché au premier point. Comment doser exactement l'action de Dieu? Le plus prudent est d'éviter toute expression susceptible de lui imputer une responsabilité fâcheuse; il n'est sûrement pas la cause efficiente de telle infirmité, etc... Quant à l'âme, à peine si Renan y réfléchit davantage. Pourtant il put apprendre de Cavour que l'ancienne philosophie tenait la forme pour un principe actif : l'âme, pensait-elle, est la forme du corps (73). Si l'esprit du jeune homme eût été à point, ce passage était bien propre à y produire l'étincelle, plus d'un an avant le contact de Bautain; mais rien alors ne s'enflamma. L'avenir de l'âme ne l'occupait guère plus que sa nature, malgré la Théologie, Abbadie et Bossuet (74).

Il considère plus sérieusement l'essence et les attributs divins. Il paraît avoir, probablement dès son séjour à Issy, connu « les spéculations des métaphysiciens sur l'absence de forme et de modes en Dieu ». Maintenant, il inclinerait à ne pas leur refuser tout crédit. Si, en effet, notre intelligence est incompétente à beaucoup d'égards, c'est en raison de sa forme déterminée ; celle de Dieu doit donc n'en pas avoir, puisqu'elle est « capable à la fois de toutes sortes de vérités ». Poursuivant son idée, Renan agrandit l'abîme qui nous sépare de l'Etre absolu : nos principes ne s'appliquent point à lui, et les siens (si l'on se permet cette expression très inexacte) sont peut-être tout différents des nôtres. Même on peut être sûr qu'il ne procède pas par déduction. Bref, cette règle de méthode s'impose : il ne faut jamais induire en rien de nous à Dieu. Elle vaudra encore, en 1845, pour l'admirateur du *Traité de la Connaissance de Dieu* (75).

Or c'était là, non seulement oublier que l'homme, selon la *Genèse*, est « l'image » de Dieu, mais dessécher à leur source bien des émotions religieuses. Logiquement, cette ignorance raisonnée de la nature divine n'aurait pas dû coexister chez Renan avec un certain genre de piété. Mais il ne s'est pas formulé cette inconséquence, non plus qu'il n'a parfaitement harmonisé la nuance de ses idées sur Dieu Créateur et Providence.

Dieu est l'auteur du monde. N'étaient les suites du péché (76), l'on pourrait dire que tout dérive de cette « institution ». Elle fut libre :

---

(72) Cf. *Trav. de Jeun.*, 55-56, 28, 29, 33-34, 46, 55, 42, 41, 50, 44, 48, 42-43, 49, 47, 51, 39, 37, 91, 90, 36, 50, 61. — G. de Cavour, *Fragm. phil.*, 172, 154.

(73) Cf. *ib.*, 163-164.

(74) Cf. cependant *infra* 214-215.

(75) Voir la note marginale de Renan à son exemplaire de cet ouvrage, p. 209 ; et *infra* 345.

(76) C'est, semble-t-il, la réserve que Renan a marquée par le « ou autrement » de l'Observation XLVII.

liberté de la création et personnalité du créateur sont corrélatives aux yeux du séminariste, que le panthéisme cousinien n'a pas contaminé. Dieu soutient son œuvre. Sous les lois dont le règne est visible, mais qui « expriment seulement des manières dont les choses vont », il subsiste comme cause efficiente. Dieu cause des lois, l'homme cause des faits, on se demande si Renan n'a pas eu cette conception, un jour qu'il pensait vite. En tout cas, jusqu'à présent, il n'écarte Dieu ni ne le diminue. Il ne va nullement à l'encontre des louanges que Cavour prodigue à « l'admirable sagesse » de la conduite divine. Et quand cet auteur rappelle l'existence d'un « appréciateur suprême des moindres actions et des plus secrètes pensées » (77), comment Renan ne serait-il pas entré dans cette vue, lui qui, toute sa vie, s'est senti sous le regard du « grand œil ouvert » ?

On doit pourtant l'avouer, certains textes ne consonent qu'imparfaitement avec ceux-là. Entre les explications qui remontent jusqu'à Dieu, et celles qui s'en dispensent, Renan ne met qu'une différence « ténue » ; la nature humaine lui paraît ordinairement une base suffisante, etc... Il ne s'interdit pas, sans doute, le recours à l'empyrée ; mais c'est là seulement un « second point de vue » : « la raison venant postérieurement pourra [l']indiquer »..., à moins qu'elle ne l'oublie ; car il n'est rien moins que nécessaire.. Bref, on dirait, à certains moments, que l'homme masque Dieu.

En un autre sens, la nature produit le même effet : elle éclipse l'ordonnateur céleste. Qu'y voit-on, en effet, sinon d'injustes partis pris ? Selon Cavour, elle est « prodigue de précautions pour assurer la conservation des espèces », tandis qu'elle « semble partout s'y jouer des individus, et les traiter en marâtre ». Aussi l'auteur des *Fragments* avoue-t-il que la foi seule peut procurer l'assurance d'une Providence particulière. Abstraction faite de cette correction mystique, la conduite que le philosophe italien prête à la nature est bien celle que Renan attribuera au Cosmos (78). On saisit ici l'origine probable d'une de ses principales idées.

Elle n'est pas la seule que l'ancien élève de M. Pinault se forme sur le système du monde. Il y distingue l'ordre matériel et l'ordre moral, mais sans accuser leurs différences irréductibles. Il aurait plutôt tendance à mettre en lumière leurs conformités (79) : ainsi le second manifeste comme le premier l'unité de plan, puisque « tous les hommes sont faits sur le même moule ». Bien plus, Renan plie l'esprit à un déterminisme qu'il a d'abord reconnu dans la nature physique, où tout, « depuis les faits les plus ténus des forces moléculaires jusqu'[à ceux] des cycles astronomiques », obéit à la « grande loi » des oscillations. Le lecteur des *Fragments* ne quitte pas, semble-t-il, cette

(77) Cf. *Fragm. phil.*, 339.

(78) Cf. *Dial. phil.*, 71. Théorie déjà appliquée à l'humanité dans l'*Av. de la Science*, 219.

(79) Il va même jusqu'à chercher dans l'histoire humaine l'équivalent du frottement et des autres causes qui retardent les mouvements en physique.

image, lorsqu'il soumet « la marche de l'univers » au rythme qui, selon Cavour, préside au développement de l'histoire humaine. Par la « loi de réaction », l'extrême y engendre son opposé.

A s'en tenir à ces formules, le jeune homme serait acquis à une conception mécaniste de la nature. Mais ce n'est là qu'une apparence, et l'on pouvait s'en douter: Laplace n'est pas un bon maître de pensée chrétienne.

Or donc, Renan ne croit pas que toute la nature puisse jamais se dévoiler à nous. Quand on a une fois frappé notre esprit d'incompétence, on ne saurait prétendre à cerner très exactement la zone d'ombre. C'est « en tout » que le mystère « doit demeurer pour nous ». Que l'ambition de comprendre s'arrête donc, où qu'elle le trouve, devant l'« inexplicable » (80). En second lieu, qu'elle ne compte pas uniquement, pour rendre raison de ce qui peut être expliqué, sur la connaissance des causes efficientes : celle des causes finales n'y est pas moins nécessaire. Et qu'elle s'attache enfin à une idée moins rigoureuse et plus juste du règne des lois.

Nous touchons ici au point essentiel, à l'une des exigences de l'orthodoxie. Comment concilier ce règne avec la réalité du surnaturel ? Voici le compromis que le séminariste a adopté.

Il conserve sa répugnance à l'endroit des miracles. Dispenser d'y recourir pour prouver le christianisme est sans doute, à ses yeux, le plus grand mérite du « renversement » tenté par Cavour en apologétique (81). Quant à lui, Renan proclame la « fixité des lois de la nature ». Ecrit-il un peu plus loin que « la réflexion... *tend* à [en] faire prévaloir l'inflexibilité », ce n'est pas qu'il trouve cette tendance illégitime. Comment préférer, en effet, à l'astronomie moderne, la « grossière et superficielle » physique des anciens, qui remettaient aux anges la conduite des corps célestes ? Voilà donc une fonction, que la science a retirée à ces intelligences directrices. Doit-on s'arrêter là ? admettre encore, avec le peuple, qu'il y ait, par exemple « un ange pour les petits enfants » ? Quelle réponse Renan serait tenté de faire, on le devine. Mais son orthodoxie le retient encore (il lui concède que cette cause « *peut* être vraie »), et elle remporte une autre victoire plus importante. Sous son influence, notre penseur borne le domaine du déterminisme. Il rompt la sorte de parallélisme qu'il avait établie entre les deux ordres de la nature : le monde moral ne se gouverne pas comme le monde physique. Si ce dernier obéit à la « nécessité » (et encore Renan ne pousse pas cette conception à la rigueur) (82), le

(80) Quelque chose de cette attitude subsistera chez Renan, lors même qu'il aura cessé de croire aux mystères. Cf. *Dial. phil.*, 9, 331-332 : « Il faut comprendre l'inintelligible comme tel », « il faut admettre ce qui est obscur comme obscur ».

(81) Cf. *Trav. de Jeun.*, 97-98.

(82) Il semble, en effet, regarder comme une « contingence » échappant à « l'ordre des choses » le froid qui a détruit « l'armée de Napoléon en Russie ». Si c'est bien là ce que veut dire son Observation LXXI, si le contingent n'est pas pour lui la coïncidence, on opposera les *Travaux de Jeunesse*, p. 51 aux *Dialogues philosophiques*, p. 16.

régime de l'autre est plus souple. Certes, ici même, la « saine méthode » défend de « courir » au surnaturel. Au contraire, avant d'en venir là, il faut avoir essayé toutes les explications possibles : qui sait si une combinaison de lois, trop délicate pour notre sagacité, ne donnerait pas la clef de certaines énigmes ? Mais d'un autre côté, Renan ne veut pas — et il ne voudra jamais — qu'on se croie en droit d'écarter *à priori* le surnaturel par un : « c'est impossible ». Le savant doit se libérer des habitudes d'esprit contractées en physique, pour admettre dans la conscience certaines interventions étrangères à l'ordre phénoménal, ne fût-ce que celles de la grâce.

Ainsi, le séminariste est encore assez orthodoxe, pour n'avoir pas besoin de chercher un autre accommodement avec le déterminisme On le voit, par exemple, repousser au nom de l'expérience l'hypothèse d'un principe naturel ne s'exerçant pas toujours. Et pourtant, cette idée est assez voisine de celle qu'il va mûrir l'année suivante, pour aboutir à cette théorie des lois intermittentes qu'il a exposée dans son *Essai Psychologique* (83).

VII

Renan n'est pas en apparence beaucoup plus avancé dans l'évolution de ses idées morales. Toutefois, la théorie du devoir commandant la conduite de chaque jour, il ne pouvait guère se dérober à l'obligation d'accorder ses dispositions personnelles avec les préceptes de sa religion.

Ce n'est pas qu'il ait dû envisager sous cet angle toutes les questions éthiques. Certaines ne l'ont intéressé que spéculativement. Ainsi celle du mérite et du démérite, qu'il avait eu plus d'une fois déjà l'occasion d'examiner (84). Il la reprend en se proposant deux exemples : celui d'un meurtrier, et celui d'une mère qui se jette à l'eau pour sauver son enfant. Si leur geste, remarque-t-il, est spontané, le démérite de l'un est moindre et le mérite de l'autre plus grand ; ce serait le contraire s'il était délibéré. Pourquoi ? A cause de « l'habitude acquise », qui dans le premier cas n'est pas de tuer, mais de se mettre en colère : ce qui « se pardonne plus facilement ».

Si cette observation est d'une subtilité confinant à l'obscur, on ne saurait qu'admirer, en revanche, les réflexions que Renan consacre à un problème autrement important, celui des sources de la moralité.

Qu'il les cherche, du moins certaines d'entre elles, dans le cœur humain, l'on pouvait s'y attendre. Pour lui, en effet, la frontière est assez imprécise entre la psychologie et la morale. Le mot de « principe » relève de l'une ou de l'autre, selon le sens où on l'entend ; quand il l'emploie en tête d'un opuscule (85), il lui donne une

(83) Cf. *Trav. de Jeun.*, 63, 43, 59, 51, 31-32, 96, 52, 40, 66, 77, 27-28, 19 ; vol 11.479, f° 197.

(84) Cf. *supra* 40 et 160.

(85) Les *Principes de Conduite* (déc. 1843).

valeur normative, bien effacée dans le vocabulaire écossais. En second lieu, il estime qu'on ne saurait se fixer ses devoirs, si l'on n'a pas appris à connaître, non seulement sa nature générale d'homme, mais les particularités de son naturel.

Pour cette seconde tâche, toutefois, il recommande une méthode qui n'est pas celle de la psychologie pure, un procédé qui complète l'analyse, et peut même y suppléer. On se révèle à soi-même la vérité de son type en jugeant que tel acte y convient ou non. On adhère à sa « vraie ligne de conduite », ou l'on se détourne de ce qui ne l'est pas, par une sorte de « sentiment », de « mouvement spontané », d'« instinct ». Si Renan s'est approché parfois de la notion d'intuition, c'est bien ici.

Mais un soin plus grave l'attendait. De quelque façon qu'il ait pris conscience de son « type », allait-il s'y conformer simplement ? N'eût-ce pas été trahir sa religion au profit du captieux adage *Sequere naturam* ? Sans doute ; aussi déclare-t-il que le naturel, comme la nature, n'échappe pas aux conséquences de la chute première. Il a donc besoin, lui aussi, d'être redressé. Renan ne demande pas qu'on accepte tel quel ce faisceau de dispositions bonnes et mauvaises. Les dangers qu'il voudrait éviter, c'est qu'on change, par faiblesse, ses propres penchants pour ceux du voisin, ou que, par austérité, on se croie obligé d'en prendre le contre-pied. Il se persuade, d'après l'exemple de plusieurs saints, qu'on peut rester dans son naturel en faisant abnégation de sa nature.

Car, sur ce dernier point, aucune compromission n'est possible. En morale autant et plus qu'en métaphysique, le christianisme est le maître indispensable de la conscience fidèle. C'est surtout, Renan le relève chez Cavour, sa doctrine du salut, qui est de trempe divine. Il a pour principale mission de guérir les plaies de la volonté ; lui seul se dit capable de mener l'homme à sa fin. Or la voie qu'il trace n'est pas des plus douces, et le séminariste, à qui la sévérité du XVII[e] siècle le rappelle sans cesse, n'a garde de l'oublier. Il n'a pas moins sous les yeux nos faiblesses que notre grandeur ; il sait qu'il faut les vaincre, et que la victoire même est une nouvelle épreuve : le véritable chrétien étant, comme Bossuet a osé le dire, marqué d'« infâmie » aux yeux du monde, et « sa vraie condition parmi les hommes » étant de souffrir persécution.

Voilà le but, qu'il n'est pas permis de perdre de vue. Comment l'atteindre en partant de la psychologie individuelle, c'est ce que Renan ne s'est pas demandé avec assez d'insistance. Quelques écrits dispersés laissent seulement voir qu'ici encore, il a invoqué le secours de la grâce divine. Et certes, cette intervention devait lui sembler indispensable plus qu'à quiconque.

Il la trouvait décrite dans les *Fragments philosophiques*, où Kant encourt le reproche de n'avoir pas distingué, en morale, le spontané du libre. Il a eu le tort de placer la moralité au sein de la liberté ; en

réalité elle lui est antérieure, au moins sous sa forme spontanée, qui existe dès que le principe moral est dans l'âme. Mais elle ne devient qu'ensuite libre et méritoire, quand l'homme a prononcé le jugement pratique sur la valeur morale de l'acte. Or c'est ce qu'il ne peut faire sans la grâce.

Ces abstractions n'étaient pas de nature à saisir leur lecteur fortement ; d'autant moins qu'il demeurait rebelle au système traditionaliste où elles s'encadraient. Cavour, en effet, admettait bien, sous la loi naturelle, l'existence d'un principe de bienveillance. Mais il le vouait à l'avortement, si le sujet n'était mis en rapport avec une personne déjà vertueuse. Pas d'acte moral, sans la *révélation*, par un esprit-guide, de la véritable moralité (86). Renan ne se mettait guère à ce point de vue. Il se passait de son prochain, et s'il avait besoin de Dieu, ce n'était qu'à certains moments.

Tant qu'il ne s'agit pas des vertus chrétiennes, nos principes innés suffisent à nous dicter notre devoir : ils nous ordonnent, par exemple, d'aimer nos parents, nos bienfaiteurs. Mais vont-ils au-delà ? Sont-ils en état de nous dire qu'il faut proportionner notre amour aux qualités de l'objet, qu'il faut aimer Dieu ? A consulter son naturel, si peu mystique, Renan se persuadait que non : notre nature ne connaît pas la charité. Or, ce qui ne correspond pas à un principe inné, n'essayez pas — vos efforts seraient vains — de l'inculquer à force de raisonnement. Attendez-le de la grâce.

Celle-ci remédie donc, en pareil cas, à une lacune qui résulte du péché originel. Mais cette faute a produit d'autres désordres. Nous rougissons de certains actes, qui sont pourtant dans notre nature. Ne pouvoir lui obéir sans honte, cela prouve une altération plus grave que la simple déviation d'une règle : il ne s'agit pas seulement de « redresser ». Ainsi Cavour aurait raison contre Kant et les Ecossais. La nature humaine n'est pas un point d'appui pour un philosophe chrétien.

Ces réflexions, Renan les aurait faites, s'il était allé au bout de sa pensée. Mais il s'arrêta bien avant, lui que les effets de la pudeur étonnaient comme une « anomalie ». Notre nature, il avait trop confiance en elle pour la répudier jamais. A ses yeux, elle n'était pas seulement le « criterium de la vérité », mais notre « règle », notre « loi ». Il a, pour en parler, un accent qui ne trompe pas : que peuvent là-contre les retours de son orthodoxie ? Aussi bien celle-ci est-elle fort discrète. Elle n'intervient guère dans ces premières pages des *Principes de Conduite*, où la « perfection » est définie sans souci de Rodriguez. Pour moyen, la culture du moi, sinon son culte ; pour but, la réalisation d'une forme de vie, belle (87) dans la mesure où elle est vraie et pure, on ne voit pas trop quelle part ce romantisme esthétique réserve à la grâce.

---

(86) Cf. déjà sur cette idée *supra* 151.

(87) Cet adjectif se lit plus d'une fois dans *Fr. Int. et Rom.*, 271-272. — Cf. *Trav. de Jeun.*, 32, 97, 21, 33, 38, 45 ; *Fr. Int. et Rom.*, 271-276. — G. de Cavour, *Fr. phil.*, 198, 247-249, 314.

En définitive celle-ci, loin d'être indispensable à la vie morale, n'y viendrait que pour un couronnement dont le sujet n'éprouve pas l'inquiet besoin. Comme Pélage, Renan n'attend pas de Dieu sa vertu. S'il ne l'aime pas, il aime sa mère. Montaigne, à travers Pascal, n'a pas gagné cela sur lui, qu'il se trouble en lisant les *Annales*, et que les mœurs sauvages lui fassent concevoir la relativité de la morale. Il ne risque pas non plus de trouver sa propre éthique sèche ou rebutante : n'est-elle pas l'œuvre d'une âme bien née, encore améliorée par l'éducation chrétienne ? Elle demeure religieuse même en devenant indépendante. Rien ne lui manquera — ou si peu — lorsque le jeune homme renoncera à un commerce mystique, où il a surtout connu l'échec et l'abandon. Ce divorce, une seule force pouvait l'empêcher : l'adhésion de l'intelligence à la vérité catholique; mais elle-même ne sera pas très durable. Sans anticiper sur le cours de cette évolution, l'on ne doit pas négliger ces premiers symptômes de désaccord entre l'éducation et le naturel. Ils sont si délicats, et combinés avec tant d'autres, qu'ils requièrent un plus long examen.

CHAPITRE VII

RELIGION ET NATUREL

SOMMAIRE

I. La raison et la foi. Si la première conduit à la seconde ; quel complément elle en reçoit. Leur harmonie. Comment réformer la Théologie en conséquence : exprimer en termes nouveaux des pensers anciens. L'apologétique morale de Renan : preuves de l'existence du démon, de l'éternité des peines, du péché originel. La question biblique : l'authenticité du Pentateuque ; les « taches » des Evangiles ne sont qu'apparentes. Valeur de ces considérations. « Endosmose » de la philosophie et de la religion ; nature ou providence ? Les deux espèces de symbolisme ; que l'une est un danger pour la foi. Pp. 206-211.

II. Si Renan a la foi. A la recherche de la vérité nécessaire. Nature de son scepticisme. Croit-il fermement au christianisme ? L'aveu des lettres à Liart. — L'espérance. Pourquoi l'on n'est pas « touché des choses de l'autre vie ». La béatitude ; l'enfer. Le problème du salut. La pensée de la mort. De la valeur et de la conduite de l'existence ; optimisme foncier, contre-courant pessimiste. La charité envers le prochain ; les deux tendances de Renan. Son « égoïsme philosophique ». Ses difficultés à aimer Dieu. La grâce ne le favorise guère. Peut-elle s'obtenir par la prière ? Pp. 212-220.

III. Jésus-Christ, Verbe et « vraie vérité ». Son rôle mystique : l'Intermédiaire, le Sauveur. Sa vie terrestre ; son « cortège naturel », les pauvres ; ses ennemis. Les Juifs et leur fausse conception du Messie. Humilité et douceur de Jésus. La vertu de son exemple. Préparation lointaine de la *Vie de Jésus* ; le Christ et Jean-Baptiste. Culte de Renan pour J.-C. Pp. 220-223.

IV. La piété de Renan. Les exercices en commun ; ses pratiques particulières. Quelle direction a reçue sa vie morale ; ses « examens de conscience » et leur effet. Que ses dispositions sont plus profanes que religieuses ; s'il lutte contre la nature. L'aspiration au bonheur ; en quoi il le fait consister : affections de famille, amitiés, que Dieu se doit de favoriser. L'étude ; ses rapports avec la piété ; ses « vues supérieures » ; ses plaisirs ; le futur homme de lettres se révèle. Pp. 223-227.

V. Principaux traits de caractère. L'orgueil et la vanité ; « intéresser... l'univers à son sort » ; jusqu'où va le « désir d'estime ». Comment Renan « perd son moi » ; son mimétisme. Le souci de l'opinion entraîne le philalèthe à mentir. Exemples de dissimulation, à Saint-Sulpice et en Bretagne ; la politesse. Répugnance à se soumettre ; « possibilité de monter ». Si Renan a connu l'ennui, et l'inquiétude du sexe. Pp. 227-231.

Le lecteur qui nous a suivi jusqu'ici n'a pu manquer de voir que l'esprit de Renan est alors dans une sorte d'équilibre instable. C'est même ce qui fait le caractère distinctif de cette époque, et ce qui la rend assez difficile à décrire fidèlement. Parce qu'on sait quel côté doit l'emporter à la fin, on a tendance à sous-estimer l'autre ; on risque de méconnaître l'intérêt de certaines tentatives, qu'on ne retrouvera plus l'occasion d'étudier, car le séminariste ne les soutiendra pas longtemps. Il cessera bientôt, par exemple, de traiter dans un esprit orthodoxe la vieille question des rapports de la raison et de la foi ; et il abandonnera les essais d'apologétique auxquels il procède avec plus d'ingéniosité peut-être que de conviction.

I

Ce que le séminariste écrit sur le premier sujet paraît assez maigre, si l'on songe aux polémiques où s'affrontaient autour de lui non seulement éclectiques et catholiques, mais, à l'intérieur du catholicisme, les traditionalistes et leurs adversaires. Il ne paraît guère les avoir connues. Ici encore, il se borne à consigner les opinions de Cavour, sinon à partager son espérance de voir la philosophie, qui déjà s'en rapproche, rentrer

au sein du christianisme « dans un avenir peu éloigné ». Il retient cette idée de Kant, que les principaux dogmes chrétiens peuvent se « déduire » « comme des conditions nécessaires d'une vraie moralité ». Cavour aurait-il raison, et la philosophie conduirait-elle à la foi, selon le programme qu'Abbadie lui aussi s'est tracé ?

Il faut s'entendre. Si la raison découvre les dogmes, à quoi bon la révélation ? Renan a vu le danger, et il l'évite, en assignant cette seule tâche à la philosophie, de préparer dans chaque esprit la voie à la foi. C'est sans doute ce qu'il veut dire quand il donne Jean-Baptiste pour patron aux philosophes. Quelque étonnement qu'il en ressente, il admet que l'étoile de la raison s'éteigne avant le terme, et que les Mages allégoriques doivent consulter en la personne des doctes l'autorité positive.

Quels rapports cet enseignement nouveau entretient-il avec nos lumières naturelles ? Il les complète, s'il est vrai que tel « principe, dicté par la saine raison », serait presque faux sans l'explication que la foi fournit. A nous seuls, nous n'eussions eu l'idée ni de la pénitence, ni de la charité. La résurrection du « corps spirituel » nous serait encore cachée, si Saint Paul ne l'avait pas annoncée: c'est là, en effet, une notion à laquelle « l'esprit humain n'eût pu atteindre *à priori* », ou du moins il n'aurait « eu aucun motif de s'y arrêter sans la révélation ».

Ainsi la foi dépasse la raison. Mais ne lui arrive-t-il jamais de la contredire ? On pouvait s'attendre à ce que Renan hésitât sur ce point litigieux, surtout en présence de certains développements pauliniens. Effectivement, on le sent préoccupé d'assurer l'accord entre ces deux puissances. Dans les *Principes de Conduite*, il prend bien soin de les faire marcher de pair, et de n'en appeler que pour une entr'aide aux « moyens de connaître naturels et révélés ». Cette bonne harmonie est parfois menacée : tel dogme est susceptible de provoquer de la résistance. Alors l'élève de M. Mollevault met en valeur un détail de sa formule, se flattant par là de le présenter sans « rien qui [y] choque la raison de l'homme ». Mais la raison rebelle continue-t-elle, en dépit de Saint Paul, à « s'élever fortement là-contre » ? Alors le jeune philosophe se rappelle opportunément sa théorie de la connaissance. « La limitation et partant la relativité » de la raison justifient l'admission des mystères, pourvu toutefois — et Renan ne semble pas douter que cette condition ne soit toujours remplie — que nous en concevions la « possibilité ».

Quant à leur « manière », elle nous échappe; et c'est un secret que le séminariste n'a nulle envie de violer. N'essayons pas « de percer les mystères de la grâce » : c'est un jeu « dangereux ». N'explorons pas ces abîmes, de peur que la tête ne nous tourne : « rien n'est plus profond qu'eux ». Rappelons-nous que les dogmes « sont d'un autre ordre de choses ». Celui-là « fausse son intelligence », qui se livre à des « spéculations creuses », ou à des « systèmes à perte de vue sur des objets où nous ne sommes pas compétents ».

Ces considérations suffisent à tracer à la raison son devoir. Elle ne prétendra ni suppléer la foi ni la contrôler; elle ne s'en désintéressera pas non plus, mais elle se fera son auxiliaire. Voilà l'office qui

incombe à la philosophie de Renan par rapport à l'enseignement divin, tel qu'il émane de la Bible ou que la Théologie l'a codifié.

Comment le séminariste s'en est acquitté, on a déjà eu lieu de l'entrevoir. Loin de se dérober à ce rôle, il en a voulu à ceux qui le tenaient mal. De là ses essais de réforme. Puisque la raison humaine a concouru avec la Révélation pour édifier la Théologie, puisqu'elle en est, d'après les *Prolégomènes*, la « seconde source », il s'est cru le droit de mettre la main à cette science. Malgré ses défauts, elle contient des données précieuses, des « faits bien remarquables », égaux en intérêt à ceux des *Observations*. Veut-on disserter du Scrupule, pourquoi négliger les analyses de Liguori ? — Mais la Théologie a une langue rebutante. — Qui vous empêche de la renouveler ? Sous le dehors le plus suranné, la vérité est toujours vive. Il suffit de la rendre aimable aux yeux modernes.

Voilà ce que Renan a fortement senti. La différence des terminologies ne l'a pas trompé sur l'identité des objets. Les deux derniers chapitres des *Esquisses* de Stewart lui ont représenté le résumé le plus clair de ses Traités *Des Actes humains* et *De la Conscience*. Dès lors, une tâche féconde s'imposait à lui : traiter en philosophe la matière théologique, la revêtir d'une forme écossaise, comme correctif aux lourdeurs de l'abstraction. Sa ferme plume de psychologue et de métaphysicien s'employa donc à donner un air moins scolastique à ses Rédactions (1), tout en évitant, dans ses écrits personnels, le vocabulaire de ses Cahiers de Cours. S'il en garde certains termes, c'est en général qu'ils sont simples et d'une étymologie parlante : encore signale-t-il au lecteur leur origine. Ou bien il les fait précéder de leur équivalent écossais (2). Une jeune lumière pénètre ainsi la « science divine », une phrase des *Esquisses* sert d'introduction aux *Recherches... sur les Scrupules*. L'union est faite entre la Théologie et la philosophie préférée, et Renan n'est pas sans en attendre beaucoup. Dix-huit mois plus tard, il écrit encore, dans le même esprit, une *Psychologie de la Confession*. Mais cet essai, médiocrement goûté par ses maîtres, le décourage enfin d'améliorer malgré eux leur enseignement.

A la fin de 1843, l'espoir qu'il nourrit est, plus précisément, d'en rénover la partie apologétique. Il s'y est déjà employé à Issy, sous l'influence de Pascal, et il continue. Les considérations pragmatiques, si puissantes auprès de certains esprits, ne semblent pas avoir à ses yeux la même valeur. Sans doute il indique à l'occasion le rôle civilisateur du christianisme. Il admire beaucoup sa morale, si supérieure à la sagesse profane, et bien plus encore à la loi naturelle, qui ne connaît pas même l'oubli des injures. Une théorie morale, écrit-il, qui renverserait le christianisme, est sûrement fausse. Néanmoins ce n'est pas tout à fait, on le sent, à cet ordre d'idées qu'il s'attache. Il s'agit

(1) C'est ainsi que sa Dissertation des Péchés offre des tournures de ce genre : « L'expérience psychologique de tous les temps a constaté... » ; « c'est un principe incontestable, et résultant de la notion même des attributs moraux de Dieu... », etc.

(2) Cf. *Trav. de Jeun.*, 65, et 64 : « ...La moralité absolue et la moralité relative, ou, *comme disent les Théologiens*, le péché matériel et le péché formel ». Cf. aussi *supra* 151.

pour lui d'établir moins la bienfaisance ou la sainteté de la religion que sa vérité. C'est à quoi sert l'analyse psychologique, quand elle confirme le christianisme. Car « s'il était faux.., [elle] ne pourrait que le détruire ». En veut-on un nouvel exemple ? A voir ses affections menacées, Renan oppose à son inquiétude la sécurité de l'amour divin, qui donne le bonheur véritable, comme la religion l'assure. « Il y a dans cette théorie une si profonde connaissance du cœur humain, que je crois qu'elle suffirait pour convaincre de sa divinité un homme qui y réfléchirait ».

Peut-on aller plus loin, et vérifier le détail des thèses chrétiennes ? Renan a du moins essayé ses forces sur deux ou trois d'entre elles. L'une surprendrait assez, si l'on n'était au courant de ses écrits : il a prétendu, dans la trame de sa vie spirituelle, découvrir la marque non seulement du doigt de Dieu, mais de la griffe du diable. Quand le théologien nomme ce dernier parmi les « causes externes » d'un phénomène, il y est induit par la foi : elle lui a appris à imputer à l'Ennemi des hommes ce qui nuit à leur salut. Le séminariste procède bien autrement : il ose se réduire à ne pas trouver au phénomène d'autre explication que celle-là. Ce n'est pas la religion qui lui enseigne le rôle du démon ; c'est l'analyse qui, en admettant ce rôle, prouve à ses yeux la religion. Obsession du scrupule, charme des distractions illicites, la donnée psychologique en apparence la plus mesquine recèle « un des arguments les plus forts » dont l'apologiste puisse tirer parti. Le second fait, en particulier, est très révélateur de la « répugnance du diable pour les pratiques du christianisme ».

Une méthode analogue permet à la raison de rendre à la foi d'autres services. Renan opérerait volontiers, dans cette intention, en Théologie morale. Ainsi justifie-t-il l'éternité des peines par « l'élément d'infini » qui « entre dans toutes nos facultés ». Mais le dogme qui a surtout sollicité son souple et pénétrant esprit, c'est celui qui est au centre du système pascalien, à savoir le Péché originel. Il n'a pas trouvé, en sa faveur, moins de quatre preuves. Deux positives, le principe de pudeur et le désir de souveraineté : celui-là suppose que les actions dont nous avons vergogne ne sont pas d'institution première en nous; celui-ci, donné à Adam pour « régner » en général, a dégénéré en soif injuste de dominer sur nos semblables. Deux négatives : « le principe de l'amour divin n'existe pas naturellement en nous », bien que Dieu ait dû l'y mettre, et d'autre part, il est surprenant que nous ayons pour les choses de la vie future une indifférence qui soit « comme nécessaire dans l'état actuel » (3).

Cette « apologie de la religion chrétienne » (il ne s'agit pas proprement du catholicisme) s'est jusqu'à présent bornée à l'étude du cœur humain. Mais la Révélation a certains titres propres, que Pascal tout le premier a soigneusement examinés. Comment Renan n'aurait-il

(3) Cf. pour cette démonstration du Péché originel, *Trav. de Jeun.*, 57-58, 33, 43 ; et déjà *supra* 52 et n. 102, *init.* (sur la pudeur).

pas, lui aussi, médité sur l'Ecriture (4)? Certes, le temps n'est pas encore venu où le problème qu'il traite maintenant en psychologue se posera pour lui sous le point de vue de la critique. Néanmoins, il a son mot à dire, tant à propos de l'Ancien Testament que du Nouveau. Il ne doute pas que la Bible ne soit le plus ancien de tous les livres, et il apporte sa pierre à l'édifice qu'a laborieusement élevé M. Philpin (5). C'est une grande question, lui a-t-on répété, que de prouver l'authenticité du Pentateuque. Il la tient pour certaine par « cette seule considération que, jusqu'à Moïse, [ces livres sont écrits] sous forme d'histoire, et que, depuis Moïse, [ils sont écrits] sous forme de journal ». Et les Evangiles? On ne saurait avoir de doute à leur égard, vu « la couleur du temps d'alors » dont ils sont « teints ».

Il est vrai que cette couleur n'est pas sans choquer parfois, comme des « taches » sur un fond pur. Mais Renan ne serait pas un digne admirateur de Pascal, s'il ne réussissait à faire tourner cette objection au service de sa thèse. Ces taches entraient dans le plan de Dieu : il s'est servi de ce moyen afin de « se cacher aux uns et se découvrir aux autres ». Ainsi, ce qui semblait incompatible avec la divinité de l'Ecriture l'est si peu en effet qu'il établit la nécessité de la grâce. Pour comprendre la parole de Dieu, il faut être soutenu par lui, et qu'il ouvre « l'oreille du cœur ». Faute de ce secours, la couleur locale abuse le « raisonneur », qui apporte à sa lecture un « esprit d'examen ».

A prendre cette théorie à la lettre, l'élève de M. Le Hir jetait un singulier discrédit sur la liberté critique. Mais il n'allait pas commencer par l'Evangile l'étude philologique de la Bible. Et puis, les visées apologétiques ne sont pas de tous les instants ; comme elles n'atteignent pas tous leurs objectifs. Sans nier, en effet, le sérieux ni la sincérité de ces diverses considérations, on doit convenir que leur auteur s'y contente d'assez peu. En ce qui touche, par exemple, aux « preuves internes », on aura peine à croire que tel des phénomènes en question soit, comme il l'a prétendu, « parfaitement inexplicable naturellement ». La pratique de la chaire, non moins que l'envie de trouver vrai le christianisme, contribuaient à exagérer un défaut de méthode, qu'on a constaté dans une autre circonstance (6).

Même ici, pourtant, Renan réussit à se défendre de cette partialité dont son milieu lui donnait trop d'exemples. Il sait résister à son « affection... pour [une] hypothèse » (7). L'outrecuidance des écrivains ecclésiastiques n'est pas non plus son fait. Il n'aime pas affirmer, préférant une tournure comme celle-ci: «On pourrait peut-être induire...». Loin de tenir coûte que coûte sur ses positions, il consentirait sans

(4) Cf. *supra* 138-139.

(5) La place de cette Observation (*Trav. de Jeun.*, 51), très postérieure aux nos XXIV et XLVI, empêche d'affirmer sa relation avec le Cours *De Vera religione*.

(6) Cf. *supra* 186-187.

(7) *Trav. de Jeun.*, 77 ; et cf. *Souv. d'Enf. et de Jeun.*, 261.

difficulté au repli. Il ne se flatte pas d'avoir trouvé la vraie solution; il croit seulement que sa théorie « rend très bien compte de la chose ». Il glisse un « jusqu'ici » qui réserve la continuation de la recherche, et il marque une certaine hésitation à dire d'un fait inexpliqué qu'il est inexplicable. Lorsqu'enfin il en appelle au surnaturel, sa pensée a des repentirs, et son vocabulaire des timidités caractéristiques (8). Est-ce bien là le soldat qu'il faut à la religion ?

On en doute d'autant plus que cette religion même pour laquelle il milite, le séminariste ne s'interdit pas de l'entendre à sa façon. En récompense de son dévouement, dirait-on, il revendique une certaine latitude dans la manœuvre. Or, à force de se rapprocher, Révélation et philosophie se mêlaient l'une avec l'autre. N'est-ce pas Jouffroy qui en a fait la remarque : « Grâce à l'éclectisme, les nouveaux philosophes s'aperçoivent qu'il y a de la philosophie dans le christianisme, et les nouveaux chrétiens conçoivent qu'il y a de la religion dans la philosophie » ? Par lui-même, Renan constatait cette sorte d'endosmose, dont il était difficile que la pureté de sa foi ne souffrît pas.

Elle n'en subissait pas grand dommage, quand il admirait la Bible pour sa manière de traduire notre désir de souveraineté par « le premier mot dit à l'homme » (9). La philosophie de l'histoire qu'il prétendait retrouver dans l'A. T. appelle déjà plus de réserves (10). Sans doute, sa théorie du progrès auquel l'homme collabore même en y résistant, paraît bien, surtout par certains termes (11), s'inspirer des idées théologiques sur la prescience divine. Mais à d'autres parties la Révélation s'adapte plutôt qu'elles ne sont sorties d'elle. De là proviendraient certaines synonymies, comme celle de la Nature et de la Providence, qui se conduisent de même envers l'espèce et les individus. Ici encore, vous avez à choisir entre deux langues qui disent une seule chose. Gardez le mot chrétien, ou parlez d'une « force qui conduit tout à travers tout »; montrez à l'œuvre le « Dieu qui... fait sa volonté par les efforts de ses ennemis », ou « la force qui force pour soi ce qui est contre soi » : vous aurez également raison. Peut-être toutefois l'expression biblique (Renan ne dit pas : théologique), outre sa beauté supérieure, a-t-elle aussi, en définitive, le mérite d'une plus grande exactitude.

A s'en tenir à cette préférence, la méthode interprétative paraît produire des résultats assez bénins. Il n'en reste pas moins que la Révélation, dès lors, demande à être « bien entendue »; et c'est ce que Renan déclare ailleurs, en l'accordant à cette condition avec une autre de ses conceptions personnelles, celle qui a trait aux oscillations et à leur

---

(8) Voir dans *Trav. de Jeun.*, 76, et dans *Fragm. Int.*, 288, comment il évite d'appeler le diable par son nom ; il le désigne ainsi : « agent quelconque », « être mauvais », « le perturbateur ».

(9) *Trav. de Jeun.*, 58 et n. 77.

(10) Cf. *supra* 178.

(11) « Ce que vous pourriez faire est nul, s'il n'est déjà calculé, etc... » (*Trav. de Jeun.*, 60).

terme, le repos. Non moins significatifs sont les passages où il se propose de « prendre l'esprit » des Evangiles, et de « pénétrer l'esprit et le cœur des choses et des mystères chrétiens ».

Comment il y réussit, il ne le précise pas. Mais on sait qu'à ses yeux « l'existence des mystères [symbolise parfaitement] la relativité » de notre intelligence. « L'esprit de la Bible et des prophètes » correspond à la théorie de la Providence, telle qu'on l'a dégagée tout à l'heure. Le Balaam des *Nombres*, que sa chute éclaire, c'est l'humanité, qui s'élève plus haut après être tombée. Du N. T. lui -même, que d'instructions à tirer ! La sévérité de Jean-Baptiste se retrouve en notre âme, quand elle se prépare austèrement aux douceurs de la grâce. La vie errante de J.-C., le voyage des Mages, autant de « belles allégories » : celle-là représente le chrétien sur cette terre où il n'a pas sa demeure, et celle-ci, la « manière d'arriver à la vérité » : l'étoile, c'est la « raison pure », etc....

Tel est le symbolisme moral et intellectuel dans lequel Renan se complaît. Et nous ne nierons pas qu'il ne soit licite en lui-même. L'usage des « figures » appartient à la meilleure tradition chrétienne, et celles-ci sont assez discrètes, si l'on songe à celles que l'auteur des *Elévations*, pour ne nommer que lui, s'est souvent permises. Mais, avec le tour de main vraiment merveilleux qu'il avait acquis à torturer les textes (12), on ne voit pas que Bossuet ait cessé de croire à leur lettre, ni qu'il ait eu un autre but que l'édification des fidèles.

En peut-on dire autant de Renan, lorsqu'on lit, dans cette même Observation sur l'Epiphanie, la conclusion suivante : « Quel admirable mythe, si ce n'était pas un mystère à adorer ! » Certes, la formule est prudente; mais si elle embrasse l'esprit et la lettre, est-ce bien avec une égale conviction? Combien de temps encore l'exclamation spontanée sera-t-elle suivie et comme alourdie par la réflexion orthodoxe ? Passer du mystère au mythe, au « pur symbole », et de l'adoration à l'admiration, n'est-ce pas à un tel mouvement que Cousin avait convié ses initiés ?

L'inquiétude qu'on peut en ressentir pour la foi de Renan n'est pas gratuite. D'autres textes, en effet, corroborent le précédent. Que le lecteur de C. Emmerich ne veuille retenir de ses révélations que des « peintures psychologiques », il en a le droit. Mais voici que la Passion elle-même se laisse « considérer humainement », et qu'à ce titre elle « serait... un trésor de faits psychologiques ». Sans doute, Renan ne se réduit pas à ce point de vue. Ce document est le Verbe de Dieu, on y voit l'agonie du Sauveur... : il ne le nie pas, mais il n'en parle guère. Son opinion sur la Bible, elle est bien rendue par ces mots qui visent, il est vrai, l'A. T. : c'est « le plus singulier, quand on ne dirait pas le plus respectable des livres ». Qui ne sent qu'ici encore, la seconde proposition appartient au passé, si la première annonce l'avenir (13) ?

---

(12) Qu'on lise par exemple la Première Elévation de la XII[e] semaine, sur le dialogue de Gabriel et de Marie. L'« explication française » la plus spécieuse approche à peine de ce commentaire.

(13) Cf. *Trav. de Jeun.*, 97, 45, 18, 9, 22, 68, 75, 64, 89, 78, 35, 44, 40, 8, 58, 61, 41, 37, 59, 9, 39, 38, 67 ; *Fragm. Int.*, 273, 275, 283, 274, 240, 280.

II

En somme, la bonne volonté de Renan ne semble pas avoir obtenu le succès qu'elle s'efforçait de mériter. Cet apologiste n'est pas un Pascal, avide de propager la flamme dont il brûle ; celui-ci travaille pour lui, à entretenir une foi vacillante. Car cette première des vertus théologales dont il va, dans quelques semaines, apprendre la théorie, il ne la connaît plus guère par une expérience intime. On n'a, pour s'en rendre compte, qu'à parcourir ses écrits. Encore ne se fait-on probablement pas ainsi une idée très exacte de la situation. Le séminariste a dû mettre de préférence sur le papier ses réflexions rassurantes; à de certains moments, il aura craint de fortifier les autres en les exprimant. Il s'est trouvé plus d'une fois dans l'état qu'il traduit un jour, après qu'un de ses confrères a blessé sa conviction en un point vital : « Que ne puis-je dire ce que je sens là-dessus ! » L'eau courroucée, en rentrant sous terre, n'y a-t-elle pas condensé son amertume ?

Quoi qu'il en soit, les textes suffisent à nous instruire. Ce qui frappe surtout à leur lecture, c'est l'obstination de Renan à s'occuper de la vérité. Par quoi il n'entend pas l'objet de telle ou telle discipline particulière, un but de recherche important peut-être, mais enfin secondaire. Non : cette vérité qu'il confondra avec Dieu, c'est bien le tout de l'homme; c'est bien la réponse à l'énigme de notre origine et de notre fin, ce problème que le christianisme prétend résoudre. De là le frémissement à peine contenu qu'on sent dans certaines de ses pensées : Pascal n'était pas plus scandalisé par l'indifférence des mortels à l'avenir de leur âme, que Renan n'a dû l'être à la réponse que lui fit Bellanger. Quelle question s'agitait entre les deux jeunes gens, au fond, et sous le vague des mots, sinon celle des titres du catholicisme et de leur vérification ? A qui veut la poser, ceux-là répondent : « Vous me faites rire », qui agissent par imitation, et que l'opinion et la coutume livrent à l'Eglise.

Ainsi cette vérité nécessaire, Renan ne la possède pas. Lorsqu'il parle, d'un accent si personnel, de la soif du vrai qui altère les hommes, il ne donne point l'impression qu'elle soit satisfaite. Pourquoi, d'ailleurs, s'il avait la vérité, se réserver les moyens d'en poursuivre « l'inquisition » ? Pourquoi, dans certains cas, cette nervosité, cette attitude agressive, sinon pour une conquête ? Il ne chercherait pas s'il avait trouvé. La solution, elle est devant lui, comme devant l'humanité; il ne sait à quelle distance, assez loin peut-être, car il faut donner à la vérité le temps de former sa lente « concrétion » (14). Nul n'a jamais été moins disposé que Renan à accepter qu'on la lui mette dans la main toute faite.

Est-il besoin de conclure ? Ce « chercheur à moitié chrétien » que l'on voit en scène dans un projet de Sermon n'est plus un inconnu pour nous. Il n'a même pas envers sa religion cette sorte de « préjugé favorable » qu'un Descartes, par exemple, semble bien avoir gardé

(14) *Souv. d'Enf. et de Jeun.*, 260.

pour diriger son doute méthodique. C'est un chercheur très libre qui écrira à Henriette : « Je n'ai jamais hésité que pour savoir où *était* la vérité ». Qu'au terme de son enquête, elle coïncide avec le christianisme, il n'exclut pas cette éventualité, mais il envisage également, sinon davantage, l'hypothèse contraire. Du moins peut-on interpréter ainsi plusieurs passages, dont l'un même remonte à une vingtaine de mois auparavant. La vérité qu'on rencontrera, disait déjà le séminariste, ne sera point ce qu'on attend (15); maintenant encore il veut qu'on l'embrasse, à la fin du voyage, « quelque part où on la trouve ».

Mais est-on sûr de la trouver quelque part, un jour ? Oui. Renan n'est pas de ceux que le scepticisme pousse dans les bras de la croyance. On pourrait, il est vrai, s'abuser sur ce caractère de son esprit. On le voit, par exemple, noter que Jouffroy s'est demandé s'il y a une « vérité vraie ». Il s'arrête sur un chapitre des *Fragments*, consacré au doute. Il relève une formule de remède pour « ceux qui sont atteints du scepticisme », d'une façon qui engagerait à le compter parmi ces « malades ». Ce sont là des indices qu'on ne songe pas à récuser. La tendance ou, si l'on veut, la tentation qu'ils attestent n'a jamais, en effet, cessé d'exister chez Renan. Mais il s'agit de savoir aux dépens de quel dogmatisme elle s'est exercée à Saint-Sulpice. Tant qu'elle contribuait à limiter l'intelligence humaine, ce relativisme était plutôt profitable à la foi. Mais celle-ci n'était point à l'abri de ses attaques. L'auteur des *Principes* se fait une loi « d'affirmer très sobrement ». Pense-t-on qu'il l'ait appliquée seulement en matière philosophique ?

Il semble bien, au contraire, qu'il ait surtout souffert de la faiblesse de son adhésion au christianisme. Son type n'est pas du tout celui d'un croyant, qu'éblouissent, dans l'intervalle de ses doutes, les rayons de la certitude. « Autrefois », dira-t il à Dieu en 1849. «...je t'entendais répondre à ma voix » (16). Ces colloques, dès le temps du Grand Séminaire, sont devenus bien rares. Au moins leur souvenir demeure, et comme Descartes s'est prouvé Dieu une fois pour toutes, Renan se repose sur ses intuitions antécédentes : « La foi n'est pas de voir toujours, mais d'avoir vu ». La ranimer, il le voudrait ; mais comment ? Où est-il, ce « sentiment réel » qui l'accompagne, et qui ne saurait « se deviner, ni se concevoir *à priori* » ? Sans doute n'est-il pas donné à tous, et Cavour, qui le caractérise si bien, en rappelle avec raison la gratuité : « Cette disposition de l'âme, entièrement distincte de la raison », est départie par la Providence « d'après des lois.. différentes de celles qu'elle suit dans la distribution des facultés purement intellectuelles ». On comprend que Renan ait souligné cet extrait des *Fragments* : il lui expliquait et sa richesse et sa pauvreté.

---

(15) Cf. *Fr. Int.*, 197 (l. du 3 mai 1842).

(16) *Av. de la Sc.*, 492.

Celle-ci se voit à toutes sortes d'indices, et jusque dans les essais apologétiques. Quand leur auteur écrit, par exemple, d'un fait qu'il est « inexplicable sans... la religion chrétienne », pourquoi ajouter : « et *pourtant*, c'est bien sûr » ? N'est-ce pas en songeant à lui-même qu'il oppose au croyant sinon l'incrédule, du moins le doutant (17), et qu'il le montre si réfractaire aux arguments de son interlocuteur ? Mais il est un témoignage bien plus décisif : les lettres qu'il a écrites à Liart en novembre 1843 et en mars 1844. La première n'est pas des plus nettes: Renan peint son état présent, et il a peur de son image. Il y rend grâces à Dieu de ne pas « douter actuellement »; mais le contraire semble impliqué par ce qu'il dit ailleurs : « Plût à Dieu que [je craignisse] uniquement par des vues de foi ! » C'est ici qu'il est sincère, puisque, quatre mois après, il décrit en ces termes, plus librement, ses « peines et inquiétudes » du premier trimestre : « Il est difficile d'[en] éprouver... de [mieux fondées].., puisque, comme je crois te l'avoir laissé entrevoir, c'était par les fondements mêmes, par la foi que j'étais attaqué. Il... s'agissait.., pour moi.., de ces croyances, dont j'étais comme imbu, pénétré dès mon enfance... Voilà ce qu'une force indépendante de moi (18) ébranlait en moi de la manière la plus cruelle ». Sans doute certains croyants ne se font pas faute de « poser » aux yeux d'autrui, en exagérant la crise dont ils sont sortis vainqueurs. Ce n'est pas le cas de Renan : il n'a rien dramatisé. Ce qu'on peut seulement supposer, c'est qu'il s'est interdit le plus possible d'accompagner longtemps les idées qui l'eussent mené trop loin, de peur de tomber dans l'excès qu'a dénoncé Goethe, en abusant de la pensée. Il dépose le plus vite qu'il peut ces « peines d'esprit », qui rendent la pensée à charge. Même quand il formule, ce qui est très rare, une objection sans la réfuter, il s'abstient de tout commentaire. Ainsi ne dit-il pas en quoi « l'histoire de l'Eglise » constitue « la plus forte » difficulté qui soit « contre la religion ». Mais ce silence n'efface pas sa hardiesse (19).

Si cette indépendance d'esprit avait, dans le champ de la foi, de nombreuses occasions de s'affirmer, l'espérance est, de sa nature, moins propre à favoriser l'exercice de la critique. Elle-même, cependant, suppose l'admission de ce que l'Eglise enseigne touchant les choses de l'autre vie. Or, selon Renan, nous n'en sommes pas « touchés »; et pourquoi ? Peut-être « parce qu'on n'y croit pas ». Dira-t-on qu'il échappe à cette règle ? Il semble bien, au contraire, qu'il l'a posée d'après son propre cas. Suivant lui, cette incrédulité peut s'expliquer, et elle n'emporte pas l'inexistence de son objet. Il ne manque pas.

---

(17) Comparez *Trav. de Jeun.*, 97, et *Fr. Int.*, 251.

(18) Sur l'idée que Renan pouvait se faire de la nature de cet agent, voir l'épigraphe du chap. VIII, *infra*, 233.

(19) Il est vrai qu'il a pu céder, pour écrire cette Observation XCVII, à l'entraînement de l'antithèse. Celle-ci lui aura plu, car, quarante ans après, il s'en inspire pour un discours de réception à l'Académie (*Disc. et Conf.*, 80). — Cf. *Trav. de Jeun.*, 37, 16, 18, 19, 90, 98, 89, 38, 55, 59, 91 ; *Fr. Int.*, 280-281 ; 247-248, 251 ; *L. Int.*, 164.

d'ailleurs, de la combattre, jusqu'à trouver dans le terme d'« ici-bas » une confirmation de notre immortalité. Car cette croyance n'est pas de celles dont il ferait bon marché : il souffrirait beaucoup d'en être privé (20).

Que si l'âme survit au corps, que devient-elle ? Elle est, selon le dogme, récompensée ou punie. Cette double perspective a peu d'effet sur Renan. Il note curieusement ce que Saint Augustin et Bossuet rapportent de la « joie du Seigneur » (Saint Matthieu), qui est le bonheur du ciel; mais il n'y ajoute rien de lui-même. Il paraît avoir davantage réfléchi à l'enfer : quelle probabilité y a-t-il à ce qu'on y soit destiné ? et comment se le représenter ?

Sur le second point, on sait déjà que M. Icard ne poussait pas au noir le tableau des épouvantements (21). L'auteur des *Recherches... sur les Scrupules* ne se range certainement point parmi ces « personnes du peuple » que leur imagination excessive tourmente « des pensées de l'enfer, de l'éternité, etc... » : il sait apparemment, lui, « réduire toutes ces conceptions au cadre ordinaire ». Quant à la proportion des réprouvés, il est bien difficile de n'y pas réfléchir quand on est appelé à étudier Saint Paul. La tâche de M. Mollevault n'était pas moins lourde que celle de son confrère, s'il voulait éviter d'inquiéter et de décourager ses auditeurs. Aussi critiquait-il Estius, et plus encore qu'on ne l'a dit, d'avoir, par la faute de ses affinités thomistes, outré « d'une manière extrêmement dure les textes de Saint Paul sur la prédestination et la réprobation ». Au fond Saint-Sulpice s'employait, là encore, à prémunir contre le jansénisme. Le professeur d'Ecriture Sainte prétendait s'autoriser de Saint Paul, pour estimer que le vrai catholique « reconnaît la bonté d'un Dieu qui veut le salut de tous ». Celui de Théologie morale (ou Renan lui-même (22)) ne se met pas moins en peine de rassurer ceux qu'effraierait « la vérité si terrible du petit nombre des élus » : il remarque « qu'on ne fait jamais attention à la circonstance où fut prononcée la terrible parole : « Multi sunt vocati, pauci vero electi ». C'est quand N.-S. vient de représenter le roi mettant *un* convive à la porte » (23). En bonne logique, ce sont donc les réprouvés qui seront « pauci », et même « perpauci ».

Ainsi Renan ne semble pas avoir été obsédé par le soin de son salut. Ce qu'il dit de la mort en est une confirmation. Notre Breton a souvent, croyons-nous, tourné ses regards vers cet instant suprême (24). Il se propose, en décembre 1843, d'y penser encore plus régulièrement, deux fois par jour (25). Mais sur quoi porte sa méditation ? Il se demande s'il serait « content de mourir au moment actuel », pour être non pas exempt de péché mortel, mais en mesure de se rendre ce témoi-

(20) Voir *infra* 241, comment il veut se persuader que Guyomar « vit encore ».

(21) Voir *supra* 48-49.

(22) Il n'y a rien, dans les Notes prises sous la dictée, qui corresponde à ce passage de la Rédaction.

(23) *Matth.*, XXII, 14.

(24) Voir notre *Pensée relig.*, 56.

(25) « Au sortir de l'examen particulier et de la prière du soir » (Cf. *infra*, Appendice A).

gnage, qu'il a « tendu *pro modulo suo* à sa fin ». Ainsi la mort est pour lui véritablement un terme, d'où l'on regarde le chemin parcouru plus que l'horizon nouveau qui se découvre. C'est un stimulant à vivre uniquement pour l'étude et la pensée.

La vie, ce qu'elle vaut, comment la conduire, voilà pour le jeune homme le grand problème. Il l'agite, à cette époque, en deux sens qui ne vont pas sans se contrarier. Un contre-courant pessimiste trouble son optimisme foncier. La religion chrétienne ne donne raison exclusivement à aucune de ces tendances; chaque caractère, chaque esprit y trouve de quoi se légitimer. Le dualisme qu'on observe alors chez Renan n'a donc pu qu'être entretenu par elle, sinon provoqué. D'une part, il n'est pas mécontent de sa personne. Si son corps laisse parfois à désirer, son esprit est étonnamment allègre. Il a confiance dans la nature humaine; il croit au progrès, qui n'exigera pas, espère-t-il, le sacrifice d'une individualité aussi puissante que la sienne. Si elle le condamne à vivre loin de ses affections et à prendre bien jeune de graves décisions, la Providence de Dieu, pourtant, semble vouloir son bien. Elle lui en a déjà donné des marques. Pourquoi craindre que l'avenir ne démente le passé ? L'expérience acquise n'est-elle pas conforme à la théorie chrétienne, et puisque nous sommes menés par Dieu, pouvons-nous être autrement que « bien menés » ?

Cette pensée, Renan y trouve une consolation, et même « la seule [qui soit] logique et vraiment solide ». Recourons-y : nous en avons besoin. Un sentiment amer traverse, en effet, cette religieuse quiétude. Le péché originel ne peut s'oublier. Sans doute, Renan n'a pas encore sondé, avec l'Apôtre, toutes « les plaies de notre nature ». C'est seulement dans quelques semaines, que le début de l'*Epître aux Romains* lui mettra sous les yeux « l'effrayant tableau... de la dégradation humaine » (26). Il en sera assez affecté pour écrire : « Cette doctrine, il est vrai, est bien dure, mais qu'importe, si elle est vraie ? » Néanmoins, on ne voit pas qu'il se soit alarmé outre mesure des déclarations pauliniennes. Il se souviendrait plutôt du Cours de M. Icard, et caractérise ainsi notre concupiscence : nos tendances, qui primitivement « n'avaient de force que pour le bien », ont maintenant « force pour le bien et le mal, et... souvent la force pour le mal l'emporte » (27). De là les tares que l'introspection révèle, ou mieux, les soudains détraquements, les faiblesses singulières, l'inconsistance qui nous empêche de répondre de nous-mêmes. Car c'est là ce qui frappe Renan, et ce qu'il note, sous une forme qui ne traduit pas précisément l'humilité. A part un ou deux endroits (celui, par exemple, où il s'avoue « assez faible » pour s'entêter à soutenir une mauvaise cause), ce n'est pas lui qu'il ravale surtout, mais l'homme en général. Et il paraît, par l'âcreté de son accent, tendre moins à la correction de soi qu'à la dérision (28).

---

(26) Cf., surtout ch. I, v. 26 et suiv.

(27) Comparez ce passage de *Fr. Int.*, 275, et *supra*, 51.

(28) Cf. par exemple *Trav. de Jeun.*, 49, avec l'exclamation : « Ah ! mon Dieu ! mon Dieu ! » C'est un peu le même ton que le « Ah ! mon Dieu !...» de la Préface des *Feuilles Détachées* (XXV), écrite par Renan tout à fait à la fin de sa vie.

Cette propension n'était pas favorable à l'exercice de la charité fraternelle. Effectivement, le séminariste s'exprime, plus d'une fois, sans ménagement pour le prochain. Il n'oublie pas les blessures qu'on lui a faites, non seulement à Issy, mais à Saint-Nicolas. Il « se moquera » du type de M. Duchesne. Il se met en garde contre « les sots » qui accueilleraient sa contradiction d'un haussement d'épaules. S'il tient tant à ce principe, que chacun doit rester dans son naturel, c'est que son oubli produit « ces espèces de polichinelles, dont le monde est plein, et qui donnent la nausée... », ces « médiocres qui singent le grand », et qui sont « méprisables » et « ridicules », oh ! si ridicules ! La plume dont il écrit certaines Observations n'est pas indulgente (29). Selon lui, les « badauds » sont « l'immense majorité ». Il dénonce les « imbéciles », les « niais », les « petits esprits », ceux qui « déblatèrent », ceux qui « jasent », etc... Et ces travers, il ne les constate pas seulement au séminaire (où les Sulpiciens eux-mêmes finiront par n'être plus épargnés), mais au dehors, chez les polémistes ou les politiques. Inférieurs, obtus, partiaux, faciles à duper, faibles et, pour tout dire, insoucieux de la vérité, certains hommes, dirait-on, ne sont ses semblables que de nom. « Consolons-nous », écrira-t-il plus tard, « par notre dédain » (30). Il est ici plus agressif, mais aussi peu soucieux d'améliorer l'objet de sa satire.

Et pourtant, ces traits ne donneraient qu'une image incomplète de ses dispositions envers les autres. Comment n'eût-il pas été animé de sentiments bien différents, lorsqu'il songeait à sa pieuse mère, ou aux disciples que Jésus a aimés pour leur naïveté ? « Les simples », remarque-t-il en chaire, « sont des hommes après tout ». Viendra un temps où, s'étant banni de leur communion, il les regardera du dehors avec on ne sait quel regret attendri. Il n'en est pas encore là. Mais Pascal l'aide à reconnaître, si peu flatteuse soit-elle pour lui-même, la supériorité infinie de la sainteté sur le génie. Par rapport à cette théorie, il marque un certain recul, tout en demeurant assez orthodoxe, quand il écrit : « Les hommes médiocres peuvent parvenir à une aussi grande hauteur morale que les plus grands esprits ».

Est-ce à dire que ces assertions se soient accompagnées d'un « zèle vif, ardent et expansif pour le salut de beaucoup » ? Lui-même constate qu'il en est dépourvu. La considération du bien d'autrui n'apparaît chez lui qu'en second lieu, et par un effort sensible de la volonté qui se rappelle son devoir. Il se sait « un peu porté à l'égoïsme philosophique », c'est-à-dire, à borner sa vie à « la recherche personnelle de ses convictions ». Comment concilier cet irrésistible penchant avec le souci de ses frères? En « mariant toujours l'idée de quelques-uns » d'entre eux à celle de la vérité à atteindre. Renan pense justifier suffisamment son travail, en tournant ses découvertes au profit des autres, et surtout des sceptiques « avides de vérité ».

---

(29) Sur le ton de ce recueil, cf. *supra* 135 et n. 30.

(30) *Essais de Mor. et de crit.*, p. XIX.

Ceux-ci, il les assure de son affection. Mais s'étend-elle au-delà ? Par exemple, à tous ses confrères ? « J'ai observé », écrit-il quelque part, « que j'aimais plus certains de mes condisciples, quand je ne leur parlais pas souvent, et surtout que je ne leur parlais pas actuellement ». Et ailleurs : « J'..ai éprouvé [que] dans les moments où on est porté à aimer Dieu, on est plus porté à aimer ses frères, on les trouve infiniment plus aimables ». Est-il besoin de souligner que le second texte seul exprime quelque chose qui ressemble à la charité proprement dite ? Le premier, en effet, révélerait plutôt, et Renan ne s'en cache pas, l'« ennui » qu'il ressentirait vite à vivre avec d'autres « trop ensemble ». Qu'avait-il donc, et qu'aura-t-il encore, à se plaindre de la froideur des relations à Saint-Sulpice ? Le silence et l'indifférence préservent du dégoût mutuel.

Plus digne d'un chrétien est le rapport qu'il établit entre l'amour du prochain et celui de Dieu, qui tous deux, assure-t-il, s'accompagnent d'un « grand sentiment de joie », même quand on n'en connaît pas la plénitude. Car Renan, on l'aura remarqué, parle plutôt d'une disposition que d'un mouvement. N'éprouvait-il donc rien de plus ? Il semble que non; et que cette faveur ait été aussi rare que maigre. « Pendant longtemps », lit-on chez Mme de Staël, « on ne croit pas que Dieu puisse être aimé comme on aime ses semblables. Une voix qui nous répond, des regards qui se confondent avec les nôtres paraissent pleins de vie, tandis que le ciel immense se tait : mais par degrés l'âme s'élève jusqu'à sentir son Dieu près d'elle comme un ami ». Renan n'a pas réussi cette ascension, mais ce n'est pas faute de s'y être efforcé. Plusieurs textes ne laissent aucun doute sur ce point. Le séminariste y recherche pourquoi « tout ce qu'on dit pour nous porter à aimer Dieu nous fait si peu d'impression ». Etablir ce devoir « par la raison » est une tentative impossible. Qu'il le sache par sa propre expérience, la résolution suivante l'atteste : « Je ne me tordrai pas la tête à faire par raison certains actes..., par exemple, la contrition, l'amour de Dieu. C'est comme si on voulait prouver la géométrie par sentiment ».

Ainsi prenait-il son parti de sa sécheresse ; content de se l'expliquer, et de trouver dans ses sentiments pour Jésus une compensation. Pourquoi se serait-il cru responsable, alors que tout, autour de lui, tendait plutôt à l'assurer du contraire ? On doit se souvenir, en effet, du singulier relief qu'a prise à ses yeux la théorie de la grâce, si souvent touchée par Pascal, Abbadie, Bossuet, Cavour. La charité, don divin ! répétait celui-ci avec insistance, comme il soutenait qu'un secours surnaturel peut seul provoquer le passage de l'incrédulité à la foi. Toutes ces influences étaient bien faites pour pénétrer Renan de cette idée fort orthodoxe: impossible, si Dieu n'aide pas, d'acquérir les trois vertus. Saint Paul va jusqu'à dire que « nous sommes incapables de rien accomplir » sans l'Esprit-Saint : doctrine, écrit l'élève de M. Mollevault, « dure... pour l'esprit humain, naturellement pélagien ». Adhère-t-il cependant à l'absolu de la formule sacrée ? Il ne le paraît pas ;

non plus qu'il ne suit Cavour, malgré ses développements spécieux, lorsque l'auteur des *Fragments* rend toute moralité dépendante de la grâce (31). Cette thèse contredit son expérience. Il se sent, en effet, en possession de vertus humaines. Ce dont il est dénué, ce sont les chrétiennes, celles qui impliquent l'intervention du principe « extérieur à nous ». Que Dieu les donne donc, s'il veut qu'on les ait ! Renan, qui ne les a pas, sait s'en passer. Dieu, sous ce rapport, ne le traite pas comme « ses âmes choisies ». Il s'y résigne, et voyant, par exemple, qu'il ne peut se détacher des créatures, il soupire, sans s'épuiser en vains efforts : « Cela ne vient pas de l'homme, et *non datur omnibus* ».

Voilà donc un point où il a fait preuve d'humilité. Tout le premier, il se déclare moins digne que Guyomar ne l'était de recevoir la tonsure. Mais justement il mérite peu, s'il consent à cette infériorité, à ces privations, sans essayer, pour recouvrer le bien suprême, du moyen que Dieu met à notre disposition, la prière. Certes, il n'a pas dû le négliger ; pourtant, ici encore, il ne semble pas avoir montré beaucoup d'élan ni de confiance. Il attendrait plutôt un bon effet des demandes que d'autres adresseraient au ciel en sa faveur : son ami Liart, par exemple, ne pourrait « lui rendre [un] meilleur service ». Quant à lui, pourquoi note-t-il ce mot de Cavour : « On peut prier en doutant », et y ajoute-t-il cette réflexion : « C'est encore le seul moyen de sortir d'un cercle vicieux » ? Qu'a-t-il dans l'idée, quand il écrit : « Grâce, peut-être cercle vicieux, tant pis » ? N'est-ce pas que pour obtenir la grâce par la prière, il faudrait prier avec des dispositions qui impliquent elles-mêmes une grâce, et notamment avec une foi vive ? Quoi qu'il en soit, l'on ne trouverait guère, à travers ses écrits, de prières personnelles ; c'est plutôt son œuvre postérieure qui en contiendrait. Alors ses phrases ailées le porteront jusqu'à « notre Père » (32). Pour l'instant, il ne prononce pas ce mot filial, ni même il ne répète, avec le psalmiste et Saint Augustin : « Magnus es, Domine, et laudabilis valde ». Si le bouleversement du 23 décembre rapprochera Dieu, d'ordinaire Renan le sent si éloigné, si absolument différent de l'homme, qu'il aurait besoin d'intermédiaires. Auxquels recourt-il ? Aux anges ? C'est à peine s'il respecte la fiction de l'ange gardien. A Marie ? Plus volontiers. Il a un mot pour elle dans une Homélie, il n'abrège point l'expression de « très Sainte Vierge », il transcrit son nom en lettres hébraïques. Sur ce point, l'influence de la liturgie le trouve assez perméable ; se laisser « vaincre par une Madone », Patrice lui-même n'en sera pas loin. Toutefois les effusions du séminariste demeurent très sobres, surtout par comparaison avec

(31) L'intention de ce penseur, en effet, est de corriger Kant, en présentant l'intervention d'un être « en dehors de toute la nature » comme le seul moyen de sauvegarder l'universalité du principe de causalité. Supprimez la grâce : impossible de concevoir comment la loi du devoir agit sur la volonté ; la liberté devient un événement sans cause.

(32) Cf. notre *Pensée religieuse*, 99 et 101. — Voir *infra* 284-285. — *Tr. de J.*, 43, 59, 53-54, 68, 29-30, 40, 62, 14, 32, 35, 33, 18, 61, 14; *Fr. Int.*, 285-286, 275, 284, 281, 274, 272, 279-280, 292-293, 241, 249, 32; *L. Int.*, 157.

certains excès sulpiciens. La Mère de Dieu n'usurpe point, dans l'âme de Renan, la place qui revient à son fils.

III

L'idée du Christ est très compréhensive, soit que la foi le considère au sein de la Trinité ou dans son Incarnation terrestre. La façon dont Renan s'est exprimé à son sujet répond bien à cette complexité.

Il est trop familier avec le début du quatrième Evangile pour ne rien dire du Verbe. Il fait donc allusion à sa « génération éternelle » ; il y voit la « raison suprême », et surtout, pour les besoins de sa cause (33), la « parole », la « conversation sublime du père avec lui-même ». Bientôt, il mettra en valeur un passage de ce même évangile (34) pour montrer en Jésus cette « vraie vérité » dont Jouffroy s'est demandé si elle existe. Néanmoins, ce qui l'occupe alors, c'est moins cet ordre de considérations que le rôle mystique de J.-C.

Que celui-ci soit l' « intermédiaire indispensable » entre Dieu et nous, Renan, en le rappelant, se situe au cœur du christianisme, avec les Sulpiciens et Pascal. Ne lit-on pas dans les *Pensées* qu' « on ne connaît Dieu utilement que par J.-C. » ? (35) L'auteur des *Principes* se mettra donc en garde contre ses tendances profanes, en se répétant que « tout ce qui ne passe pas par J.-C. n'est rien ». Le Fils lui est d'autant plus nécessaire que le Père se dérobe davantage; Jésus est l'interprète « sans lequel Dieu n'entend pas notre langue, et nous n'entendons pas celle de Dieu ». Donnons donc son plein sens à la formule « *per Dominum nostrum...* », — en y ajoutant « *Deum et hominem* ».

Car c'est cette double nature de l'homme-Dieu qui explique la « haute économie » du mystère; ou plutôt c'est sa qualité d'homme. La divinité de J.-C., si Renan ne l'a pas niée (36), du moins la laisse-t-il dans l'ombre. Pour que la charité soit possible, puisque nous ne saurions aimer une abstraction, il faut que Dieu s'offre à nos effusions sous la forme d'un de nos semblables. Tel a bien été Jésus, dont l'humanité demeure, si l'on ose le dire, à portée de nos facultés. Déjà le futur professeur du Collège de France insiste sur ce que « Jésus était homme, la foi l'enseigne », en attendant qu'il l'appelle, dans sa Leçon inaugurale de 1862, « un homme incomparable », et qu'il s'en justifie par Saint Pierre et Bossuet (37).

Ce n'est pourtant pas qu'il oublie, en 1843, le rôle salutaire du Christ. Il a trop présente à l'esprit la chute originelle, pour ne pas voir en lui le réparateur. Quel a été le moyen et l'effet de cette rédemption ? Jésus a « revêtu nos maux »; en mariant en lui la grandeur de l'état

---

(33) Il se ménage ainsi un effet oratoire : « Jesus infans », c'est le Verbe qui ne parle pas. Quelle antithèse !

(34) Cf. *infra* 240 et n. 17.

(35) *Pensées*, ch. XX.

(36) Cf. *supra*, 34-35.

(37) Cf. *Quest. cont.*, 219 et n. 1, et notre *Renan*, 150.

déchu, il a représenté le « vrai type de l'homme rétabli » : là serait, d'après Renan, le sens profond de l'*Ecce homo*. Quant à déterminer les bénéficiaires de sa mort, ce n'a pas été plus facile au séminariste qu'à tous ceux qui, depuis deux mille ans, se sont évertués à tirer une doctrine du salut de textes peu concordants. D'une part, nous apprenons que « Dieu se devait aussi bien de sauver les simples que de sauver les savants » : de l'autre, que Jésus a rejeté les doctes, puisqu'il se rendait « tout exprès » obscur pour eux, « *de peur qu'*ils ne trouvassent la vérité » (38) etc...

Quels sont donc ceux qu'il s'est attachés ? L'impression vive et directe que l'Evangile a faite à Renan, c'est d'être « l'exaltation des pauvres ». Par eux s'ouvre, dans le Sermon sur la Montagne, la liste des béatitudes. « Les premiers amis de J.-C. » sont les « pauvres de richesse ». Toutefois, son « cortège naturel » est plus nombreux. Il comprend les faibles, les petits, les inaperçus; les humbles, les délaissés, les méprisés; les simples, les innocents; les souffrants enfin, et non pas seulement les infirmes de corps, mais « les infirmes d'âme, d'esprit, de cœur », c'est-à-dire les pécheurs. C'étaient déjà, à peu près, les auditeurs de Jean-Baptiste (39); Jésus à son tour est venu pour eux : il les secourt et les guérit, parce qu'il les aime et qu'il en est compris. Au contraire, il est en butte aux Pharisiens, aux scribes, aux Docteurs de la loi, à tous ceux-là qui, savants et vertueux devant le monde, examinent sa parole en « esprits forts » et en « libres penseurs ».

Ce tableau contrasté, Renan l'avait déjà peint à Issy, en lisant les *Mœurs des Israélites* de l'abbé Fleury. Les Pharisiens, on le sent, tentent particulièrement son pinceau (40). Leur formalisme paraît, par un détail de la Passion, s'étendre au peuple entier, dont Renan note ailleurs l'ignorance. Surtout, il souligne après Pascal la fausse notion que les Juifs se faisaient du Messie : ils en voulaient un « qui fût un grand prince, un conquérant redoutable »; les Mages eux-mêmes s'attendaient peut-être à trouver un roi majestueux. Erreur « grossière » ! Seuls des hommes aux « vues bornées » ont pu prendre pour un « trône terrestre » la dignité de celui qui a dit : « Mon royaume n'est pas de ce monde ».

En réalité, Jésus a méprisé la grandeur selon la chair. Avec les puissants de la terre, il n'a eu d'autres rapports que d'en être crucifié. S'il a préféré la société des petits, c'est qu'il était lui-même humble, doux, faible, modeste et souffrant. Renan a beaucoup insisté sur les deux premiers caractères. L'abjection de J.-C., son anéantissement, il ne les montre pas seulement à la crèche et sur la croix, mais, par un bizarre raffinement d'imagination, dans le sein de Marie (41). L' « agneau de

(38) Cf. *Marc*, IV, 12 : « *Ne quando* convertantur..., de peur qu'ils ne se convertissent, etc... » .

(39) Le catéchiste précise pudiquement en latin : « publicani et *meretrices* ».

(40) Cf. *Rech. psych. sur les Scrup.*, dans *Trav. de Jeun.*, 67-68.

(41) Encore se représente-t-il, au-dessous de la forme embryonnaire, l'état du « ver spermatique ». Mais, si Jésus a commencé par là, c'est donc que le Saint-Esprit *semen émisit* : car ces animalcules étaient censés se trouver dans la liqueur mâle (cf. *Trav. de Jeun.*, 51 n. 60). Renan a-t-il fait cette réflexion ?

Dieu » n'éveille chez lui qu'idées touchantes. Jésus, lit-on chez Bailly, a été « très doux, versant des larmes sur Jérusalem son ennemie, etc... » (42). L'auteur du *Fragment* dit plus encore. Il le montre pleurant « avec nous », par compassion pour des maux qu'il a éprouvés. L'analyse de l'humanité de J.-C. se clôt sur la vision attendrie d'un Dieu qui « converse avec les hommes, qui les appelle ses frères (43), qui s'assied à leur table ».

Cette mansuétude a aussi inspiré l'enseignement du Christ, si différent de l'ancienne sagesse et de ces discussions où l'on procède « de déductions en déductions ». Sa principale vertu réside dans l'exemple : l'œuvre de Jésus, c'est l'Evangile, c'est-à-dire sa vie plus encore que ses préceptes : à eux seuls, ceux-ci ne donneraient qu'une idée incomplète de sa morale. Le silence même qu'il a gardé, soit avant sa vie publique, soit pendant sa Passion, fut une profession de patience et de résignation. Et quand le temps fut venu d'annoncer sa doctrine, il parla d'une voix pareille à sa personne : « faible, humble, petite », d'un son « délicat et presque insensible ».

L'image que Renan se formait ainsi de J.-C. doit son caractère à l'Instruction de Bossuet sur le silence, et à son Elévation sur la douceur de N.-S. Rien, on le voit, n'y rappelle le « Christ inattendu » dont ce même Bossuet épouvante ailleurs les coupables : ce n'est point ici le justicier de l'*Apocalypse*. En revanche, deux ou trois traits y annoncent la figure que Renan popularisa en 1863.

L'un d'eux n'est pas très net. Le projet de Sermon *Ecce homo* contient cette ligne : « Sceptre et couronne pour son malheur. Plus heureux si non ». Par là, semble-t-il, le séminariste entend la plaie que le souvenir de sa grandeur entretient au flanc de l'homme. Mais peut-être aussi pense-t-il déjà au sacrifice que Jésus, pour remplir sa mission, a dû faire de son bonheur. Moins douteuse est cette similitude : comme l'auteur de la *Vie de Jésus*, et en mentionnant la même maxime, le catéchiste compare aux autres morales celle du christianisme (44). Surtout il s'exerce à mettre en relief la figure et le rôle de Jean-Baptiste, qui est à Jésus, dit-il, ce que le portrait est à l'original: le peintre y a essayé, comme « sur une toile grossière », les couleurs dont il orne ensuite son chef-d'œuvre. Constatation pleine d'enseignements, pour peu qu'elle porte à soupçonner le caractère fictif du portrait, ou de l'original, ou des deux (45). Mais les parallélismes que Renan reproduit docilement d'après Bossuet ne lui ont pas, croyons-nous, ouvert les yeux sur une telle conséquence. Ce qui le frappe, c'est la sévérité du Précurseur, encore qu'elle n'ait pas paru dans ses relations personnelles avec Jésus : au contraire, ils se sont salués, ont combattu « de déférences et d'hon-

(42) *Theologia*, I, 401; cf. *Luc*, XIX, 41.

(43) Cf. *Marc*, III, 34.

(44) Cf. *Trav. de Jeun.*, 9 et n. 30.

(45) On connaît l'explication que Renan a choisie dans *Les Evangiles* (278-279) : Luc a « créé pour Jean-Baptiste des « enfances » analogues à celles de Jésus ». Ce « furent comme des propylées avant le portique, imités du portique lui-même et en reproduisant les lignes principales ».

neurs, [se sont inclinés] l'un devant l'autre » : c'est très exactement la conception que Renan reprendra quelque vingt ans plus tard (46).

Mais il n'attendit pas si longtemps pour reviser sa christologie. Eveillée dès 1843, et même auparavant, sa curiosité historique osa, en 1845, aborder de front le grand problème. Elle ne le fit pas, toutefois, sans un scrupule douloureux. Quelles sont, en effet, les paroles que le jeune homme rappelle à la fin de sa seconde Homélie ? Celles que Matthieu et Luc ont mises dans la bouche de Jésus : le royaume aux enfants ! La connaissance promise aux petits, refusée aux sages ! Ces textes, les Sulpiciens ne se font pas faute de les remémorer à leurs élèves : M. Mollevault, notamment, les invoque à propos de l'humilité qui doit pénétrer l'étude de Saint Paul. Aussi n'est-on pas surpris de les retrouver dans l'*Essai Psychologique* (47). Mais, si Renan les cite encore, ce n'est pas qu'il en soit affecté de la même façon. Maintenant ils lui semblent « durs ». Ayant progressé sur la route du vrai à la lumière de l'intelligence, il serait prêt à répéter, avec Rousseau : « Me dire de soumettre ma raison, c'est outrager son auteur ». Au lendemain de la tonsure, le catéchiste a d'autres dispositions; il admet la divine sentence, bien plus, il s'emploie à la justifier. Son esprit est-il tout à fait d'accord avec ses lèvres ? Comment le savoir ?

Il n'est pas plus aisé de dire quel culte au juste Renan rend alors à Jésus, et s'il se nourrira bien, comme il s'y engage, de « sa parole... consignée dans les... évangiles »; s'il se tiendra « invinciblement collé » à lui (48). On hésite à se porter garant de ces promesses. Un tel principe de vie, d'unité et de force, aurait dû produire, dans la piété du séminariste, un effet que l'analyse n'y découvre pas.

IV

Si orthodoxe que son intelligence ait tâché d'être, et quand même elle y aurait mieux réussi, on ne saurait voir en Renan un vrai chrétien. Il ne paraît guère avoir connu cette spiritualité intense qui marque, dans l'existence de tant de prêtres, leurs années de Grand Séminaire.

Il trouve, comme à Issy, qu'il y a « beaucoup d'exercices de piété dans la maison ». Ils se font en commun, de sorte qu'il ne peut s'y dérober. Qu'il évite au moins d'y perdre son temps, en ne laissant pas son esprit « divaguer » ! S'en tiendra-t-il donc, pendant la lecture spirituelle, au sujet « dont on parle ou qu'on lit » ? Pour l'oraison ou méditation du matin, s'asservira-t-il à la Méthode enseignée par les

---

(46) Cf. *Vie de Jésus*, 109-110 : « ...[luttant] devant le public de prévenances réciproques ».

(47) Comparez *Essai Psych.*, 25, à *Trav. de Jeun.*, 17.

(48) Cette expression des *Principes de Conduite* (280) paraît en rapport avec un texte qu'un prédicateur avait développé à Saint-Nicolas, en termes dont Renan fut impressionné. Il s'agit de ce passage : « Mihi autem adhaerere Deo bonum est ». Le psaume LXXII, auquel il est emprunté (v. 28), semble avoir hanté l'esprit du séminariste au moment de la tonsure (cf. *infra* 240-241). — *Trav. de Jeun.*, 11, 4, 15, 22, 20-21, 8, 7, 63, 67, 13, 19, 16-17, 23, 6-7; *Fr. Int.*, 280, 296, 290.

Sulpiciens ? Non. Entre les deux excès, il tente une voie moyenne qui, dit-il, lui convient mieux : se donner une direction, et y suivre ses pensées et ses sentiments. Procédé dangereux, si sa marche est croisée, comme il lui arrive, par des « distractions » qui se présentent à lui « avec un charme inexprimable, oh ! mais inexprimable ». Quelle peine à les congédier !

Ce n'était pas non plus chose facile, que d'adopter un *modus vivendi* relativement aux pratiques particulières, dont il ne pouvait se dispenser. Il était vite tombé d'accord avec lui-même pour que les siennes ne fussent ni « trop petites », ni « trop multipliées ». L'essentiel était que leur brièveté ne prît « que peu sur le temps de l'étude » (49). « Quelques minutes » suffisaient, par exemple, pour la visite quotidienne qu'il continuait de faire au Saint-Sacrement (50).

Ainsi réduisait-il à la portion congrue les manifestations de sa piété. Sa pensée craignait de s'y « rapetisser », sa conscience répugnait à s'y discipliner. D'autre part, son « cœur raide » ne parvenait pas à s'ouvrir, comme il l'eût voulu, à ces « saintes affections » qu'il tâchait d'inspirer à ses auditeurs du catéchisme. Sans prétendre qu'il soit tombé dans l'« indifférence », on comprend qu'il ait donné lieu au jugement de M. Icard, en « laissant à désirer », du moins aux yeux de certains directeurs, « sous le rapport de la piété » (51). En quoi ils n'ont pas été tout à fait injustes. Ils ne savaient pas, il est vrai, à quel point le séminariste se nourrissait de Pascal, de Bossuet, de Malebranche, ni peut-être dans quelle mesure il réussit à compenser le vol altier de son intelligence par l'humilité d'un cœur simple. Mais ils ne semblent pas s'être trompés, s'ils ont cru que sa vie morale n'en a point été influencée décisivement. Or, que vaut une piété, même solide, quand elle ne gouverne pas la volonté ?

On dira peut-être qu'il est malaisé, en pareille matière, de se prononcer à distance. Aucun document, il est vrai, ne renseigne sur les deux « examens de conscience » que Renan a dû faire chaque jour; la comptabilité de ses actions bonnes et mauvaises, il ne l'a pas tenue comme un disciple d'Ignace ou comme Franklin. En conclura-t-on qu'il ait, dès cette époque, moins veillé sur lui en chrétien pratique, qu'il ne s'est analysé en philosophe spéculatif ? Non sans doute. Toutefois, s'il s'était appliqué avec persévérance à se redresser lui-même, nous ne manquerions pas d'en être plus ou moins avertis. Qu'on lise sa Dissertation sur les Scrupules : on y prend, à plusieurs reprises, des vues sur son âme. Or, y paraît-il obsédé par la crainte du péché? S'y défie-t-il d'un directeur trop relâché ? Pas le moins du monde : d'après ce

(49) *Règlement particulier* (cf. *infra* 241 *sq.*). C'est le seul endroit où ce document ne renchérisse pas en fait de piété sur les *Principes de Conduite*.

(50) Cette visite est déjà mentionnée sous le n° 5, dans un *Règlement particulier* qui, à la différence du précédent, a dû être rédigé à Issy : Renan, en effet, s'y propose (n° 4) de s'occuper spécialement pendant l'année « des sciences physiques et mathématiques » (Cf. *Fr. Int.*, 268).

(51) Cf. notre *Renan*, 41.

qu'il en laisse deviner, beaucoup de ses troubles auraient un caractère plus profane que religieux. Et l'on doit en dire autant de ses principales dispositions.

« Je suis », écrit-il sans ambages, « extrêmement porté à une vertu toute profane » (52) ; tandis qu'il se sent « très novice [sous le rapport de] la mortification de ses goûts et de ses penchants ». Ne les a-t-il pas mis en sûreté (du moins les plus forts d'entre eux) dans le « naturel » ? Mais la « nature » elle-même, voit-on qu'il l'ait combattue vigoureusement ? Qu'il n'emploie ni haire ni discipline, soit : mais ne lui arrive-t-il pas de violer la règle du lever matinal ? Ne sollicite-t-il pas diverses dispenses (53) ? On ne doit pas s'abuser sur le sens qu'il donne à son projet de « perfectionner sa nature » : il n'entend pas s'élever par là au rang des « parfaits ».

Il aspirerait plutôt à être heureux. Ce désir, en soi, est légitime, même pour un chrétien ; à condition toutefois de ne pas se traduire ainsi : « Tout va à mon gré, l'avenir me présente une perspective agréable. *Je m'excite moi-même à jouir de mon bonheur.* Je jette les yeux autour de moi pour voir si rien ne le trouble ». Cette description n'est-elle pas singulièrement expressive en sa naïveté ? Quel accent de dépit, quand un « petit rien » vient contrarier cet épanouissement ! Certes, on n'a pas besoin d'autres signes pour savoir où Renan met son bonheur. Que d'autres s'attachent à Dieu seul, il les envie, moins pour l'éminence de leur vertu que pour la sûreté de leur joie. Son affection la plus chère, en effet, est toujours menacée. « Je me demandais à moi-même : et si ma pauvre mère venait à mourir, que deviendrais-je ? Je ne pouvais y penser sans frémir ». Va-t-il donc relâcher peu à peu les liens de la chair ? Au contraire, il les resserre : « L'amour le plus tendre, le plus simple, le plus attentif, le plus respectueux pour ma mère, entrera essentiellement toujours dans mon type ». Quelle douceur n'éprouve-t-il pas à écrire ce petit code !

Il en compose un autre de l'amitié. La règle, il est vrai, interdit les « amitiés particulières », ce « vol fait à la communauté ». Il s'y conformera, mais sans renoncer à une consolation si bien faite pour lui : « Je serai ce que j'ai été jusqu'ici et mieux encore ; car c'est un des points où je suis le plus content de moi, excepté dans deux malheureuses circonstances, qui me pèseront toujours sur le cœur » (54). A qui lui ferait grief de ce dessein, il rappellerait cette phrase de l'*Imitation* : « Sine amico non potes bene vivere ». A vrai dire, elle y prépare le lecteur à sentir quelle tristesse attend quiconque n'a pas Jésus pour premier ami. Mais Renan, qui pourtant connaît bien ce

(52) Il atténuera ensuite cet aveu ; cf. *infra* 242 et n. 25.

(53) Cf. *Trav. de Jeun.*, 55 et n. 70 (Obs. LXXXV), et *infra* 263 et n. 33.

(54) Renan pense probablement à Guyomar et à Liart : une fois à Saint-Nicolas, il les avait incités à l'y rejoindre, en consultant moins leur intérêt que son agrément. L'un y tomba malade mortellement ; l'autre s'y déplut, et rentra en Bretagne.

chapitre *De familiari amicitia Jesu* (55), en cite seulement ce qu'il faut pour autoriser son penchant.

C'est qu'il le croit très légitime, comme ses sentiments pour sa mère et sa sœur. Il écrit à l'une : « [Celui] qui a fait mon cœur, sait seul combien il vous aime », et à l'autre : « Celui qui m'a donné mon affection pour toi comprend seul combien elle est vive ». Auteur et témoin, Dieu ne peut manquer de favoriser ce qu'il approuve. Il « n'eût pas dirigé vers le même terme » les désirs de Mme Renan et de son fils (56), « si son [intention] n'avait été de les satisfaire ». En caressant l'idée de vivre en famille, à deux ou à trois, le jeune homme se persuade qu'il obéit à la Providence. Etrange résignation, que de dire à Dieu, non point, avec M. Garnier : « Volo quod vis », mais : « Vis quod volo » ! — Au moins le remerciera-t-il en mettant à son service « la vie tranquille » qu'il lui devra ? Voilà ce qu'il n'envisage guère. Sans doute il sera heureux de « trouver pour [Dieu] une parcelle de vérité » ; d'avoir, « en même temps [que] la facilité de penser [,celle] d'être utile à l'Eglise » : mais comme on sent que cette partie du programme est surajoutée ! Après tout, pourquoi montrerait-il dans l'avenir plus de zèle qu'il n'en a présentement ? Quand on a voulu faire de lui un catéchiste, n'a-t-il pas consulté d'abord son avantage ? Qu'est-ce, au fond, que le Grand Séminaire, sinon un milieu propice à la culture de son esprit ?

Il n'aura pas, pour y demeurer, de meilleure raison. Travailler ! Là est le plaisir suprême, qu'il saura transformer en devoir. Mais comme pourtant il n'y peut sacrifier expressément la piété, « le but constant de [ses] efforts sera de [la] faire marcher de front [avec] l'étude ». Son moyen d'y parvenir n'est pas du tout celui qu'on pouvait attendre, d'après ce qu'il dit ailleurs sur les rapports de la science et de la religion. Il aurait volontiers inclus les dogmes dans un « petit casier à part », afin que l'homme sût à quoi s'en tenir touchant les questions vitales, et que leur préoccupation ne troublât pas ses recherches méthodiques. Au contraire, il ne veut pas que la piété soit « quelque chose de distinct de tout le reste, comme une spécialité à part ». De ces deux sœurs qu'il songeait à mener de pair, l'une doit s'absorber dans l'autre. Laquelle s'évanouira ? Ce ne sera pas l'étude : le séminariste sait trop bien le vide où le laisserait « le peu de développement de sa faculté mystique ». Il ne dira pas qu'on connaît suffisamment en étant pieux, mais qu'on est assez pieux en connaissant d'une certaine façon. La piété est « un esprit qui pénètre, domine la vie » ; un parfum qui imprègne l'étude et l'empêche de devenir jamais « quelque chose de profane ». Que Dieu, de son côté, s'absorbe de plus en plus dans la vérité, et l'*Avenir de la Science* pourra s'écrire sur ce thème, que la spéculation est la meilleure manière d'adorer.

---

(55) L. II, c. VIII (*De Imit. Christi*, 83). De là procèdent, semble-t-il, certaines effusions où Renan, dans les années suivantes, offre à Jésus son amitié (cf. notre *Pensée relig.*, 195).

(56) Cf. *supra* 7.

A cette date de 1848-1849, Renan opposera aussi le pur érudit au philosophe. Idée dont le germe se trouve dans les *Principes* : peut-être pour ne pas encourir, aux yeux mêmes de sa conscience, le reproche de céder à la *libido sciendi*, le jeune travailleur se gardera de comprendre l'étude comme ces savants qui ne veulent que savoir. Pour lui, elle sera « le vrai, le devoir, la fin de tout homme capable de réfléchir »; il se guidera par des « vues supérieures ».

Celles-ci, toutefois, n'expliquent pas à elles seules une si grande assiduité à la besogne. A plusieurs reprises, on sent que Renan y goûtait des plaisirs moins élevés. Des petites satisfactions un peu puériles l'attachaient à sa table. C'est ici le lieu de rappeler son observation sur l'usage de certains objets, qui porte à les personnifier : « On se figure qu'ils vous aiment, ainsi ses livres, etc...». Il n'était pas indifférent à « la manière dont ses livres [étaient] disposés.., ses cahiers.., arrimés ». De là, sans doute, bien des « troubles pour des futilités »; il a connu ce malaise, voire ce tourment des consciencieux, qui voudraient porter toujours plus loin l'ordre et la méticulosité. Mais d'une autre part, ces habitudes de bon élève n'ont-elles pas été favorables à sa santé morale ? Il semble qu'elles aient contribué à enrayer les irrégularités de son humeur, jusqu'au jour où l'immense et trépidante investigation brisera la correction sulpicienne. Alors, en 1844-1845, l'élève de M. Le Hir n'aura plus la tête à faire ses traits à la règle.

Aussi bien, quelque chose de cette fermentation se laisse voir dès cette première année. Dans l'agitation, par exemple, que provoque la réception de la tonsure, l'éloquence ou la poésie sourdent de sa plume frémissante : « Vérité, vérité, n'es-tu pas le Dieu que je cherche ?... Je me suis attaché à toi dès mon enfance » (57). Eh quoi ! personne n'entendra donc ces accents inspirés ? Ne demandez pas à Renan cette sorte de renoncement. Non seulement il écrit les *Travaux de Jeunesse*, mais il en projette d'autres, en particulier un ouvrage sur la controverse de Michelet et des Jésuites; il prévoit même quel accueil le public y ferait. Ne disons pas que l'homme de lettres est né; Renan le porte en lui dès longtemps. Mais il a singulièrement grandi.

On a maintenant devant soi le principe organisateur de cette individualité puissante, qu'on a vainement cherché dans la piété. L'acharnement au travail, pour la recherche de la vérité; ce motif soutenu, comme par ses harmoniques, de mobiles divers, depuis le « [plaisir] de vie systématique » jusqu'à la satisfaction d'un instinct incoercible : quelles tendances, chez Renan, pouvaient prévaloir contre celles-là ? La vigueur cérébrale est une fatalité : d'autant plus impérieuse que le caractère se fait complice de ses exigences (58).

---

(57) Cf. *Souv. d'Enf. et de Jeun.*, 328 : « ...La vie selon l'esprit, à laquelle un vœu de nazaréen m'attacha dès mon enfance ».

(58) *Trav. de Jeun.*, 35, 11, 72, 88, 69, 56, 62, 70; *Fr. Int.*, 284-285, 283, 294, 289, 286, 276, 240, 287, 279, 292; *L. du Sém.*, 224, 221; *L. Int.*, 173; vol. 11.476, f^os^ 139-141 ; *Souv. d'Enf. et de Jeun.*, 321.

V

On ne saurait douter, en effet, que le séminariste n'ait eu pleine conscience de sa valeur intellectuelle, et particulièrement de sa « finesse » (59); ni qu'il n'ait désiré très vivement l'estime d'autrui. Il a connu l'orgueil et il a connu la vanité (60).

Le premier des péchés capitaux lui est un hôte si familier qu'il le dépeint en diverses attitudes : soit qu'il le montre, « de quelque part qu'il se retourne », ne trouvant « que des coussins », soit qu'il observe sa prestesse à « se relever par un bout quand il est pressé par l'autre ». L'influence de Bossuet n'est peut-être pas seule en cause, quand le catéchiste dénonce les « fausses joies de l'orgueil, ennemies des joies de la piété ». Renan n'avoue-t-il pas aussi sa pertinacité dans la discussion ? S'il a tort, et que les autres le poussent, il craint d'être entraîné à soutenir des absurdités plutôt que de s'avouer vaincu. Sa propre expérience lui donne également lieu de stigmatiser la « démangeaison de paraître, de briller, d'éblouir ». Il lui arrive, il le sait, de « vivre dans la vanité ». Enfin, il a dû subir le « dépit de la vanité froissée » : il voudrait y voir une « humiliation », capable justement de « dégoûter » de l'orgueil.

A vrai dire, il ne paraît guère avoir profité de ce remède. Il est bien trop appliqué à gagner la considération de ses Supérieurs et de ses confrères. Le fait d'y être parvenu, dans une certaine mesure, dès le milieu de 1844, contribuera beaucoup à le retenir à Saint-Sulpice, en attendant un plus grand théâtre. Ce besoin qu'il déprécie en chaire, le trouve-t-il vraiment si mesquin ? n'absoudrait-t-il jamais l'ambition « d'intéresser... l'univers entier à son sort » ? Allons donc ! le mot de « gloire » est déjà sur ses lèvres, et il ne tardera pas à le prononcer (61).

On comprend, dès lors, qu'au moment même de sa réforme, en décembre 1843, il ne se soit pas flatté de « détruire » son « désir d'estime » : il se contenterait de le maintenir à « un rang très secondaire ». Tâche difficile ! tant il est avide de réussir. A ses yeux, un succès médiocre est « dégoûtant ». Il va jusqu'à écrire : « Qu'il faut de courage pour rester dans un type où on a éprouvé un échec ! » En pareil cas, en effet, il serait irrésistiblement tenté d'imaginer « un autre type opposé, où [il] réussirait merveilleusement », et un « terrible penchant » le porterait à « s'y jeter ». Quoi ! même si le premier type est le bon ? même s'il est le sien dans son ingénuité ? On devine à présent pourquoi l'auteur des *Principes* se prouve avec insistance « que la perfection... n'est pas de sortir de son naturel » : il est menacé à chaque instant — lui, si personnel au fond — de « perdre son moi », autant par imitation que par affectation.

En premier lieu, il s'éprend facilement d'un caractère qui lui plaît; et il serait très enclin à en adopter la « couleur », au risque d'intro-

---

(59) Cf. *Princ. de Cond.*, dans *Fr. Int.*, 271, 288.

(60) Il paraît confondre ces deux défauts, que M. Philpin distinguait mal (cf. *supra* 46 n. 80) : l'un est décrit sous le nom de l'autre dans *Trav. de Jeun.*, 17.

(61) Cf. *infra* 262.

duire dans le sien des éléments hétérogènes. Secondement, il a sur ses semblables une opinion qui dénote une expérience un peu étroite (mais qu'il rectifie plus bas) : selon lui, ils « ne peuvent apprécier que ce qui est dans leur type ». Si l'on vise à s'en faire bien voir, on doit donc leur ressembler plus ou moins. Aussi Renan de « prendre quelque chose de leur ton, et de leur manière », soit « aux réunions des catéchistes », soit pendant les vacances, etc. Mais voici le plus inquiétant: l'extérieur n'est pas sans entraîner le reste ; une fois qu'autrui s'est formé sur notre attitude une idée de notre type, nous sommes « invinciblement portés » à modeler notre intérieur d'après cette image. « Cela est si vrai qu'il suffit que nous croyions qu'un tel a telle opinion de nous, pour que nous cherchions de toutes nos forces à être conformes à cette opinion, en vertus ou en vices ». L'intelligence n'échappe pas plus que la moralité à cette loi singulière : « il suffit que nous énoncions une opinion, souvent sans y croire, pour être ensuite sérieusement portés à y croire ».

Que dire de pareils aveux, sinon qu'ils surprennent de la part d'un philalèthe comme Renan ? Voilà pourtant à quoi l'expose son « désir extrême de plaire à ceux avec qui [il se trouve] » : à « mentir », à « jouer avec la vérité ». Il sacrifie encore à l'opinion — lui, le lecteur de Pascal — lors même qu'il s'encourage à se montrer sous son jour : « Je suis bien plus sûr de m'attirer [ainsi] l'estime... de ceux qui ne sont pas de mon type... ». Mais cette raison et les autres ne l'empêchent pas de renier plus d'une fois son idéal, ainsi que Pierre chez le grand-prêtre. De là d'amers regrets, surtout si, non content de mettre un masque, il en porte l'empreinte.

Par comparaison, la dissimulation simple est moins grave. Parfois même, les exemples qu'il avait sous les yeux ont pu endormir les scrupules de Renan sur ce manque de franchise que ses amis, plus tard, n'eurent pas absolument tort d'attribuer à « son éducation cléricale » (62). Du moins avant la tonsure, il ne se gêne pas pour réserver à ses intimes l'expression de ses sentiments secrets. En feint-t-il d'autres ordinairement, ou s'il se borne à se taire ? Cette seconde solution lui agrée à tous les égards. La règle l'entraîne au silence, et il voudrait même, à de certains moments, que son corps ne parle pas (63). Il a intérêt, en effet, à ne donner nulle prise sur lui, ni aux autres séminaristes, ni à ses maîtres : « Je ne jetterai pas mes idées à tout venant... Quand je verrai que je ne pourrais me faire entendre, je me tairai très soigneusement... Quand on parlera en ma présence de choses qui ne tombent pas dans mon sens..., je me tairai... Jamais la moindre polémique avec mes professeurs, très rarement en conférence (64), et seulement quand je serai

(62) Voir *supra* 14.

(63) Cf. *Trav. de Jeun.*, 34 : « Ce matin, j'étais content, et je voulais le cacher. Mauvre me gênait singulièrement ».

(64) Il s'agit peut-être de ces répétitions de Théologie indiquées dans notre *Appendice A*, au nº 5.

interrogé et que la matière le comportera ». Ainsi se précautionne-t-il contre des expansions ou des discussions inconsidérées : la leçon d'Issy a porté, en lui faisant éviter à tout prix « la réputation d'un esprit à paradoxe ». A plus forte raison ne laisse-t-il rien soupçonner de ses désapprobations : « Je me moquerai de cela : *intra me*, s'entend ». Au papier même, il ne confie pas tout. Observe-t-il autour de lui un trait de partialité niaise, il le consigne comme un « fait curieux d'association d'idées ». La prudence a le même effet que la charité.

Des mobiles un peu différents lui ont dicté en Bretagne une conduite analogue. Son amour filial, son attachement à ses anciens maîtres, le souvenir attendri de son passé, tout l'invitait à endosser le Renan d'autrefois. Il réussit trop bien ce déguisement. Lorsqu'enfin le devoir lui apparut de quitter l'Eglise, il se trouva prisonnier du type factice qu'il avait revêtu pour ne chagriner personne. N'ayant pas eu le courage de laisser voir, peu à peu, le sens de son évolution, il était obligé d'en révéler soudain le terme. On sait qu'il ne put s'y résoudre, et qu'il préféra les subterfuges.

Ces difficultés d'une jeunesse contrainte à une telle politique expliquent en grande partie ce qui subsista toujours d'un peu oblique dans la conduite et dans l'art de Renan, si droit au fond et pour lui-même. Il est revenu plus tard sur cette « première partie de [sa] vie », où il avait, selon son propre aveu, « menti assez souvent ». C'était, assure-t-il, « par bonté, par dédain, par la fausse idée qui [le portait] à présenter les choses à chacun comme il peut les comprendre ». Sa sœur, paraît-il, lui « montra très fortement les inconvénients de cette manière d'agir »; en sorte qu'à partir de 1851, il n'a pas fait, croit-il, un seul mensonge grave. Les autres mensonges — « que tous les casuistes permettent » — l'ancien élève de M. Icard se les est permis aussi, et particulièrement « ceux de la politesse » (65). En quoi il est resté fidèle au même principe qui le dominait à Saint-Sulpice : être poli, n'est-ce pas se placer, plus ou moins, au point de vue d'autrui ? Aussi voit-on, par ses réflexions sur les manières communes de sa visiteuse, que le jeune homme eût pu écrire un petit code du savoir-vivre : ne pas se mettre à l'aise avec ses interlocuteurs, ne pas leur parler des pensées qui vous préoccupent, etc. Ici encore, le moi est oublié, s'il n'est pas trahi.

Encore n'est-il pas au bout de ses sacrifices. Le séminariste doit plier à la règle son caractère et son esprit. La soumission ne lui est pas moins pénible qu'à son compatriote Lamennais. Comment ne jetterait-il pas un coup d'œil sur cette société civile qui se flatte de préserver l'indépendance des individus ? Pour préférer l'Eglise, il n'a plus même la raison qui, sous l'Ancien Régime, aurait pu l'y attacher : alors un roturier ne pouvait guère s'élever dignement en dehors d'elle. Sous le roi-citoyen, la lice est ouverte à tous : s'il n'est peut-être pas facile, au moins n'est-il pas « impossible de monter ».

---

(65) Cf. *Souv. d'Enf. et de jeun.*, 320.

Sur cette perspective, Renan n'ose pas encore fixer son regard. Ce monde inconnu, il se sent si peu fait pour y vivre ! La crainte l'emportant sur la curiosité, il revient à ses livres, il accepte son sort. Non pourtant sans parfois éprouver, aggravées par tant de désaccords, les langueurs de l'adolescence. A en croire les *Souvenirs*, s'il s'est, dans le reste de sa vie, montré réfractaire à l'ennui, c'est grâce à la très forte « inoculation » que sa jeunesse en avait subie (66). Par quoi l'on ne saurait entendre seulement, malgré l'apparence, ni les « scrupules », ni l' « atome » rongeur, ni la « pensée petite, petite à ne pouvoir l'expliquer », mais capable de détruire les satisfactions de l'orgueil et les expansions du bonheur. Le catéchiste traduit encore d'autres troubles quand il dénonce « ces indéfinissables ennuis, invincibles aux distractions et même à la raison ». Serait-ce le mal du siècle, bien que le temps en soit passé, ou cette « profondeur de rêverie » que Chateaubriand s'émerveillait de trouver chez Bossuet ? Ecoutez le jeune Celte : « ...O mon âme », s'écrie-t-il, « pourquoi es-tu triste, et pourquoi me troubles-tu ? » Le beau psaume *Quemadmodum desiderat*, dont le Jésus de l'Evangile s'est souvenu à Gethsemané, sanctifie la mélancolie romantique. Cependant l'âme anxieuse ne sait que répondre, elle se repaît amèrement de ce « dégoût [sans] cause ».

Sans cause ? est-ce bien sûr ? Renan n'a pas vingt-et-un ans : il doit connaître l'émoi naturel à cet âge. De fait, il laisse entendre qu'il lui vient des pensées contre la pureté, soit en rêve, soit même pendant la veille. Il les repousse, par exemple en les « rejetant promptement », selon le conseil de Rodriguez (67). Mais il n'empêche pas toujours son imagination, encore innocente, d'aller assez loin : il sait que le corps a chaud quand il éprouve le sentiment de l'amour. La lecture de la Vulgate lui découvre une synonymie révélatrice (68) ; en attendant que le printemps de 1844 donne une force nouvelle à la voix de la nature. Voix entendue, mais non écoutée: Renan fait à Dieu des promesses, en recevant la tonsure le 23 décembre 1843.

---

(66) *Ib.*, 305.

(67) *Perf. chrét.*, II, 43. Cf. *supra* 146.

(68) « Ascendere in aliquem = coire cum aliquo [*sic*] ». Cf. *supra* 193, et *infra* 517 et n. 86. — *Trav. de Jeun.*, 28, 35, 10, 17, 42, 29, 31, 72, 10, 46, 42 ; *Fr. Int.*, 285, 271, 276-277, 279, 282, 278, 281, 284 ; vol. 11.476, f^os^ 139-141 ; vol. 11.480, f° 189 v.

CHAPITRE VIII

LA TONSURE

SOMMAIRE

I. Renouvellement des perplexités de Renan. *Contre* l'acceptation de la tonsure : fragilité de la foi, répugnance à lier son avenir, peu de goût pour la carrière ecclésiastique. Mais ne pas avancer, c'est reculer. *Pour* l'acceptation : critique des motifs de refus, pression plus ou moins discrète des Sulpiciens ; raisons de sentiment. Pp. 233-236.

II. La retraite. Rédaction des *Principes de Conduite*. Comment Renan se décida, le 21 décembre. La cérémonie du 23. Arrivée d'une lettre d'Henriette ; ce qu'elle contenait. Pp. 237-239.

III. Achèvement des *Principes*. Interprétation symbolique du rite : consécration à la Vérité ; renoncement aux choses profanes. Effusions et doux souvenirs. L'oblation suprême. Le *Règlement particulier* : la religiosité tâche de se discipliner. Principal effet de la tonsure : apaisement des troubles. Messages attendris à Mme Renan et à d'autres personnes de Tréguier. Pp. 239-243.

> « *J'étais bien jeune alors ; et pourtant j'avais déjà beaucoup pensé. A chaque pas que je faisais vers l'autel, le doute me suivait ; c'était la science, et enfant que j'étais, je l'appelais le démon* » (Av. de la science, 490).

I

Très peu de temps après son arrivée à Saint-Sulpice, Renan avait reçu l'invitation (d'ailleurs non impérative) d'accéder à la tonsure pour l'ordination de Noël. Ainsi s'était-il vu contraint d'envisager à nouveau son avenir, auquel il avait réussi à ne pas songer pendant ses vacances.

« Grave pensée » que celle-là ! Elle « occupa son esprit durant tous les instants qui n'étaient pas remplis par l'étude » ; disons plus, elle l'agita cruellement. Les pires temps d'Issy semblaient revenus, ramenant « soucis », « douloureux combats », « longues alternatives de doute », « pénibles incertitudes ». « Je crois », écrit-il le 18 novembre, « que je reculerai encore. Plus je vais, plus je crains ». Le 27, il paraît un peu moins éloigné d'accepter. Mais la fausse joie qu'il a donnée à sa mère pour la Trinité, en se dérobant après avoir écrit qu'il avançait, demeure un de ses souvenirs les plus amers. Aussi prend-il cette fois toutes ses précautions : « Ne dis à personne », recommande-t-il à Liart, « qu'il est question pour moi de la tonsure, je n'en ai dit mot à maman, et si j'accepte, je ne lui en parlerai que la veille ou l'avant-veille du jour où je la recevrai ». Tant il sent que sa résolution même sera fragile ! Aussi bien, alors qu'elle eût dû être prise « ou à peu près pour la Présentation » (1), il est encore, un mois après, « dans l'hésitation la plus accablante ».

D'où venait cette peine à se décider ? Tout d'abord, on l'a vu, Renan croyait peu et mal. Mais sa foi eût-elle été plus solide, il aurait toujours répugné à se lier par une promesse (2). Il estimait que l'esprit est une

(1) La fête de la Présentation de la Vierge a lieu le 21 novembre.

(2) Le terme de vœu, en effet, serait trop fort, appliqué à la tonsure (cf. *L. du Sém.*, 185).

force, à laquelle on doit laisser libre cours, et dont la direction est quasi imprévisible. Même après qu'il eut rejeté tout à fait le *credo* de son enfance, il s'est demandé plus d'une fois s'il n'était pas destiné à y revenir un jour. Qu'alors cette idée lui plût surtout comme un thème littéraire, nous le pensons. Il n'en était point ainsi dans cette fin de 1843; une sincère angoisse lui dictait à peu près ces réflexions :

« Pour me lier en conscience, il faudrait que je fusse certain de ne pas changer. Mais comment avoir cette assurance ? Qui peut jurer de l'avenir ? Le présent est incompétent à cet égard. Sans doute il me paraît bien que je ne changerai pas; mais je devrais changer, que les choses me paraîtraient de la même manière. De quel droit engager mon existence entière, moi si jeune, moi qui suis encore mineur ? » Il ne se souciait pas de recommencer ce qu'il avait fait six ans auparavant, en devenant membre de la Congrégation de la Sainte-Vierge à Tréguier. Justement un de ses camarades d'enfance, Le Gall, venait de l'informer qu'il en avait été élu préfet (3). Notre séminariste revoyait le registre où il avait dû inscrire cette promesse à Marie : « Je prends la résolution fixe et le ferme propos de ne jamais abandonner votre culte, les intérêts de votre gloire pendant toute ma vie, etc... » (4). Prendre un « ferme propos » pour « toute [une] vie », à moins de quatorze ans ! En y songeant, Renan éprouvait si vivement cette atteinte à une liberté légitime, qu'il s'applaudissait d'avoir, à Issy, réservé l'avenir, et qu'il en remerciait même Dieu.

Ce sentiment était d'autant plus fort qu'on l'invitait à aliéner non seulement son esprit, mais sa conduite, au profit d'un corps qui ne lui semblait pas valoir un si grand sacrifice. « S'il advenait », se disait-il encore, « que la maturité de ma raison me menât à ne plus croire juste la cause de l'Eglise, quel malheur d'être alors comme forcé de la soutenir ! » Même sans cette perspective, la carrière lui souriait peu. Il ne se dissimulait pas les « difficultés humaines » qui l'y attendaient. Non seulement il redoutait l'autorité en soi, mais il n'ignorait plus par qui elle était représentée, et comment; il n'était pas moins en défiance vis-à-vis de ses confrères, sachant que son bonheur était aussi menacé de ce côté. Ce qu'il avait souffert à Issy dans les derniers mois pesait encore sur lui. Si rien d'aussi grave ne s'était produit à Saint-Sulpice, on a vu pourtant que Renan y trouvait à reprendre (5). Bref, il avait lieu d'écrire à sa sœur : « Croirais-tu que déjà j'en puis appeler sur ce point à ma propre expérience ! [Elle] m'épouvante... Si l'espace me le permettait..., je te raconterais diverses choses qui te feraient comprendre que mes craintes ne sont pas imaginaires, et que si je persévère, ce ne sera pas sans sacrifice de moi-même ».

Se sacrifier, ceux-là le font dans l'allégresse qui aiment l'Eglise et sont sûrs de ses destinées. Tel n'était point le cas de Renan, qui la jugeait

---

(3) Comparez René d'Ys, *lib. laud.*, 180, et vol. 11.474, f° 123 r. Il en résulte que Renan apprit ce détail avant le 13 décembre. Cf. *supra* 9

(4) René d'Ys, *lib. laud.*, 117.

(5) Cf. *supra* 14-15.

si froidement. A certains moments, malgré Cavour, malgré l'Evangile, il doutait qu'elle eût pour elle l'avenir. Si le christianisme, se demandait-il, n'était bon qu'à former l'enfance ? s'il fallait s'en séparer, comme un adolescent congédie son pédagogue ? Le progrès des lumières qui, selon Jouffroy, le bannit de chaque esprit, ne le condamne-t-il pas à disparaître du pays ? Cette prévision logique, Renan osait la fixer sur le papier : « Il... faudrait un [mouvement rétrograde dans les idées] pour que la religion [se] maintînt [en France] ». Or, comment penser que l'humanité pût reculer longtemps ? Voilà qui était plus grave peut-être que des objections théoriques : devenir prêtre alors que le monde cessait peu à peu d'être chrétien, n'était-ce pas une erreur irrémédiable ?

Et celui qui la commettrait risquait bien d'en être puni par le monde lui-même. C'était l'époque où l'anticléricalisme, endormi depuis une dizaine d'années, se réveillait. Bientôt on allait noter la « renaissance du voltairianisme » (6). De nouveau, des ecclésiastiques étaient injuriés dans les rues. Ces circonstances donnent un singulier relief au passage des *Principes de Conduite* où Renan envisage l'éventualité d'être « moqué, hué et pis peut-être ». « J'étais fait », écrira l'auteur des *Souvenirs*, « pour une société fondée sur le respect, où l'on est salué, classé, placé d'après son costume, où l'on n'a point à se protéger soi-même » (7). Mais si la soutane, au lieu de vous protéger, vous expose ?

Une telle délibération n'était pas faite pour encourager le jeune homme à avancer. Mais ne pas avancer, ce n'était plus « réserver l'avenir », c'était reculer, et ostensiblement. Renan avait trop de finesse pour ne pas sentir comment un nouveau refus serait interprété, surtout après ce qui s'était passé à Issy. On ne manquerait pas de le prendre comme une sorte de renoncement à l'état ecclésiastique. Or, il s'en apercevait avec effroi, c'était là une « décision » tout aussi tranchée que d'y entrer. Ce qu'il aurait voulu, c'était de n'avoir pas à se décider. Impossible. « A droite ou à gauche, c'était toujours un abîme ». De toute façon, il s'exposait à un mal : en acceptant, à s'en repentir; en n'acceptant pas, à un « reproche éternel ».

La seconde alternative était pire. Pour y échapper, le jeune homme revenait sur les motifs de sa répugnance. A les reprendre ainsi, un par un, il ne les regardait plus tout à fait du même œil. L'excès même de sa révolte contre le vœu se résolvait en soumission. « Car enfin », observait-il, « si mes difficultés sont bonnes, elles valent pour tous, et personne ne devrait se faire prêtre ». Et sa logique capitulant devant l'expérience, cette conséquence « un peu dure » le portait à tenir ses difficultés pour des « sophismes ». N'était-ce pas aussi une faute de méthode, que de prétendre raisonner en pareille matière ? Comment se décider en vue d'un avenir « impitoyablement caché » ? Autant chercher à ajuster son

(6) Voir l'article d'E. Saisset sur le *Prêtre* de Michelet, dans la *Rev. des D. Mondes* du 1er février 1845.

(7) P. 316.

tir sans avoir le point fixe indispensable. Il fallait s'y résigner, ce geste qui donnait sa direction à toute une vie, qu'on le fît ou non, ce serait quasiment les yeux fermés. Enfin, en ne distinguant pas assez la tonsure de l'ordination proprement dite, Renan avait jusque-là mal posé la question. L'engagement « irrévocable devant Dieu et devant les hommes » ne se prenant que par le sous-diaconat, il convenait de ne pas s'exagérer la portée de ce premier pas.

Cette considération, M. Baudier ne manqua pas de la faire valoir. Après tout, le tonsuré ne promet rien au-delà des paroles qu'il prononce le jour de la cérémonie. Confesseur et pénitent durent méditer ensemble cette formule du *Dominus pars*, si chère à la piété sulpicienne. Renan ne s'y refusait point, au contraire. Mais il revenait aussi sur son état d'esprit, et là, quelque soin qu'il prît à le décrire, il n'avait pas l'impression d'être « bien compris ». Il éprouvait ainsi par lui-même le malentendu qu'il souligne dans ses Notes et sa Correspondance : celui qui sépare deux interlocuteurs, dont un seul croit vraiment (8).

Néanmoins, ces entretiens n'étaient pas toujours décevants. Le séminariste y retrouvait, le plus souvent, « la confiance et la paix », et la conversation des autres Directeurs produisait le même effet. Car tous avaient l'œil sur lui : non seulement les Sulpiciens de Paris, mais ceux d'Issy. Ses anciens maîtres de Tréguier ne l'oubliaient pas non plus. Bref, on rivalisait à son égard d'« encouragements, de bons conseils et de marques d'intérêt ». Le moins qu'on puisse dire est donc qu'il n'agita pas cette question si personnelle dans un isolement respecté. Il est bien vrai, si l'on veut, qu'il n'« obéit à nulle détermination étrangère »; c'est lui qui prit sa décision, mais on l'aida fortement à la prendre. Le résultat fit voir que les « sollicitations » de M. Baudier ne manquaient pas d'efficace.

Aussi bien rencontraient-elles un puissant secours, sinon dans l'intelligence de Renan, du moins dans sa sensibilité. Toutes sortes de souvenirs venaient ranimer ses croyances languissantes, en lui rappelant qu'elles « avaient fait l'objet perpétuel de [ses] pensées, le fondement de [sa] vie et de [son] bonheur ». Il avait trop longtemps caressé l'idée d'appartenir un jour à l'Eglise, pour que ce projet ne lui restât pas « cher et enraciné dans son âme ». En dépit d'une expérience contraire, « l'*à priori* », les « choses en elles-mêmes », n'avaient pas perdu tout leur attrait. Enfin, quelle joie cette consécration ne causerait-elle pas à sa mère chérie ! Comme il serait heureux de lui apprendre la bonne nouvelle, et, dès qu'il le pourrait, d'écrire « clerc tonsuré » au-dessous de sa signature ! Il était bien demeuré le même qui, en octobre, se disait prêt à tout sacrifier à l'amour filial (9). Maintenant il s'engage encore à ne lui rien refuser de ce qui serait « strictement licite ». Que l'acceptation parût telle à Renan, et elle s'imposait à lui.

---

(8) Cf. *supra* 152 et n. 75 ; et *infra* 265.

(9) Cf. *supra* 9 et 7.

II

Tels furent, semble-t-il, les « orages de son esprit », pendant ces jours qu'il comptà ensuite comme « les plus agités de sa vie ». La retraite elle-même ne l'apaisa pas, bien au contraire. Elle dut avoir lieu du dimanche 17 décembre au lendemain de l'ordination. Renan la passa dans des conditions « singulières », et « méritant bien peu les douceurs » dont il fut gratifié pour la réception de la tonsure. C'est alors, pensons-nous, qu'il commença la rédaction des *Principes de Conduite*. Le jeudi 21, avant-veille de la cérémonie, il était encore la proie de l'indécision. Cependant certaines considérations avaient pris du poids. « Ne pas faire cette démarche », c'était, il s'en rendait mieux compte que jamais, « faire la démarche contraire » : or, celle-ci correspondait encore moins à ses dispositions. En définitive, l'avenir restait sauf; s'il se résolvait à avancer, son acte traduirait l'intention assurément sincère d'embrasser l'état ecclésiastique : intention *actuelle*, mais non pas fixée pour toujours. Aussi bien, à voir son impuissance à gouverner sa destinée, il estimait que le plus sage est de s'abandonner à la Providence. Or elle signifiait assez clairement sa volonté, par son interprète M. Baudier.

Voilà comment Renan dit à Dieu : « Fiat voluptas tua ! » (10), et l'annonça à sa mère. Sa résolution, toutefois, était si peu ferme qu'en envoyant sa lettre, il « tremblait encore de renouveler l'imprudence » commise plusieurs mois auparavant, et qu'il fut « *plus d'une fois tenté d'aller la retirer des mains du portier qui devait la remettre à la poste* ». Mais il demeura comme inhibé, et la lettre partit.

Du même coup ses combats cessèrent. Sans plus regarder en arrière, il songea seulement au « grand jour », et à s'y préparer. Il fit taire ses derniers scrupules grâce à l'une de ces interprétations mentales auxquelles la Théologie morale accoutume : « J'envisagerai la tonsure », écrit-il, « comme le dépouillement de tout superflu pour m'attacher à la seule vérité ». Ainsi ce rite, loin d'altérer le type du philalèthe, allait le confirmer. En repos sur ce point essentiel, Renan put, le vendredi 22, exciter sa sensibilité. Il pensa donc à la Vierge, à sa propre enfance. Il ranima, cette fois sans amertume, les souvenirs de la Congrégation. Oui, « la grâce que Dieu allait lui faire » devait « son premier principe à son entrée dans cette pieuse association ». Son présent suivait bien la ligne de son passé, providentiellement.

Ces impressions subsistaient sans doute, à l'aube du samedi. Ce jour-là, M. Affre ordonna, dans la chapelle du Séminaire de Saint-Sulpice, cent cinq prêtres, diacres et sous-diacres, et cinquante-six minorés et tonsurés : soit en tout cent soixante-et-un sujets (11). Un surplis sur le bras gauche, un cierge dans la main droite, Renan répondit « adsum » (pré-

---

(10) *Matth.*, VI, 10 (paroles du *Pater*).

(11) Cf. *Ami de la Rel.*, 26 déc. 1843 (T. CXIX, 586). Renan donne de son côté le chiffre d'« environ cent-cinquante ». C'est par abus qu'on assimile les tonsurés aux autres clercs ; car la tonsure n'est pas un ordre.

sent) à l'appel de son nom. Agenouillé à son rang, il entendit la prière de l'archevêque. Puis les premiers séminaristes s'avancèrent vers le pontife assis, et le défilé continua, pendant que l'on chantait les versets 1 à 4 du ps. XV : « Conserva me, Domine, quoniam speravi in te... ». A son tour, Renan s'agenouilla devant M. Affre, et pendant que les ciseaux lui coupaient cinq mèches en croix (sur le front, sur la nuque, des deux côtés et au sommet), il prononça le v. 5 du même psaume : « Dominus pars haereditatis meae, et calicis mei : tu es, qui restitues haereditatem meam mihi » (Dieu est la part de mon héritage et de mon calice : c'est toi, qui me rendras mon héritage) (12).

A cette partie succédaient une nouvelle prière, et le chant du ps. XXIII. Après quoi le pontife assis commençait l'imposition du surplis. Chaque tonsuré vint se faire mettre le sien, que M. Affre lui passait en disant : « Induat te » etc., c'est-à-dire : « Que le Seigneur te revête de l'homme nouveau, qui a été créé à l'image de Dieu, dans la justice et la sainteté véritables ». Enfin, après avoir prié debout, l'archevêque se rassit pour la courte allocution d'usage : « Très chers fils, vous devez penser qu'à partir d'aujourd'hui vous faites partie du for de l'Eglise, et que vous avez obtenu les privilèges des clercs (hodie de foro Ecclesiae facti estis, et privilegia clericalia sortiti estis). Prenez donc garde de ne pas les perdre par vos fautes; et songez à plaire à Dieu par une conduite honnête, de bonnes mœurs et de bonnes œuvres. Puisse-t-il vous l'accorder lui-même par son Saint-Esprit ! » A quoi il fut répondu « Amen », et Renan, avec les autres tonsurés, regagna sa place (13).

Les cérémonies de ce genre sont très propres à empêcher qu'on ne s'isole par la réflexion : on est trop occupé à tenir son rôle dans l'ordonnance de l'ensemble. Forcé décidément de « jeter... ce fatras de délibération », notre séminariste s'en trouva bien. Sans être absolument pures de tout mélange, les douceurs qu'il goûta n'en furent pas moins « solides et senties ». La pensée de sa mère l'accompagna jusqu'à l'autel. Il « s'avança avec un calme et une joie dont il pouvait à peine se rendre compte lui-même, tant ils contrastaient avec les troubles antérieurs ». Et si quelque peine avait subsisté dans son âme, la formule de consécration l'aurait dissipée. N'est-ce pas alors qu'il « sentit au cœur » la vérité du christianisme ?

A quelque moment que cette intuition se produisît, elle n'a point été telle que la pensée de Renan et sa vie en fussent fixées. Un incident inattendu vint d'ailleurs le rendre à lui-même. On était sorti de la chapelle, et il s'était précipité avec une fougue attendrie dans les bras de M. Baudier, qui ne l'appelait plus que « son tonsuré ». « En effet », lui disait le jeune clerc, « c'est votre ouvrage ». A cet instant, on lui apporta... une lettre de Pologne. D'après sa date, il vit qu'elle avait fait le voyage « avec une rapidité inaccoutumée, en huit

(12) Cf. *Av. de la Sc.*, 490 : « Un jour, au pied de l'autel, et sous la main de l'évêque, j'ai dit au Dieu des chrétiens... ».

(13) *Rituale argentinense*, 233-236 ; *Liturgia*, 734-735.

ou dix jours » (14). Quelle coïncidence ! sa sœur ! Que pensera-t-elle quand elle saura ?

Il ouvrit le pli. C'était une réponse au cri d'angoisse qu'il avait poussé le 27 novembre : « Mon Dieu ! qu'il est dur de se décider si jeune... ! » Henriette avait entendu, et compris. Elle proposait maintenant une combinaison dilatoire comme celle-ci : chercher pour son frère une situation qui le mît à même de voyager avant de prendre, s'il s'y déterminait un jour, l'état ecclésiastique. Ainsi Ernest aurait l'avantage de connaître hommes et choses; ainsi sa raison se formerait, ce qu'elle ne peut faire qu'imparfaitement, tandis qu'il ne change pas d'atmosphère et de point de vue.

Telle est la première forme de ce projet qui, sans jamais aboutir, tint tant de place, en 1844 et 1845, dans les plans de Renan, et dans sa diplomatie filiale. Puisqu'il s'offrait à lui trop tard, il n'avait qu'à le mettre en réserve pour l'avenir. Peut-être serait-il bien content de pouvoir, en l'adoptant, différer le pas irrévocable. En attendant, il congédia la pensée d'Henriette, et revint à ses méditations.

III

Bien qu'il fût encore sous l'influence de la « délicieuse » cérémonie, il s'aperçut bien vite qu'elle ne l'immunisait pas contre les troubles familiers. Il les retrouva dans une certaine mesure, en relisant, sur la table de sa chambre, le manuscrit inachevé de ses *Principes de Conduite*. Il fallait lui donner une fin (15).

Avant tout, accommoder à l'avenir, quel qu'il dût être, la signification du geste qui venait de s'accomplir. L'acte de foi que le tonsuré s'évertuait à refaire, avait à peine endormi son doute lancinant : si le christianisme n'était pas vrai ? Certes, une telle hypothèse, il s'en persuadait, était « aussi éloignée que possible de sa pensée » : il adhérait à l'opinion contraire « de toute son âme », il l'embrassait « de toute sa force »..; mais enfin, qui sait ? Ne valait-il pas mieux prévoir le pire pour s'assurer que, même alors, il n'aurait pas à se repentir d'avoir accepté ?

Or il était une chose, une seule, à laquelle il était bien certain que s'il se vouait, il n'aurait aucune peine à tenir son engagement : la vérité. Il reprit donc, pour l'approfondir, ce symbolisme du rite et de la promesse, sur lequel il s'était déjà mis provisoirement d'accord avec lui-même. Ce lui fut d'autant plus facile que la tonsure a pour effet, *ex opere operato*, de séparer des choses profanes. Eh bien ! même si

(14) Cf. déjà, dans la lettre à Henriette du 27 novembre : « Il m'a semblé par les dates que mentionnait le billet de Mlle Ulliac que les lettres parviennent plus rapidement de Varsovie » (*L. Int.*, 158).

(15) Que cet opuscule ait été écrit en partie avant le samedi matin, et en partie après, on n'en saurait douter, vu la p. 279 (« la tonsure que *je vais* recevoir ») et la p. 289 (Renan y remercie Dieu de lui « *avoir fait* faire » ce que voulait son directeur). Où placer l'interruption ? Peut-être vers les pages 287-288.

le christianisme n'était pas vrai, cette cérémonie ne garderait-elle pas un sens? N'est-ce rien que de «séparer des hommes»? Avec ses cheveux coupés, Renan se regardait sans déplaisir comme un « initié », une sorte de myste. — Et quel est le mystère ? La recherche de la vérité. Il croyait la trouver dans le christianisme; si l'avenir la lui montrait ailleurs, eh bien ! « c'est à la vérité qu'il était consacré, il suivrait la vérité où il la verrait, il serait encore vrai tonsuré ». De toute façon, il pouvait se croire paré. Mais à quel prix ?

En premier lieu, s'associait-il pleinement à la prière du Pontife, et demandait-il à l'Esprit-Saint de le libérer des servitudes du siècle, de le défendre contre ses désirs ? Certes, il s'engageait de très bonne foi à ne pas s'attacher « aux biens de la terre, commodités de la vie, etc ». Toutefois son renoncement même gardait une certaine mesure. Car s'il se déclarait prêt à « se dépouiller de tout », il n'entendait par là que « le superflu ». Quant au nécessaire, il se permettait de le vouloir, « pour mener une vie tranquille et mettre à l'abri du besoin [sa] mère et [sa] sœur ». Aussi bien, l'on peut n'être pas très exigeant en fait de bien-être, si l'on a d'autres consolations; si, par exemple, on obtient la renommée. Or, n'est-ce pas là aussi un « désir du siècle » ? Renan ne le méconnaissait pas, sans être autrement sûr d'y résister. Il se sentait si faible à cet égard qu'il se promit seulement de n'avoir « jamais pour mobile *essentiel* la réputation ».

Secondement, il n'est pas douteux qu'il pouvait se croire autorisé à confondre Dieu et la vérité. L'Evangile met dans la bouche de Jésus cette déclaration : « Ego sum veritas » (16). Que de fois aussi le mystique auteur de l'*Imitation* n'a-t-il pas employé ce mot pour représenter son interlocuteur divin ! Et Malebranche, et Fénelon, se sont-ils interdit la même identification (17) ? Non sans doute. Mais autre chose est de dire : Dieu est la vérité, ou de dire comme Renan : la vérité, c'est Dieu.

Ce n'est pas qu'à cette date, Dieu se soit mué pour lui en une pure abstraction. L'autel « paré de lumières et de fleurs » n'a pas encore fait place à « l'autel d'airain » (18). La sensibilité du jeune homme a été trop ébranlée pour que la froide raison reprenne d'un moment à l'autre le contrôle de son moi. Il inscrit sur une feuille de papier le texte hébreu de *ps.* XV, 5 (19). Et la suite, au v. 6, ne lui paraît pas moins suave : « ...Haereditas mea praeclara est mihi, j'ai un héritage précieux... » Revenant aux paroles de consécration, Renan les répète, et, par un phénomène bien connu, cette réitération verbale favorise son émoi. Il trouve « du goût » à ce *Dominus pars*.. « Quelle douceur », dit-il à Dieu, « vous y avez cachée, comme il pénètre ! » Un autre texte lui fait écho : « Pars mea Deus in aeternum »; c'est le verset 26 du ps. LXXII, qui commence ainsi : « Quam bonus Israel

(16) Cf. *Trav. de Jeun.*, 16 et n. 17 ; et *Essai Psych.*, 25.
(17) Voir, pour le second de ces auteurs, *Trav. de Jeun.*, 18 et n. 4, et *Fr. Int.*, 292.
(18) *Av. de la Sc.*, 492.
(19) Cf. vol. 11.481, f° 604 r.

Deus, his qui recto sunt corde. Que Dieu est bon pour Israël, pour ceux qui ont le cœur pur ! » (20)

Ainsi la poésie de ces deux psaumes attendrit et berce le séminariste. Il songe à Jésus, mais surtout à Liart et à Guyomar, l'ami d'enfance qu'il a perdu. Il lui dit : « J'ai fait ce que tu désirais tant faire... Souviens-toi de notre jeune temps. Oh oui, tu vis encore, jamais je ne me résoudrai à croire le contraire. Je t'ai senti encore me parler.. » A son tour, la Vierge se présente à lui, cette sainte mère sous les auspices de qui s'est formée leur amitié, et à qui, tous les deux, ils élevaient des oratoires. Il sent, et il s'en émerveille, le féminin l'emporter en lui sur le viril. Il ne croyait pas que son cœur « fût si flexible aux sentiments doux de la piété ». Néanmoins ces évocations demeurent assez religieuses pour ne pas se perdre dans les effusions équivoques que leur retour produira deux ans plus tard (21). La crise, d'ailleurs, approche de son terme; elle ne prendra pas fin, sans avoir, en un certain sens, élevé Renan au-dessus de lui-même: tant la Vérité a sur lui de pouvoir !

Il sera donc, il s'y engage, ce vrai chercheur qu'il voulait trouver, prêt à renoncer au monde entier pour elle. Pour elle, il se mettra au-dessus de l'opinion. Et d'un mouvement plus tendre il souhaite même de souffrir « pour lui prouver combien il l'aime ». Les lois et les mœurs nouvelles, il le sait, tournent en dérision la formule séculaire : les « privilèges des clercs », sanctionnés par les âges de foi, ne sont plus guère qu'un titre à la persécution (22). N'importe : il les revendique. Il saura supporter les avanies. Mais ce n'est pas assez. Mû par on ne sait quel amour, poussé par un besoin d'offrande et de sacrifice, il s'écrie : « Mon Dieu,... j'ai mon moi, j'ai mon esprit, mon indépendance, ma hardiesse, voilà ce que je lie... ». Cette fois-ci, l'oblation est complète et méritoire. Mais elle est inconsidérée. Renan promet au-delà de ce qu'il peut tenir. Il le sent bien, car il cherche, aux pieds de la Vierge, une protection, une garde ; il se sait « perdu, s'il est abandonné à lui-même ». Vaine prière ! Le lendemain peut-être, il se trace cette règle, d'une plume qui n'hésite pas : « Je me garderai de gêner en rien la marche naturelle de mon esprit, le laissant faire son chemin, comme ses développements successifs l'amèneront.. ». La Vierge ne l'a pas défendu contre son propre génie.

Cette résolution capitale, le tonsuré la prend dans un *Règlement particulier* qu'il rédige sous une forme plus systématique et pratique (23). Il s'y fixe des devoirs sous le rapport de la piété, de l'étude, du caractère intérieur, et des relations avec le prochain. En gros.

---

(20) Cf. déjà supra 223 et n. 48 une réminiscence de ce ps. LXXII.

(21) Cf. *Cah. de Jeun.*, 396-397, 400-402 ; et ce que nous avons dit de ce songe dans notre *Pensée religieuse*, etc., 195.

(22) Le seul de ces privilèges qui ne fût pas un vain mot, c'était l'exemption du service militaire (cf. *infra* 254). Elle subsista jusqu'à la loi de 1889.

(23) Inédit (vol. 11.476, fos 139-141) ; postérieur à la première partie des *Principes* (cf. *Règl. part.*, § III, « la tonsure que *j'ai reçue* »).

les préceptes qu'il formule ainsi sont repris des *Principes de Conduite*. Cependant il y introduit certaines modifications plus ou moins caractéristiques. Le second texte corrige ce que le premier a de familier ou de négligé. Voici d'autres divergences :

PRINCIPES	RÈGLEMENT
Je me nourrirai de [la parole de J.-C.], consignée dans les saints Evangiles, ...évitant la critique *trop critique* (P. 280).	...évitant la critique.
Je m'occuperai de piété, mais largement, sans me resserrer scrupuleusement au sujet.. Pour l'oraison, j'y penserai très régulièrement le soir en me couchant. Quand il n'y aura pas de sujet donné, j'en prendrai dans l'Ecriture Sainte, suivant en cela ce que je trouverai de mieux. Du reste, je ne m'astreindrai pas rigoureusement à la Méthode (284-285).	Je rejetterai toute divagation d'esprit, sans... me resserrer *trop* scrupuleusement au sujet... Pour l'oraison, j'y penserai très régulièrement le soir en me couchant *et le matin en descendant.* Je prendrai le sujet donné, ou à défaut, je méditerai sur les mystères du temps que l'Eglise célèbre, ou sur quelque passage que j'aurai cherché la veille dans le N. T., ou enfin sur les pensées qui me préoccupent actuellement. Du reste, *si mon directeur l'agrée,* je ne m'astreindrai pas *trop* rigoureusement à la Méthode..
Je suis *extrêmement* porté à une vertu toute profane.. (286)	Je suis (très) assez (24) porté à une vertu toute profane...
Il y a bien des mobiles en moi qui ne sont pas pour la pure vérité.. Je prendrai garde *qu'ils n'étouffent jamais l'essentiel. Quand je sentirai qu'ils le font...*, je les laisserai tomber (286)	Quand des mobiles d'un ordre inférieur viendront se joindre [à mon amour de la vérité]..., je les laisserai tomber d'eux-mêmes par le temps et l'occupation à autre chose (25).
Je me garderai... de contester [ce qu'on dira devant moi, que je ne croirai pas juste. Cela] ferait hausser les épaules *aux sots* (281).	...ferait hausser les épaules.

Si l'on ajoute que Renan ne parle plus d'ouvrir à ses amis « la porte de derrière », on voit qu'il s'efforce d'éliminer les marques d'un esprit ou d'une conduite trop indépendants. En outre, il se promet de visiter

(24) Le « très » est de premier jet. Renan l'a barré pour y substituer « assez ».

(25) Il est aisé de le voir, Renan repousse tout à fait les mobiles inférieurs (désir de renommée ?) qu'il admettait auparavant comme *auxiliaires*.

chaque jour le Saint-Sacrement (26); et de s'imposer « avant toute communion quelque pratique d'abnégation, comme par exemple aller en récréation avec ceux qui ne [lui] plaisent pas, etc... ». Ainsi essaiera-t-il de se « christianiser », jusqu'à ne pas respecter même ce « naturel » dont il s'est pourtant montré si jaloux. « L'essence de la piété », écrit-il, « est dans la mortification de ses goûts et de ses penchants ». Il n'en jugeait pas tout à fait ainsi au début des *Principes*.

Est-ce à dire qu'il se soit « converti » ? Le mot serait trop fort. Sans doute, la religiosité momentanément victorieuse tâcha de se consolider par une discipline plus stricte. Mais dans quelle mesure ces derniers engagements furent-ils tenus, et pendant combien de temps ? On ne saurait le préciser. Le principal effet de la tonsure fut d'un autre ordre. Les troubles du séminariste, qui avaient eu tendance à diminuer dès avant la cérémonie du 23, s'apaisèrent notablement. Leur source était l'inquiétude de l'avenir. Or, le jeune clerc pouvait maintenant regarder assez loin devant lui sans que sa vue fût arrêtée par une question comme celle qu'il venait de résoudre avec tant de peine. Aussi bien se disait-il que ses tourments ne faisaient rien à l'affaire : qu'il eût ou non ce qu'il appelait le « sentiment projectif », « la chose [était] objectivement la même ». Le mieux était donc de songer le moins possible au lendemain, et puisqu'il fallait tout de même un sens où diriger son action, de se comporter *comme si* l'on devait aller jusqu'au bout dans la carrière ecclésiastique.

Grâce à cette disposition, son âme jouit alors, sinon d'une joie véritable (27), du moins d'un bonheur tranquille. Paix, calme, sécurité, il éprouve ces sentiments à un degré inconnu depuis bien longtemps, et il leur doit, sans doute, de passer Noël dans la ferveur. Le 1er janvier 1844, il déclare encore n'avoir pas eu, depuis la tonsure, « un mouvement de regret, pas le plus léger sentiment de crainte ». En même temps, il fait à son nouveau personnage une atmosphère appropriée : plus que jamais il voit dans la Bretagne l'asile de sa dévotion. Il se propose de rester toujours agrégé de cœur et de prières à « ses confrères bien-aimés en Marie ». Par sa mère, il assure MM. Gouriou et Pasco que leur Ernest ne cessera point de les aimer. Il forme des vœux que rien encore n'alarme pour ce Collège ecclésiastique où sa studieuse enfance a grandi. Bien mieux, il parle à Le Gall en aîné qui, de l'endroit où il est arrivé sur la route menant à Dieu, encourage le suivant avec une autorité pleine d'onction. Il lui souhaite de goûter un jour le même contentement intérieur dont il se dit favorisé. Et c'est bien vrai que les vocations cléricales se transmettent ainsi trop souvent : on montre aux jeunes les fleurs, on dissimule les épines, si vivement qu'on les ait senties, et qu'elles soient destinées à vous blesser encore (28).

---

(26) Cf. *supra* 224 et n. 50.

(27) Il a pourtant employé deux fois ce nom pour caractériser son état : cf. *L. du Sém.*, 236, et René d'Ys, *lib. laud.*, 179.

(28) Cf. *L. du Sém.*, 236-239; vol. 11.474, fos 123-127; *L. Int.*, 155-157, 163-164, 185; *Fr. Int. et Rom.*, 247-248, 251-252, 279-280, 286-289, 291-294; René d'Ys, *lib. laud.*, 179-180; *Trav. de Jeun.*, 51; *Souv. d'Enf. et de Jeun.*, 268.

LIVRE SECOND

LA CURIOSITÉ HISTORIQUE

CHAPITRE PREMIER

SENTIMENTS, PROJETS ET PENSÉES D'UN CLERC TONSURÉ

SOMMAIRE

I. Les « misères » de Renan. Réflexions sur la brièveté rapide de la vie. Avantages et inconvénients du séjour à Saint-Sulpice. La défaillance du lévite; ses plaintes, ses effusions. Amitiés et relations; correspondance avec sa mère et sa sœur. Espoirs et rêves : les grandes vacances et le baptême d'Aline; la retraite en Bretagne, la vie de famille. Pp. 247-253.

II. La carrière ecclésiastique. Renan est assuré d'éviter le ministère des paroisses. Un « privilège de clerc » : l'exemption du service militaire. La situation de l'enseignement libre. La « bourrasque » sur le Petit Séminaire de Tréguier. — Les projets parisiens de M. Affre. Ses rapports avec l'abbé Dupanloup. Quelles perspectives s'entr'ouvrent pour Renan : Saint-Nicolas, l'Ecole des Hautes Etudes Ecclésiastiques, la Compagnie de Saint-Sulpice. Son plan d'avril 1844; mystérieux programme de travail. Sa circonspection. Ce qu'il demande à l'Eglise. S'il envisage la réception des différents ordres; Liart sous-diacre (2 mars). Pp. 253-261.

III. La sauvegarde du « type »; apologie de la nature. A quoi Renan aspire; à quoi il renonce. Nouvelle théorie de la tonsure. Qu'elle n'a pas eu d'effet sur sa piété. L'esprit chrétien de la lettre du 29 mars. Sens et utilité des épreuves. Coup d'œil sur l'état de la croyance. Pp. 261-265.

La seconde période qui s'offre au regard s'étend à peu près jusqu'à la mi-avril, Pâques tombant, en 1844, le 7 de ce mois. Renan n'y élabore pas de nouveau système ; il vit sur celui qu'il a formé, et qui se montre à l'épreuve assez résistant.

I

Cette construction aurait pu, cependant, être éprouvée par l'altération que l'état physique du séminariste subit alors, si l'on en croit certains de ses propos. Dès le 1er janvier, il écrit à sa mère : « Ma santé est excellente..., rien ne me manque pour me soigner à loisir », ce qui est assez équivoque. Même tournure le 8 mars : il prend, assure-t-il, « les soins les plus minutieux » de sa santé qui va « fort bien »; mais, cette fois-ci, il avoue en même temps « une légère fatigue d'estomac ». Le 29 enfin, il adresse à Liart des nouvelles plus alarmantes : « Ma santé s'est singulièrement délabrée, je suis en butte à des misères continuelles » (1).

La vérité, sans doute, est entre ces deux sortes de bulletins. D'un côté l'élève de Saint-Sulpice l'aura atténuée pour ne pas inquiéter Mme Renan; de l'autre il se sera conformé, par une légère exagération, aux idées de langueur qu'éveillaient et le souvenir de Guyomar, et la fragilité de l'enfant de Plouguiel. Quoi qu'il en soit, le plus mauvais

(1) Il recommande à son correspondant, qui allait au pays plus souvent que lui, de n'en rien dire à Mme Renan. Mais Liart dut se dédommager avec d'autres personnes. Or, Paris ayant déjà tué Guyomar, et Ernest lui-même étant revenu très amaigri pour les grandes vacances de 1843, les langues allèrent leur train à Tréguier. Ces bruits parvinrent naturellement à la principale intéressée, qui écrivit à son fils. « J'ai été étonné en vous lisant », lui répondit celui-ci le 15 mai, « des sinistres nouvelles répandues sur ma santé » (vol. 11.474, f° 133 v.).

mois paraît avoir été celui de mars, justement le temps du Carême (2). L'amélioration se produisit.. après Pâques : le 15 avril, Ernest proteste à sa mère qu'il est « parfaitement bien sous tous les rapports », et le lendemain, sa lettre à sa sœur, muette sur sa santé, contient des projets qui attestent une solide confiance en l'avenir.

Est-ce à dire que ces « misères » soient demeurées sans aucun effet sur le moral de Renan ? Elles n'ont pas, semble-t-il, été étrangères aux « réflexions sérieuses » qu'il a faites alors « bien des fois », peut-être aussi parce qu'il s'était engagé à penser plus régulièrement à la mort. Le 28 février, il a atteint sa majorité : « Nous voilà », écrit-il à son ami, « à plus de la moitié de notre vie, selon l'ordre ordinaire des choses ». Quoi ! déjà si avant ? On comprend que cette perspective l'ait rendu plus sensible à la rapidité des ans. « Comme le temps passe ! » s'exclame-t-il; « cela vraiment me fait pâmer ». Et il s'abandonne à des pensées amères. La voilà donc bien entamée, « la plus grande partie de ces années que le monde appelle les plus belles de la vie » ! Et, pour une fois, le monde n'a-t-il pas raison ? N'est-il pas probable que ce qui viendra maintenant « ne sera pas le plus agréable » ? O sévérité du destin ! Car enfin, où et comment s'écoule ce temps privilégié ?

On s'attendrait, en suite de ces plaintes, à ce que Renan traçât un tableau assombri de Saint-Sulpice. Mais il reste assez maître de lui-même pour en apprécier les avantages. La qualité de certains cours suffirait à l'y retenir. De plus, l'esprit des Supérieurs y est tout à fait approprié à l'état des jeunes gens dont ils ont la charge : cette direction « *large* et bonne » (celle de M. Carbon ?) accorde sans difficulté les petites dispenses, les petites faveurs, surtout au brillant élève de M. Le Hir, qui commence à se sentir l'objet de prévenances singulières. En général, les Sulpiciens n'interviennent guère dans la conduite de la maison; celle-ci marche parce qu'elle est bien montée, et par l'effet de son règlement, de ses usages et de son esprit. « Les hommes sont très passifs; ils sont seulement pour conserver.., veiller autour ». Quant aux confrères, ils sont pareillement estimables, sauf un petit nombre, qui ne mérite pas l'amitié et la confiance. Malgré ces fâcheuses exceptions, l'« égoïsme grossier » n'a pas de place à Saint-Sulpice; les conversations y sont « dignes et élevées; il s'y mêle peu de banalités et de commérages ». Renan, que choquent également la « rusticité » et « l'afféterie », s'accommode tout à fait du « ton de la maison », également éloigné de ces extrêmes. Sous tous ces rapports, il peut écrire à Liart le 29 mars : « Je me trouve fort bien ici ».

Ce disant, toutefois, il n'est pas complètement sincère. Il souffre, en effet, de certaines privations sentimentales. Les rapports, au Grand Séminaire, ne sont toujours pas ceux qui conviendraient à son naturel. On s'y connaît si peu ! La bienveillance même des Directeurs ne va guère jusqu'à l'affection cordiale : où êtes-vous, vieux maîtres de Tréguier ? Quant aux confrères, ils se soucient fort peu en général de

(2) Sur le parti que Renan tira de cette indisposition, cf. *infra* 263.

leur voisin accidentel, qui demeure à leurs yeux un étranger. Jetés ensemble pour un temps, leur indifférence, après tout, ne saurait surprendre, si l'on songe au disparate des mentalités, à la divergence des vues, au fait qu'ils ont leurs affections ailleurs, ou que peut-être, ils n'en ont pas. Mais le résultat n'en est pas moins de donner à Saint-Sulpice l'aspect d'« une de ces vieilles murailles romaines qu'on dit être composées de pierres juxtaposées sans ciment ».

La sécheresse d'une telle vie est surtout sensible à certaines saisons, comme le printemps, où la nature invite à des pensées riantes et tendres. Tous les mercredis, les séminaristes vont passer à Issy l'après-midi et, à partir du 10 avril, la journée entière. Le parc familier offre à Renan ses grottes, ses bosquets, ses berceaux, « salles toutes prêtes... pour la conversation et la lecture ». N'y éprouve-t-il aucun émoi ? comme le Christ au Jardin des Olives, ne regrette-t-il pas « son âpre destinée, qui lui [interdit] les joies concédées à tous les autres » (3) ? Au ciel, des nuages avancent lentement, gonflant sur le bleu profond leur ouate gorge-de-pigeon. Le jeune homme songe à l'extrait du *Cantique*, qu'il vient de relire dans les *Leçons* de R. Lowth : « La voix de la tourterelle s'est fait entendre dans notre terre... » O rêverie délicieuse ! Il explique, avec M. Le Hir, le début de la *Genèse*, et il comprend maintenant le sens du mot *Naamâh* (4), qui veut dire : « suavis fuit ». Comment ne songerait-il pas à la petite Bretonne Noémi ? Certes on aurait tort d'exagérer la complaisance de l'accueil qu'il dut faire à ces images. Mais, à n'en rien soupçonner, on risque d'être surpris par la lame de fond qui, venue du plus intime de l'être, emporta, dix-huit mois plus tard, les dernières résistances du lévite. Ce bouleversement eut en 1844 son signe avant-coureur et comme son faible prélude.

Qu'on relise, en effet, la lettre qu'Ernest écrivit à Henriette, le 16 avril : elle est significative. On dira peut-être que son auteur, ayant un peu négligé sa sœur depuis quelques mois, désire l'attendrir. Cet innocent artifice, une certaine douceur qu'il ressent à montrer son mal et à éveiller la sympathie, ne furent sans doute pas étrangers à sa façon de présenter son séjour au Grand Séminaire. Mais il n'en est pas moins sincère, quand, parcourant du regard les six mois écoulés, il ne voit dans leur longueur que son « isolement ». Alors sa situation lui paraît « des plus pénibles », telle même qu'on pourrait, de l'extérieur, la juger « intolérable ». Quelle satisfaction, en effet, réserve-t-elle à un cœur « capable d'aimer » ? Aucune : au contraire, elle rend « plus vif que jamais peut-être » le besoin « très impérieux » d'un échange d'affection. « Aimer et être aimé », Renan ébauche à son heure le songe immortel.

Ainsi le bien-être dont il se vante comporte, en réalité, des malaises plus ou moins graves. Il ne les supporte pas sans y obvier en quel-

(3) *Vie de Jésus*, 391.

(4) Nom de la sœur de Tubalcaïn. Cf. *infra* 417 et 423.

que mesure. A la froideur morale de son milieu, il remédie par l'amitié, par des relations personnelles. Qu'il ait, quant au premier point, su remplir son programme de décembre, il n'est, pour s'en convaincre, que de lire ses lettres de 1845 à Billion et à Cognat : il ne s'y serait pas exprimé avec cet abandon, sans la confiance qu'autorise une longue intimité. Il continue aussi à voir souvent l'abbé Tresvaux. Cet ecclésiastique était « presque toujours à Saint-Sulpice », où l'attiraient, non seulement les Directeurs, mais la bibliothèque. Avait-il « quelque chose de pressé à faire », la chambre de son jeune compatriote était son « lieu d'hospitalité » (5). Enfin Renan n'a point rompu le contact avec son « bon ami », M. Gosselin, dont la santé venait de donner à la communauté de grandes alarmes : « le danger avait été très sérieux » (6). Aussi, en lui faisant visite le 31 janvier 1844, son ancien lecteur fut « effrayé de l'état d'affaiblissement où [il le trouva]. Lui qui était si maigre, si chétif, jugez ce qu'il est devenu ». Toutefois on n'avait plus lieu de craindre une issue fatale, et l'état du Supérieur d'Issy s'améliora suffisamment pour que Renan écrivît, le 8 mars : « M. Gosselin est beaucoup mieux, on est désormais sans inquiétude ».

Même dans des conjonctures moins attristantes, ces fréquentations n'étaient pas de nature à offrir au séminariste beaucoup d'agrément. Encore moins pouvaient-elles répondre à ses aspirations secrètes. Celles-ci devaient être, hélas ! ou refoulées — par la force de l'habitude, le travail, l'assujettissement de l'esprit à la volonté — ou plus doucement trompées; dès qu'études et réflexions faisaient trêve, le jeune Breton écrivait aux siens, il espérait, il rêvait.

« Ces chers entretiens, où deux cœurs se parlent et s'entendent », quel plaisir il y trouve ! Il consacre à Mme Renan, en lui adressant ses vœux, sa première action de 1844. Son amour filial s'épanouit plus que jamais, depuis que, tonsuré, il vit fidèle à son enfance. C'est là, il le sent de mieux en mieux, « toute sa joie, tout son bonheur ». Rien ne le rend aussi heureux que de recevoir, soit directement, soit par l'intermédiaire d'Henriette, de bonnes nouvelles de sa mère. Il la sait attachée à ses enfants au point de ne vivre que d'eux et par eux : ainsi elle est bien portante, gaie, contente. Dès le début d'avril, la pensée qu'elle possédera Ernest dans quelques mois la met toute en fête; et ses lettres à sa fille, calmes d'ordinaire, se font joyeuses. O joies du cœur, en est-il de plus profondes que celles d'une famille qui s'aime ?

Aussi, quel soin Renan ne met-il pas à cultiver ces sentiments ! Avec quelle justesse il se proportionne aux idées, aux goûts, aux curiosités de sa correspondante ! Il lui écrit, par exemple, comment il se rencontre à la messe, sous des flots de « musique ravissante », avec le monde « le plus distingué de la capitale »; il l'intéresse à un usage « fort ancien » (*sic*), celui de la Chambre des Pairs dont une députation

(5) Ce détail est emprunté à une lettre un peu ultérieure (du 15 mai).

(6) Cette maladie n'a pas été sans importance pour le gouvernement de Saint-Sulpice. Voir notre article *Un épisode*, etc., dans *Rev. d'Hist. et de Phil. rel.*, nov.-déc. 1930, 551 et 554.

vient, le jour de Pâques, « offrir le pain bénit et un cierge couvert depuis le haut jusqu'en bas de louis d'or ». L'attitude des fidèles est à ce point silencieuse et recueillie qu'il n'a, déclare-t-il, « rien vu en Bretagne de comparable ». Ainsi son amour de sa petite patrie ne va pas jusqu'à la partialité. Il n'en demeure pas moins profond, comme l'attestent ses lettres à Fr. Liart (7). Par ce compatriote, il se rappelle au souvenir de leurs amis, et il transmet ses respects au Recteur de Plouguiel et à son vicaire, ainsi qu'aux MM. du Petit Séminaire de Tréguier.

Si chère que la Bretagne soit à Renan, elle ne contient pourtant pas toutes ses affections. Sa pensée, quand elle est libre, se porte aussi « par son propre poids » vers la Pologne. On aurait quelque peine à le croire, si l'on s'en tenait à la rareté de ses lettres. Du 27 novembre 1843, en effet, au 16 avril 1844, il n'écrit pas une fois à sa sœur. Sans doute le clerc tonsuré se sent-il gêné d'avoir à soutenir devant elle son personnage. Aussi attend-il plus de quatre mois avant de lui faire part de l'événement du 23 décembre. Mais quelques lignes d'Alain avaient, dans l'intervalle, renseigné Henriette, qui ne dut pas s'en réjouir. Le silence de son frère l'affectait aussi, quoiqu'elle en comprît sans doute le motif. Il semble qu'elle s'en soit plainte (délicatement) à sa mère, et que celle-ci en ait dit un mot à Ernest. Ce dernier assure, le 15 avril, qu'il a écrit la veille en Pologne; s'il n'y a pas erreur de date, ce n'est pas exact. Le lendemain seulement, il rédige cette lettre que l'on connaît, et dont l'expansion affectueuse toucha l'exilée au cœur : « Je relis et j'embrasse encore une fois ta lettre..., si longtemps désirée et enfin reçue avec une si vive joie » (8). C'est que la puissance d'aimer du jeune homme y a pris une direction quelque peu nouvelle : l'image de sa sœur y est passée un instant au premier plan. Il est sorti de son égoïsme d'enfant : son propre isolement l'aide à concevoir les sacrifices d'Henriette; il s'afflige à la pensée que ses prochaines vacances seront le prix des fatigues de l'institutrice (9).

Pourtant, il ne saurait y renoncer. N'est-ce pas là le pôle de ses désirs? Quelles étrennes s'est-il données à lui-même, sinon de jouir en imagination de la « présence chérie » de sa mère, et de ses « tendres embrassements » ? « Aimable perspective », qui le dispose, dès le premier janvier, en faveur de l'année qui s'ouvre. Aussi sa correspondance avec Mme Renan contient-elle, presque chaque fois, une allusion à ce voyage attendu, dont la modalité dépend maintenant de la date fixée pour le baptême de sa petite nièce. Sa belle-sœur, en effet, a mis au monde une fille, Aline, le 29 décembre 1843. Quelle joie pour la grand'mère, qui va être marraine, et songe à grouper les siens autour d'elle à cette

(7) Celui-ci allait assez souvent de Saint-Brieuc au pays de Tréguier. Il y passa quelques jours vers Pâques.

(8) Réponse d'Henriette du 9 mai (*L. I.*, 174).

(9) Renan songe probablement au coût du voyage en Bretagne. Dans le courant de l'année aussi, c'est Henriette, semble-t-il, qui le défraie; si c'est d'elle que lui viennent, par l'intermédiaire d'Alain et avec le consentement de sa mère, les cinquante francs qu'il reçoit le 8 mars 1844.

occasion, y compris son Ernest ! Dans cette vue, le baptême sera différé jusqu'aux vacances ; on a pris ses précautions en ondoyant le bébé dès le lendemain de sa naissance (10).

Refuser à sa mère le plaisir de son assistance, Renan ne le voudrait pas. D'un autre côté, il ne tient pas extrêmement à participer à la fête, si l'on en juge par les difficultés, d'ailleurs réelles, qu'il oppose au projet de sa famille. A supposer qu'il puisse quitter Saint-Sulpice avant la date normale, il ne la devancera jamais assez pour empêcher qu'on ne l'attende bien longtemps, ce qui, croit-il, entraînerait des frais. Pourquoi ne pas éviter ces inconvénients, en plaçant la cérémonie vers le mois de mai ? La marraine resterait ensuite à Saint-Malo quelques semaines, jusqu'à ce que son fils arrivât de Paris, et ils partiraient ensemble pour « leur cher petit séjour ». Cette combinaison paraît avoir souri à Mme Renan, qui écrivit dans ce sens à Henriette. Cependant, le 15 avril, rien n'est encore fixé, et le séminariste ignore s'il réussira bien à préserver, contre l'empiètement des siens, la formule ordinaire de ses vacances.

Ce qu'il souhaite, en effet, c'est de passer le plus de temps possible à Tréguier. Il compte y retrouver Liart, à qui il écrit le 29 mars : « Dans quelques mois nous causerons encore ». A un moment même, il a pu se demander si Henriette n'y ferait pas une apparition.

Un jour, il reçut de sa mère une lettre d'après laquelle sa sœur allait venir en France. « Nous tâcherons », y était-il dit, « que ce soit à l'époque de tes vacances » ; et la bonne dame supputait jusqu'aux dates. Le sens critique de Renan le rendit assez réfractaire à cette espérance. « J'ai bien compris », répond-il le 8 mars, « le désir que vous a manifesté Henriette de revoir... ses foyers après une si longue... absence. Rien n'empêche qu'[elle] ne fasse son voyage précisément à cette époque: c'est évidemment la saison la plus favorable... ». C'est clair, le jeune homme demeure sur la réserve, parce qu'il soupçonne sa mère de s'être fait « une douce illusion » (11). C'est en effet ce qui s'était produit. Henriette avait seulement écrit qu'elle reverrait les siens, *si* la famille des Zamoyski se décidait à venir en France. Sa meilleure amie de Tréguier, Mme Emma Gaugain, désabusa Mme Renan en rectifiant sa lecture. Averti de cette méprise, Ernest, qui s'en était douté, prit soin toutefois de réconforter sa mère : « Je n'ai pas perdu tout espoir : je le garde pour un avenir prochain ».

En réalité, s'il est vrai qu'il envisage la possibilité d'une réunion définitive, c'est seulement dans un avenir plus reculé. Au moins y tend-il avec force : vivre entre sa mère et sa sœur, quel « délicieux trio » ! Toutes ses combinaisons devront tenir compte de sa volonté « absolue » de « mener un jour [une] vie solitaire et privée...., dans

---

(10) Ces renseignements sont dûs à l'aimable obligeance de la fille d'Aline Renan, Mme Duvanchelle.

(11) Il faut, on le voit, en rabattre de ce qu'il raconta dans la suite à sa sœur : qu'il se mit à « dresser des plans, à enchérir presque sur [ces] rêves », etc. (*L. I.*, 162).

un cercle peu nombreux, mais présidé par l'amitié... ». Non qu'à de certains moments il ne sente avec amertume la vanité des « rêves ». Mais, lors même qu'il renonce à regarder aussi loin, il s'en dédommage en caressant un espoir qui « depuis longtemps », écrit-il le 16 avril, « a été... un élément de tous [ses] projets ». Lequel donc ? Aller, au bout de trois ou quatre ans, s' « ensevelir quelque temps au fond de [sa] Bretagne avec [sa] mère ». Rêve aussi, celui-là, mais pourtant réalisable, si Henriette... (12).

Telles sont les perspectives du jeune clerc : retrouver, d'une façon ou de l'autre, tôt ou tard, cette vie de famille pour laquelle il est né. Reste à voir quelle part il fait à l'Eglise.

II

En ces premiers mois de 1844, Renan paraît plus fermement décidé que jamais à entrer dans la carrière ecclésiastique. Non que ses travaux fournissent à son esprit des raisons nouvelles de se rattacher au catholicisme, mais ils ne produisent pas non plus l'effet contraire, du moins dans des conditions susceptibles d'entraîner une rupture immédiate. Au contraire, ce que l'élève de MM. Philpin et Le Hir aperçoit de mieux en mieux, c'est l'immensité de l'enquête qu'il a entreprise. L'essentiel est donc de s'assurer les moyens matériels de la mener à bien, et c'est justement ce qu'il trouvera dans et par l'Eglise.

Il a, en effet, obtenu un résultat capital : ses directeurs partagent maintenant l'opinion très arrêtée qu'il s'est formée lui-même sur ses dispositions, et sur le meilleur emploi de ses facultés. Or, qu'Henriette en soit bien persuadée, ce que les Sulpiciens pensent d'un séminariste a « la plus décisive influence » sur son avenir. A force d'entendre « son tonsuré » lui exprimer « la crainte qu'on ne [l'] applique à des fonctions peu en harmonie avec ses goûts », M. Baudier a compris qu'il fallait, pour gagner ce brillant sujet, lui donner certaines garanties. Renan est donc fondé à croire qu'il évitera le « ministère ordinaire », celui des paroisses, à l'égard duquel il a toujours senti la plus vive aversion (13) : contrainte de l'autorité, monotonie liturgique, occupations fastidieuses, éparpillement mondain, tout lui en était profondément antipathique. Un autre — un Dupanloup, par exemple — n'aurait pas appartenu à cette « paroisse du Luxembourg et [d']une grande partie du Faubourg Saint-Germain », sans désirer d'y évoluer un jour, brillant prédicateur, confesseur recherché. Le catéchiste breton ne regarde pas de ce côté ; et s'il s'en détourne, ce n'est pas, ou ce n'est guère, par crainte d'une désaffection de la société. L'anticléricalisme, après tout, entame peu les hautes sphères. Non seulement les légitimistes, mais des Pairs, des

(12) Renan se garde de rien demander positivement. Il souligne au contraire que sa pauvreté le retient d' « oser entrevoir la réalisation de ce dernier point, etc. » (*L. I.*, 168). Discrète manière de sonder les intentions de la grande sœur, qui ne s'y trompera pas. — *L. du Sém.*, 234-235; *L. Int.*, 159-162, 168-169, 171-173, 176; *Fr. Int. et Rom.*, 253-255, 257-258.

(13) Cf. déjà dans notre *Renan*, 39, ce qu'il en avait dit à M. Gosselin.

Ministres de Louis-Philippe s'agenouillent devant les autels. Les catholiques se félicitaient trop alors du « retour à la religion » d'une partie de la bourgeoisie, pour que Renan n'en eût pas eu des échos. Et l'on ne devait pas ignorer autour de lui la bienveillance plus ou moins déclarée du gouvernement et de la famille royale pour le clergé, surtout depuis que la mort du duc d'Orléans avait assombri les perspectives de la dynastie.

Si de telles considérations ont pu, dans une certaine mesure, rassurer Renan sur sa future sauvegarde, leur influence n'en est pas moins demeurée très secondaire. Un petit fait personnel l'impressionna sans doute davantage, en lui donnant lieu de bénéficier de son privilège de clerc. Ses vingt-et-un ans accomplis l'exposaient au service militaire. Mais l'article 14 de la loi du 29 mars 1832 dispensait du tirage au sort « les élèves des grands séminaires, régulièrement autorisés à continuer leurs études ecclésiastiques », à charge pour eux de justifier leur cas « au moyen d'un certificat délivré par l'évêque, et signé avec approbation par le maire de la Commune du réclamant ». C'est cette pièce dont le séminariste « grossit », en vue de la seconde formalité, sa lettre du 8 mars (14) ; en priant Mme Renan d'« en faire l'usage convenable », il parlait en badinant de cette « pièce essentielle qui devait l'exempter de la glorieuse milice ». Et sur le même ton : « Je ne doute pas que, connaissant mes goûts belliqueux, vous n'ayez grand regret de priver l'Etat d'un serviteur comme moi. Aux autres les lauriers, pour moi, je me cache... L'important, c'est d'en être quitte à si bon marché ». Précieuse dispense, qui nous valut tant de chefs-d'œuvre ! Car on n'a pas oublié cette phrase des *Souvenirs* : « Je n'aurais pu être soldat ; j'aurais déserté ou je me serais suicidé » (15). Précieuse loi de 1832, que Renan regrettait encore sous la Troisième République, puisqu'il ajoutait : « Je crains que les nouvelles institutions militaires, n'admettant ni exception ni équivalent, n'amènent un affreux abaissement » !

Ayant, quant à lui, échappé au « port d'armes », aucun devoir civique ne menaçant désormais ses études, il avait l'esprit libre pour s'orienter vers une place qui lui en permît la continuation. Il songea donc au professorat, bien que les auspices fussent loin alors d'être tous favorables.

Il savait, par sa sœur, que d'« épines » une personne laïque rencontrait dans l'enseignement libre. Mais n'en était-il pas de même pour les ecclésiastiques ? La furieuse lutte qui se poursuivait entre l'Eglise et l'Université exacerbait les passions, en sorte qu'en cas d'échec, le clergé pouvait craindre des représailles ; d'autant plus que la majorité des Députés ne lui était pas très favorable. Le récent projet Villemain n'avait pas désarmé l'épiscopat, qui penchait au contraire à

(14) Le Secrétaire y avait fait une faute que Renan commentait ainsi en s'adressant à sa mère : « Vous vous y trouverez baptisée d'un nom qui peut-être vous était inconnu ».

(15) P. 166

suivre Montalembert et à se solidariser avec les Jésuites. On reprochait au Ministre, non seulement de maintenir les dispositions de 1828 contre cette Compagnie, mais de limiter, dans certains cas, le nombre des élèves des écoles secondaires ecclésiastiques qui auraient le droit de se présenter au baccalauréat, et d'exiger, dans d'autres, l'emploi de maîtres pourvus de grades universitaires (16). C'est alors, il ne faut pas l'oublier, que Renan songeait à son avenir ; au milieu d'une campagne de presse acharnée, où l'*Univers* et le *Constitutionnel* s'affrontaient en première ligne, où les universitaires des *Débats* venaient à la rescousse.

Il n'est donc pas surprenant qu'il ait, le 29 mars, parlé de la « rude passe » où était le clergé, et écrit, le 16 avril (le Rapport du duc de Broglie aux Pairs venait d'être publié) : « L'instruction, surtout pour un ecclésiastique, dans les circonstances actuelles, n'est pas une perspective bien riante ». Toutefois, ni ce projet ni cette polémique ne suffisent à expliquer ce jugement : Renan semble avoir été plus sensible à des nouvelles de Bretagne.

On se rappelle que la tonsure, et les émotions qui s'y étaient associées, avaient renforcé l'attachement du jeune clerc au Collège de sa ville natale. Loin d'être inquiet à son endroit, il avait partagé l'opinion de ses correspondants sur la « prospérité toujours croissante » de cet établissement. Il ne savait pas l'orage qui s'amoncelait sur lui.

On a vu comment le Ministre de l'Instruction Publique avait, le 28 juillet 1843, dénoncé la situation du Petit Séminaire de Tréguier (17). A la suite de cette intervention, le Ministre des Cultes, Martin (du Nord), avait dû inviter l'Evêque de Saint-Brieuc à se conformer à la loi. Mgr. Le Mée pensa tourner la difficulté en « internisant » (*sic*) le plus possible d'externes (Lettre du 25 octobre). Aussi prévit-il dès lors de « grands travaux à faire effectuer aux bâtiments », ce qui l'autorisait à demander le maintien du *statu quo* jusqu'aux vacances. D'autre part, le 10 janvier, il réglait ainsi la question de l'uniforme : « Il est recommandé aux élèves de cette école de porter une redingote ou lévite de couleur noire ou brune. C'est une partie du costume ecclésiastique de mon diocèse ».

Ces apaisements n'empêchèrent pas l'affaire de rebondir avant la fin du mois. Dans une lettre aux Cultes du 27 janvier, Villemain, cédant sans doute à une nouvelle instigation de Lannion (18), signalait énergiquement l'illégalité des externats non soumis à la rétribution universitaire. Il ajoutait de sa main : « Je vous prie, M. et cher Collègue, de fixer votre attention sur le fait rappelé par cette lettre, et beaucoup plus grave, s'il est authentique, que ceux dont je puis avoir eu l'occasion de vous entretenir ». Une correspondance s'ensuivit entre les deux Mi-

(16) Voir l'exposé des motifs et le texte du projet de loi dans l'*Ami* du 6 février 1844 (t. CXX, 241 *sq.*).

(17) Je ne peux que renvoyer ici à ce que j'aurai l'occasion d'exposer dans mon t. I. Voir, sur la proportion des internes et des externes au Collège de Tréguier, les *Souv. d'Enf. et de Jeun.*, 121.

(18) Le Collège communal de cette ville souffrait de la concurrence du Petit Séminaire de Tréguier.

nistères d'une part, et de l'autre entre les Cultes et l'Evêché de Saint-Brieuc. Le 27 février, Villemain remontrait encore que l'établissement de Tréguier avait perdu son caractère de Petit Séminaire; ses dirigeants oubliaient que « les jeunes aspirants au sacerdoce doivent vivre dans la retraite, et éviter autant que possible le contact des enfants élevés dans leurs familles ». Bref, le 16 mars, Martin écrivit à Mgr. Le Mée : « Je vous invite à faire cesser l'externat, en profitant de la fin du semestre scolaire qui se termine à Pâques pour effectuer cette mesure ». Le maire de Tréguier, alerté, s'adressa, avant le 24 mars, à l'Instruction Publique pour obtenir un nouveau délai jusqu'aux grandes vacances.

C'est alors que Mme Renan dut communiquer à son fils les transes de la population trégoroise : « Maman », mandait Ernest à Liart le 29 mars, « m'a annoncé des choses si sinistres sur les destinées du Collège... que je n'ai pu y croire. Que cela me ferait de la peine ! » Ici encore, il se défie un peu du rapport de sa mère, sans doute exagéré; en tout cas il ne déclame nullement contre le pouvoir civil, et s'il revient sur cette affaire le 15 avril, c'est d'un ton plus détaché : « Je suis ennuyé des craintes relatives au Collège de Tréguier. J'aime à croire que cette bourrasque passera, et que notre pays conservera ce précieux avantage ». En quoi son optimisme légèrement teinté d'indifférence ne fut pas démenti par les faits : dès le 4 avril, Villemain avait déclaré ne pas s'opposer à ce qu'on accordât satisfaction au Maire et à l'Evêque. La question ne fut reprise administrativement que pendant l'été (19).

Si Renan s'y était intéressé, ce n'est point qu'il rêvât de devenir jamais le collègue de ses anciens maîtres. Cet enfant d'une province si particulariste entendait profiter des immenses avantages de la capitale. Et quand il portait les yeux sur les plans que l'autorité ecclésiastique y échafaudait, la perspective était assez encourageante.

En 1844, M. Affre était possesseur du Couvent des Carmes-Deschaux, sis rue de Vaugirard. Bien qu'il en eût acquis la nue-propriété dès juillet 1841, il était loin d'avoir entièrement versé le prix d'achat (20), et il hésitait encore sur la destination à donner à cet immeuble. L'abbé Dupanloup, qui s'était entremis dans la négociation, pensait avoir travaillé pour lui-même; aussi poussait-il de toutes ses forces à ce qu'on transférât rue de Vaugirard son Petit Séminaire. Par ses soins, les esprits des élèves de Saint-Nicolas s'échauffaient, et en octobre 1843, un écolier de seconde avait dit à l'Archevêque, dans un compliment, que le Saint « lui devrait une maison nouvelle ».

M. Affre était alors disposé à satisfaire à ces vœux. Mais il voulait tirer d'autres partis encore de son acquisition. Il songeait à installer aux Carmes, en outre, une Ecole des Hautes Etudes, ainsi qu'une colonie

(19) Cf. *infra* 650-651. — Archives Nationales, F 19, 4.082.

(20) Ce prix était de 600.000 fr. (D'après une pièce de 1848 (Archives Nationales F 19 4.079), l'immeuble valait alors cinq millions). Les sommes recueillies auprès des fidèles, du 1er mars 1843 au 15 février 1844, ne s'étaient élevées qu'au total de 76.189 fr. 52 (*Ami*, 26 mars 1844).

de missionnaires diocésains. Or, vers le début de 1844, il eut lieu de se demander si l'immeuble contiendrait sans inconvénient tout ce qu'il voulait y mettre; et comme le tiers seulement devait en être réservé au Petit Séminaire, si le local (à part le jardin spacieux) serait, pour cette fin, suffisamment vaste et gai. Toutefois il ne laissa pas voir cette perplexité dans sa lettre pastorale de mars, qui maintient le principe du transfert. Aussi bien celui-ci ne pouvait-il être sérieusement envisagé tant que les Carmélites n'auraient pas aménagé l'immeuble qui devait les abriter après leur départ des Carmes (21).

Cette vicissitude nouvelle dans l'histoire de Saint-Nicolas ne fut probablement pas ignorée de Renan, qui avait, semble-t-il, gardé le contact avec cette institution. Les lignes assez dénigrantes qu'il adresse à Liart le 29 mars sur la direction du Petit Séminaire s'expliqueraient mal s'il n'avait rafraîchi ses souvenirs (22) : « ...Que de misères ! Je t'en dirais long là-dessus, si j'avais du temps et du papier à perdre ». Et le 16 avril : « Il règne parmi la plus grande partie des professeurs de [Saint-Nicolas] un esprit de petitesse, parfois limitrophe du commérage ». Notre séminariste sait aussi, à cette date, que l'abbé Dupanloup « vient d'éprouver quelques désagréments fort sensibles ensuite de son caractère impérieux ».

Sur la nature de ces contrariétés, on en est réduit aux conjectures. Pourquoi Renan ne souffle-t-il mot du projet de transfert ? Est-ce pour ne pas grossir de trop de détails sa lettre déjà longue ? ou si l'on savait, dès le milieu d'avril, quelle solution nouvelle M. Affre était en train d'imaginer ? Toujours est-il qu'en mai, ce prélat prit des dispositions dont la conséquence devait être de laisser Saint-Nicolas rue de Pontoise (23). C'en était assez pour décevoir Dupanloup; surtout s'il pressentait qu'un autre dirigerait la maison de plein exercice, tandis qu'il resterait confiné dans ses tristes murs, à la tête d'une institution strictement destinée à former des ecclésiastiques et retranchée du monde.

Ce caractère, l'Archevêque désirait depuis longtemps l'imposer peu à peu à Saint-Nicolas, dont l'administration, au surplus, lui paraissait trop dispendieuse. Autoritaire et tenace, il entendait bien imposer ses vues à Dupanloup, qui s'était habitué, du vivant de M. de Quélen, à ce que les siennes prévalussent. De là des heurts assez fréquents, qui se renouvelaient en politique. On parlait alors de la création du fameux Comité; en mai 1844, le Supérieur de Saint-Nicolas allait avoir de nombreux entretiens à ce sujet avec Montalembert, Veuillot et Ravignan. Cette pétulance, qui prétendait lui forcer la main, n'était point du goût de M. Affre, enclin, par tempérament et par position, aux transactions profitables avec le pouvoir. Les esprits avisés pouvaient prévoir, dès

---

(21) Cf. Schoenher, *Hist. du Petit Sémin.*, etc., t. II, 392, 394. Cf. G. Lenôtre, La Maison des Carmes. V. *R. des D. Mondes*, 1er décembre 1931, p. 639 et p. 635.

(22) On voit par une pièce relative à l'année 1841-1842, que Dupanloup donnait des déjeuners et des dîners à d'anciens élèves d'Issy et de Saint-Sulpice (Schœnher, *lib. laud.*, 383 n. 2). Mais cette hospitalité coûteuse était-elle encore exercée en 1844 ? C'est bien douteux. L'eût-elle été, Renan n'en aurait sans doute pas bénéficié.

(23) Cf. *infra* 544.

l'époque où nous sommes, l'accentuation du dissentiment, qui devait aboutir, avant deux ans, au départ de Dupanloup (24).

Renan n'était pas suffisamment informé pour craindre cette éventualité. On le voit à sa façon d'apprécier une offre à laquelle il s'attend, et qui, assure-t-il le 16 avril, « pourrait assez peu tarder »: celle d'aller passer, une fois terminé son temps de Grand Séminaire, « quelques années comme professeur à Saint-Nicolas ». C'est là le premier indice des vues que l'Eglise avait sur le jeune homme : s'il pensait à elle, elle pensait à lui. Et elle lui faisait encore d'autres avances, plus déclarées même que la précédente.

Dans les projets de l'Archevêque, les Sulpiciens s'intéressaient surtout à la maison des Hautes Etudes, pour laquelle leur collaboration serait requise. Justement le propre Directeur de Renan devait en être, disait-il, « une des colonnes ». Or les fins de cette fondation « seraient assez nombreuses et assez larges pour satisfaire tous les goûts » : l'élève de M. Le Hir ne désirerait-il pas y entrer ? Dans ce cas, M. Baudier lui « donnait à entendre, par plusieurs mots couverts..., qu'il ferait en sorte que la porte lui en fût ouverte ». Et cela, sans préjudice de sollicitations directes, que l'auteur des *Souvenirs* rappelle ainsi : « Mon caractère doux et mes habitudes studieuses, mon silence, ma modestie plurent [aux Sulpiciens], et je crois que plusieurs d'entr'eux firent tout bas la réflexion que me communiqua M. Carbon : « Voilà pour nous un futur bon confrère » (25). Que M. Carbon ait été ou non l'unique truchement, Ernest peut entretenir sa sœur, le 16 avril, des « propositions même assez explicites » qu'il a reçues, et qui l'assurent d'être accueilli « à bras ouverts » dans la Société.

Ainsi ses goûts et ses besoins intellectuels seront si peu combattus, qu'il a presque l'embarras du choix. Aussi sera-t-il (c'est lui qui le souligne) « difficile ». Le calcul des avantages et des inconvénients l'engage ainsi dans des vues auxquelles il s'est dérobé jusque-là. Il s'occupe maintenant de son avenir, s'il ne s'en laisse pas « préoccuper ». Et voici à peu près la forme encore incertaine qu'il lui donne.

Rester à Saint-Sulpice jusqu'à la rentrée d'octobre 1845, mais n'y pas faire, bien qu'il en ait la faculté, une troisième année. Accepter, pendant un ou deux ans, le poste de Saint-Nicolas; se retirer ensuite chez sa mère. Puis entrer peut-être aux Hautes Etudes, ou dans la Compagnie de Saint-Sulpice, mais avec l'intention de quitter celle-ci au bout de quelques années, pour vivre en famille.

Ainsi Ernest tient peu de compte de l'offre d'Henriette. Celle-ci, on s'en souvient, lui avait proposé de lui fournir « l'occasion de voyager avant [son] entrée définitive dans l'état ecclésiastique ». Mais il ne s'est

---

(24) Cf. Schoenher, *lib. laud.*, II, 409. Dès le 6 août 1844 (Renan était alors en vacances à Tréguier), l'*Ami* annonça la nomination d'un autre ecclésiastique comme archidiacre de l'arrondissement de Saint-Denis, à la place de Dupanloup, dont la retraite était consolée par un canonicat (t. CXXII, 265).

(25) P. 244.

pas laissé tenter, lui qui pourtant devait être un si grand voyageur (26). Sans doute il veut bien reconnaître que son esprit gagnerait à s'élever par là « au-dessus des préjugés partiels et bornés » : cette considération ne suffit pas à l'éloigner de Paris.

C'est qu'il désire y « fréquenter certains cours », s'y « livrer à certaines recherches qui ne peuvent se faire commodément » que dans la capitale. Les faits une fois « amassés », il irait les « ruminer à son aise » en Bretagne, et y « mûrir certaines idées ». Programme mystérieux, mais qui atteste que l'inquisition de la vérité, vague jusque-là, s'est creusé un lit. Elle se poursuivra désormais dans une direction nouvelle, celle qu'a ouverte, sans doute, l'exégèse biblique. Et le terme n'en est pas aperçu, puisque Renan se promet d'obtenir, avant de devenir Sulpicien, l'assurance « de n'être employé que dans les séminaires du diocèse de Paris ».

Que la vérification du catholicisme soit intéressée dans ces études personnelles, comment ne pas le croire ? Le jeune homme a l'air d'y supposer une issue favorable, étant donnée la nature des fonctions qu'il envisage d'accepter après sa docte retraite. Mais c'est plutôt là un but provisoire, qu'il se fixe « pour régler sa marche ». A de certains moments, la lettre du 16 avril fait apparaître les situations ecclésiastiques entre lesquelles Renan hésite, comme des simulacres que caresse tour à tour un désir sans énergie, dont le véritable objet est ailleurs.

Et c'est une des raisons qui le rendent circonspect dans le présent, exigeant pour l'avenir. Voyez-le accueillir les propositions de ses Supérieurs. Il est à leur égard aussi poli qu'avec sa sœur, et aussi évasif. Comme il prend soin de ne pas la décourager, en se réservant la faculté de profiter de son offre vers octobre 1845, il a « garde de rien répondre » aux avances de M. Carbon. La maison des Hautes Etudes lui conviendrait mieux, à cause de l'élasticité de sa destination. Mais elle n'existe que sur le papier; avant d'y entrer, il en examinera « de près l'esprit et les constitutions ». Quelle impeccable prudence ! S'il a si longtemps disputé sa liberté à Dieu, ce n'est pas pour l'aliéner sans précaution entre les mains des hommes. Voilà pourquoi la Société de Saint-Sulpice serait la seule où il consentirait à s'agréger. De peur qu'Henriette ne l'assimile à une « congrégation », et ne se récrie, il évite le mot fatal, et il donne quelques éclaircissements sur la Compagnie de M. Olier. Le statut n'en comporte, explique-t-il, « ni engagement ni promesses » : parmi les Sulpiciens, comme parmi les séminaristes, « la juxtaposition est le seul lien »; le retrait demeure toujours possible (27). Et d'ailleurs, que d'avantages ! Henriette sera particulièrement sensible à celui-ci : « Ces Messieurs n'étant chargés que des grands séminaires, le professorat n'y a pas les épines que présente nécessairement l'enseignement élémentaire et classique ».

---

(26) Cf. *Voyages*, 123 : « Il est honteux que l'homme quitte sa planète sans en avoir connu le plus possible ».

(27) Ces indications sont exactes ; Renan exagère seulement quand il ajoute : « La plupart de ceux qui s'y attachent s'en retirent au bout de quelques années » (*L. Int.*, 171).

On pouvait lui répondre, et sa sœur n'y manqua pas, qu'il allait commencer par être chargé à Saint-Nicolas d'un « enseignement classique ». N'y répugne-t-il pas ? Le régime de la maison, pourtant, n'est pas de nature à lui apporter une compensation. A supposer que sa lettre du 29 mars en ait exagéré les « misères », afin de flatter l'antipathie de Liart pour une institution où il a été malheureux, Renan lui-même garde de l'année 1840-1841 un vif ressentiment. Comment passe-t-il si facilement sur ses souvenirs et ses appréhensions ?

C'est qu'il compte éviter les inconvénients par une politique appropriée (28). Et puis, tout en jugeant l'abbé Dupanloup avec clairvoyance, il persiste à se sentir un faible pour lui ; il estime, il aime ses qualités d'esprit et de cœur : sa « pénétration remarquable », sa « générosité de sentiments et son élévation assez rares ». Enfin, en admettant qu'il doive faire un sacrifice, il y est prêt, vu le bénéfice qu'en retirera son esprit. Pourvu qu'on lui laisse les moyens de compléter son instruction, le futur répétiteur de la pension Crouzet montre peu d'exigence.

Ainsi, les maisons religieuses ne sont pas pour lui des instituts spirituels où s'exerce la milice du Seigneur, mais des pensions confortables, auxquelles sont parfois annexés des Cours utiles, comme celui de M. Le Hir. Voilà l'espèce d'avantages qui le retint dans l'Eglise, lors même qu'il fut décidé à la quitter finalement; voilà ce qu'une fois sorti de Saint-Sulpice, il se félicita de retrouver à Stanislas, par crainte de l'hôtel garni et du contact du monde. Que l'Eglise fournisse le lit et le couvert : son nourrisson la tient quitte du pain de l'esprit, qu'il demande à d'autres.

En 1844, le séminariste a encore, il le sent, beaucoup à apprendre d'elle. Il veut demeurer l'année suivante au Grand Séminaire, pour « avancer les études théologiques et perfectionner celle de l'hébreu ». Mais ce séjour pose une question qui s'éludera malaisément : celle des ordres à recevoir. Renan n'est déjà plus dans l'état d'esprit de janvier : tout palpitant alors de l'agitation causée par la tonsure, il a prié, n'ayant pas de plus cher espoir, la Providence d'achever l'œuvre commencée. Maintenant il est bien rassis : s'il s'attend à devoir faire, d'ici quelques mois, un second pas, cette perspective ne le trouble guère. Que l'acceptation des ordres mineurs soit à ses yeux sans conséquence, peut-être; mais qu'adviendra-t-il après ? Son silence surprend d'autant plus qu'il aurait eu l'occasion de le rompre. Une lettre de Liart, du 11 mars, lui apprend que son ami a reçu, le 2, le sous-diaconat. Avant un an, celui-ci sera prêtre (29). Renan se le dit, mais en profite-t-il pour réfléchir sur lui-même qui, premier au Collège et par la science, s'est laissé distancer dans la hiérarchie sainte ? A peine : un humble souhait lui sert de diversion : « Dieu ! que je voudrais... te servir ta première messe ! »

---

(28) A l'égard des confrères, « se mettre à couvert » en s'isolant; vis-à-vis du Supérieur, « ne prétendre pas lui disputer le gouvernement de sa maison » (*Ib.*, 167-168).

(29) Il pouvait l'être, en effet, pour Noël 1844, en devenant diacre à la Trinité. En fait il mourut diacre, en avril 1845. Cf. *Cah. de Jeun.*, 400. Les dates de sa naissance (1818) et de ses ordinations nous ont été indiquées par M. le Secrétaire-Archiviste de l'Evêché de Saint-Brieuc et Tréguier.

Pour peu qu'il soit descendu en lui-même, il aurait trouvé sans doute le confus désir d'ajourner jusqu'après Saint-Sulpice, jusqu'après Saint-Nicolas, jusqu'au terme de ses méditations bretonnes, la décision irrévocable, que Liart, après tout, n'avait prise qu'à vingt-six ans.

Qu'il n'ait pu sérieusement, en dépit de ce précédent, se flatter de cette espérance, on le croira sans peine. Mais que son état d'esprit se soit accommodé de cette indécision, cela ressort d'un examen de ses pensées (30).

III

Au lendemain des *Principes de Conduite*, circonstances et perspectives deviennent plus favorables au « type » de Renan, qui se définit ainsi : « [Je ne me crois pas] destiné à être un homme d'action proprement dit ;... la pensée serait plutôt mon domaine ». Or l'Eglise offre de bons abris pour le penseur ; elle respectera ses « inclinations ». Qu'est devenu cet article du *Règlement intérieur*, où le tonsuré songeait à « mortifier ses goûts » ? Il est bien question maintenant de retouche ou de réforme! Il a suffi au jeune clerc de conduire avec une habileté persévérante les examens des marques de la vocation, pour que personne ne songe à lui imposer un ministère auquel Dieu, affirme-t-il, « ne l'a jamais appelé ». Rien de plus propre à préserver le naturel, que d'y montrer une indication de la volonté divine. Quant à la vie privée, pour laquelle Renan se pressera d'échanger la vie de communauté, il n'en parle qu'aux siens, mais avec le visible souci de s'en prouver la légitimité, ainsi que celle de l'image qu'il s'en trace dès à présent.

Il reprend donc l'analyse de l'âme, où il discerne comme une « compensation » des facultés. L'homme complet ne sait pas seulement « penser », mais « sentir ». Des expansions doivent interrompre la réserve et le silence, et le « rêve », suppléer à la réalité. C'est là une « *loi* de notre nature » : terme ambigu, sorte d'impératif pour qui tient aux sentiments tendres, à l' « amitié » tout au moins, que « *la nature* a instituée ». Qu'à peine a-t-il écrit ce mot, Renan y joigne un correctif, ou plutôt son équivalent théologique (31), n'importe : la voie où il s'engage est de celles qui mènent loin. Ne se dit-il pas, dès ses premiers pas, que le Créateur ne saurait mutiler sa créature ? que l'organe autorise la fonction ? Dans un autre domaine, l'existence de la raison entraînera l'exercice de la critique. Dans celui de la sensibilité, au nom de quoi l'amour filial et l'amour fraternel seraient-ils seuls permis? Déjà sa sœur fait le charme de l'intérieur où il aspire à goûter un jour l' « amitié pure », sous l'aile de la Providence. Vœu de la nature encore incomplet, qu'il commencera par réaliser, en attendant qu'Henriette s'efface devant Cornélie...

---

(30) *L. Int.*, 165-171 ; *Fr. Int.*, 258, 255, 253 ; *L. du Sém.*, 238.

(31) « La nature, c'est-à-dire la Providence elle-même... » (*L. Int.*, 172).

Quelque idée qu'il se forme du bonheur, c'est bien vers là qu'il continue de tendre. Henriette en serait un « élément nécessaire »; le séjour en Bretagne rendrait leur mère heureuse, et lui aussi... Cependant cet avenir n'est peut-être qu'un mirage. S'il ne hausse pas Renan jusqu'à Dieu, le sentiment de notre fragilité renforce son idéalisme. Le beau, le bon, le vrai, voilà ce qui vaut nos sacrifices. Le hasard ne peut rien sur un bonheur qui réside dans l'attachement aux « principes de droiture et de vérité ». La morale du jeune homme s'affermit ainsi, sans se durcir, par une sorte de stoïcisme tempéré. Mais en même temps elle s'éclaire d'un reflet lointain encore : celui de la gloire. Plaise à Lacordaire d'y voir « un poison subtil qui pénètre l'airain des cœurs les mieux placés » ; Renan ne croit pas pécher, en ressentant cette « douceur de la gloire » qui l'a touché dès Saint-Nicolas, et dont Pascal à Issy ne l'a désabusé que momentanément. Il estime à présent qu'elle « n'est pas une vanité, quand on sait l'entendre ».

Par là, elle diffère de l'« opinion », que le catéchiste déclare « méprisable ». Envers celle-ci, envers les « méprisables biens d'un jour », envers les « folles joies et ce qu'on appelle les plaisirs », il affecte un détachement tout sulpicien, un ton de sermonnaire (32). Il n'y a pas — se trompe-t-il d'objet ? — jusqu'aux soucis, pourtant utiles au chrétien, qu'il ne se surprenne à regarder sous l'aspect de l'éternité. Attitude plus facile à un reclus qu'à ces mondains auxquels Bossuet s'adressait; Renan n'est pas un Polyeucte, à qui les plaisirs ont livré la guerre. Il repousse, sincèrement et sans peine, ce qu'il ne connaît pas, ce qu'il n'aimera jamais: la vulgarité intéressée.

C'est là, pense-t-il, rester fidèle à la promesse de renoncement prononcée en recevant la tonsure, et à laquelle il tend à réduire son engagement. Celui-ci perd de sa signification positive, et davantage encore de son caractère confessionnel. Cette consécration à la Vérité, Ernest la présente à Henriette comme « le préambule de toute recherche vraiment sérieuse ». Le rite accompli est soumis au même symbolisme que naguère le Voyage des Mages : s'il eût été « chef de quelque école », Renan aurait imposé à ses disciples cette initiation à la philosophie. C'est assez dire qu'il n'y voit rien absolument qui le lie ni au clergé, ni même au catholicisme : « Soit que j'eusse embrassé ou non l'état ecclésiastique, je dis plus, quels qu'eussent été mes sentiments sur la religion.., une vie sérieuse et retirée... eût toujours fixé mon choix : or voilà tout ce que j'ai promis ». Et comme son idéal n'a jamais varié, cette promesse aurait pu être faite à n'importe quelle date : il ne s'est engagé le 23 décembre qu'à ce qu'il a toujours, sans

(32) Il en restera quelque chose dans l'*Avenir de la Science*, dont certaines phrases rappellent de très près la lettre du 16 avril. Cf. *L. Int.*, 164 : « ...En renonçant pour la vérité aux vanités et aux superfluités », et *Av. de la Sc.*, 490 : « ... Renonçant aux vanités et aux superfluités de la terre... ». — *L. I.*, 165 : « Si jamais je devenais un homme... attaché à ces méprisables biens..., alors seulement je croirais avoir manqué à ma promesse », et *Av. de la Sc.*, 491 : « Je ne me tiendrais pour apostat [le séminariste, en 1844, n'avait pas eu l'idée ou le courage d'employer ce mot] que le jour où... je prostituerais ma vie à des choses inférieures ».

hésitation, eu le dessein d'accomplir. La cérémonie n'a été solennelle qu'en apparence.

Ainsi le jeune homme dénoue, doucement mais sûrement, les liens dont on devait le croire attaché. Un autre s'en serait tiré en revendiquant le droit de reprendre sa parole : mais Renan répugnerait à révoquer un « engagement d'honneur ». « Pour un cœur bien né, une promesse équivaut presque à [une obligation], à plus forte raison, lorsque cette promesse s'adresse à Dieu même ». Plutôt que de ne pas tenir ce qu'il a promis, il se persuade qu'il a promis ce qu'il veut tenir.

Que remplit-il, en effet, de son programme, sinon sa partie profane ? Son ardeur mystique est éteinte, sans avoir amélioré sa piété. On ne peut assurément exiger d'un séminariste, à travers tant d'exercices et d'offices, une continuité d'extase. Mais comme Renan, à l'église Saint-Sulpice, a les yeux ouverts sur le beau monde ! *Spectantes spectaculum*... En juillet, à la Chapelle, comme il aperçoit vite un visiteur, d'un bout à l'autre de l'édifice ! Et sa dévotion n'est pas plus pratique que contemplative. Quand on lit certaines *Vies* de Sulpiciens, on les voit attentifs à se mortifier, par exemple en ne déjeunant qu'à moitié, ou pas du tout. En quoi leur élève ne songe guère à les imiter. Sa fatigue d'estomac lui sert à éviter les abstinences du Carême : il se fait « dispenser du jeûne et du maigre à quoi il l'attribuait » (33). Le 15 mai, il se propose de hâter la joie des embrassements maternels, en profitant de « la plus légère indisposition », etc...

Ainsi sa conduite, non plus que ses projets, ne donne une haute idée de son esprit chrétien. Et l'opinion sur ce point serait arrêtée, n'était une des lettres de cette période, celle du 29 mars. Ici, en effet, l'ami de Liart exprime des considérations que Rodriguez eût avouées ; « combat », « tempêtes », « calme », « port », sa plume ne recule, pour dépeindre « la vie de l'homme, surtout du chrétien », devant aucune de ces images familières aux auteurs spirituels (34). Qui l'eût cru, que Renan parlerait jamais au nom de l'Eglise militante ? Qu'est-ce aussi que cette âpre manière de prendre en pitié le monde et la vie ? de réconforter le « pauvre » Liart ? de tourner en dérision les aspirations de notre « pauvre » cœur ? A croire ce moraliste amer, on ne doit se permettre le rêve qu'en riant de soi-même, sous peine de « ridicule ». S'il recommande de « regarder ce qui passe comme n'étant pas », c'est en transposant ce thème dans un registre où s'entend une note ironique. Il ne se dit pas seulement, pour mépriser un chagrin, qu'il « n'y pensera pas dans l'éternité », mais aussi qu'il « en rira dans quelques années ». Et il renouvelle ainsi la conclusion désabusée de l'Ecclésiaste : « Niaiserie des niaiseries, et tout est niaiserie ».

---

(33) Il obtiendra la même faveur pour le Carême de 1845, sans la moindre raison de santé.

(34) Cf. *Prat. de la Perf. chrét.*, IV, 305 (*De la Chasteté*) : « Il ne faut s'assurer de rien dans cette vie, c'est une guerre continuelle; il faut s'y tenir incessamment sur ses gardes. Nous voguons sur une mer orageuse. Nous sommes environnés d'écueils, etc... ».

Cette résignation n'est pas d'un parfait aloi : la soumission adorante du croyant a un autre accent, quand il se rappelle quelle faute nous tient exilés dans cette vallée de larmes, et que la foi et l'espérance lèvent son regard vers le ciel. Ce n'est pas lui qui écrirait, au milieu d'un couplet sur le sens chrétien des épreuves : « Que veux-tu ?... il faut passer par là : c'est le sort ».

On reconnaît donc, à travers cette méditation morose, le courant de sensibilité qui contrariait, dès 1843, l'optimisme renanien. Celui-ci, malgré tout, persiste à s'affirmer; si les troubles du premier trimestre ne l'ont pas fait disparaître, ne doit-il pas s'accroître, maintenant que les choses ont si bien tourné, non seulement à Saint-Sulpice, mais à Saint-Brieuc ? Après de longues hésitations, qui l'avaient fait reculer devant le sous-diaconat, à l'époque précisément où l'élève de M. Gottofrey reculait devant la tonsure (35), Liart s'est décidé à avancer. En se disant « ravi » de cette issue, dont il assure « n'avoir jamais douté », son ami pense peut-être que chez les bons sujets, tout finit par s'arranger. Or, cette guérison des « grands maux » de l'esprit et du cœur, n'est-ce pas Dieu qui l'opère, selon le mot des *Confessions*, de sa douce main ? Ainsi Renan, à son heure, a été favorisé de la grâce. Il peut garder bon espoir, même s'il sent mieux qu'auparavant la difficulté de pratiquer sans défaillance les vertus humaines (36).

Dès lors, comment regretter une expérience au terme de laquelle Dieu n'a pas manqué ? Bien plutôt le victorieux se féliciterait-il d'avoir combattu, puisque cette condition est naturelle au chrétien. Ses peines prennent ainsi leur vrai sens ; elles entrent, à leur place, dans un ordre prévu et voulu. N'y peut-on voir, même, une raison de se relever à ses propres yeux, et comme un indice d'élection ? Car enfin, elles impliquent une méditation sérieuse du sacerdoce ; or quiconque y accéderait inconsidérément en serait-il bien digne ?

Ce n'est pas tout : l'intelligence aussi gagne à ces épreuves, et le sentiment altruiste. Tous ceux qui ont passé ou qui passeront par la « cruelle filière » d'où il est sorti, Renan les reconnaît pour ses frères. Tantôt il s'émerveille de retrouver chez Saint Augustin un peu de sa propre histoire ; tantôt il souhaite de répandre sur son prochain cette sorte de charité dont il a fait profession dans les *Principes*. *Non ignarus mali*. Naguère, il attirait le jeune Le Gall par l'appât des douceurs mystiques ; maintenant, il pense à confirmer, à consoler... Qu'ils viennent donc à lui, les anxieux, les doutants ! « Adroit » directeur ou seulement conseiller, il se flatte de voir clair dans le cœur de ces « malheureux », et d'employer la langue qu'ils comprendront.

On ne se figure pas l'ami de Liart dans ce rôle, sans se demander s'il est assez fort pour le tenir. Se sent-il lui-même, désormais, tout

---

(35) D'après une lettre inédite de Renan à sa mère du 5 juillet 1843 (vol. 11.474, f° 114 r.).

(36) Leur conservation, croit-il maintenant, est « au-dessus des forces de la nature » (*L. Int.*, 172). Déjà, tout à la fin de *Principes de Conduite*, il avait prié Dieu de les soutenir (*Fragm. Int.*, 293).

à fait exempt de ces troubles qu'il prétend bien soigner chez autrui ? On ne saurait le croire : le dernier bienfait de la tonsure n'a pas tant été de lui épargner toute épreuve que de rendre « ...moins âcres et plus supportables » celles qu'il subit encore. Sur leur nature, il continue d'être très discret. Les perplexités pratiques n'auraient plus de raison d'être : c'est sa foi qui demeure mal affermie. Et l'on n'est pas réduit, pour le supposer, aux signes qu'on a déjà relevés. Le cercle qui entoure, dans son manuscrit, certaines Notes scolaires relatives à la Foi, n'est pas moins significatif à cet égard que le passage correspondant de sa Rédaction. On y lit « pourquoi il est si facile aux uns de faire un acte de foi, et si difficile aux autres ». La théorie de cette vertu permet au jeune psychologue de raisonner d'elle à peu près comme de la charité. « Rien ne supplée une faculté : c'est demander à un animal un acte de raison pure, que demander un acte de foi à celui qui n'en a pas le don infus et surnaturel » (37). Cette lacune n'est pas sans conséquence : on conçoit, en particulier, que Renan applique, en matière de croyance religieuse, la règle qu'il s'est faite d'affirmer sobrement. Il ne dit pas « la vérité », mais « *ce qu'* [*il*] *croit* la vérité » ; il écrit : « *J'ai cru* trouver la vérité dans la religion catholique ». Même si ces restrictions sont dues au souci de se mettre le plus possible au point de vue d'Henriette, que penser d'une conviction si prête à pactiser avec la délicatesse ou le respect humain ? En réalité, le jeune homme ne se parlerait pas autrement à lui-même : tant le système auquel il adhère lui semble relatif et transitoire (38).

Il est donc dans une situation d'attente, comme le montre aussi l'examen de ses travaux. Pendant ce second trimestre, l'érudit et le philologue prennent le pas sur le philosophe. La méthode s'adapte à une matière de fait qui n'est plus la conscience individuelle; les occasions se multiplient d'exercer la « critique » historique. Ainsi se vérifie l'excellence de l'instrument. Que ce soit, plus d'une fois, aux dépens de ce qu'on propose à sa docilité, Renan ne se le dissimule guère. De là des impatiences, des indignations grandissantes. Mais outre qu'elles peuvent passer pour des « réveils » de Satan, elles n'intéressent pas, sauf exception, un point central et vital. Si même celui-ci risque d'en être indirectement affecté, le séminariste ne dégage pas la conséquence. Encore moins relie-t-il entre eux les constats défavorables. En pareille matière, Théologie, Ecriture Sainte, Hébreu n'offrent à l'œil, pendant cette période, que des postes d'attente, éloignés les uns des autres. L'heure n'est pas venue où le doute les parcourra tous comme un courant instantané.

---

(37) Cf. *supra* 169 et vol. 11.479, f° 152 v.

(38) *L. Int.*, 159, 161, 164-166, 168-172 ; *Fr. Int.*, 250-253 ; *L. du Sém.*, 185 ; vol. 11.474, f^{os} 126-134.

CHAPITRE II

LES TROIS PREMIERS COMMANDEMENTS DU DÉCALOGUE

SOMMAIRE

I. Le Cours de Morale sur le Décalogue. La Foi, l'acte de foi ; sa certitude ; son fondement ; la raison le prépare et le confirme. Sa liberté et son mérite. Saint-Sulpice et Lamennais. Les « doutes contre la foi ». Difficultés historiques. Nécessité de la foi : damnation des philosophes; « quiconque meurt dans l'infidélité, c'est par sa faute ». Du sens de l'expression « *fides ex auditu* ». — Des hérétiques, et de la conduite à tenir à leur égard. Des peines temporelles qui les ont frappés ; qu'elles sont imputables surtout aux princes. Défense de l'Inquisition. Ce que Renan en a pensé. L'Index : le droit positif ; le fidèle est censé l'ignorer. Le « droit privé » de la France. Pp. 267-277.

II. L'Espérance et la Charité. Leurs rapports avec la foi et entre elles. Intérêt psychologique du sujet. Qu'on peut, sans égoïsme, désirer son bonheur surnaturel. S'il est permis d'en faire l'absolu sacrifice : histoire du Quiétisme, de la dispute Fénelon-Bossuet. Les Notes marquent une préférence pour le premier. En quoi pourtant il a mérité sa condamnation. Avis pratique, rassurant pour Renan, sur la condition et l'espoir du salut ; théorie de l'acte de charité. *L'amour du prochain.* L'aumône. De l'antipathie à la haine. Si l'on pèche en désirant la mort d'autrui. La « correction fraternelle ». Pp. 277-284.

III. La Religion ou culte de Dieu. De la Prière; nécessité, efficacité, objet, mode. La prière publique. Son origine. Du statut des chanoines. Règles pour le chant, pour la récitation du bréviaire, etc... ; quels accommodements elles comportent. Brève histoire de la Liturgie : de Pie V à M. de Vintimille ; jugement sur la réforme de 1736 ; gallicanisme modéré de M. Icard. Des Péchés opposés à la Religion : « vaines observances », magie, sacrilège. Pp. 284-289.

IV. Le second et le troisième Commandement. Du Serment et des « restrictions mentales » ; Renan et la théorie de l'« intention » ; du serment politique. Sur la Messe. Caractère général de ce Cours. Pp. 290-292.

Bien qu'elle lui ait donné, écrit Renan le 6 février (1), assez peu d'occupation, la Théologie est représentée, pour 1844, par des Notes abondantes. Elles permettent de suivre l'enseignement de MM. Icard et Philpin jusqu'à Pâques et même au-delà.

I

Au cours de Théologie morale, la classe étudiait le Traité *Du Décalogue*. Il n'en reste, dans les papiers du séminariste, que la partie concernant les trois premiers Commandements : soit que la suite ait été perdue, soit que le professeur ait, pour elle, renvoyé simplement ses élèves au Manuel de Bailly. Les Notes subsistantes se rapportent presque toutes au premier Commandement. Elles sont en français, sauf quelques passages écrits en latin. Celles qui traitent des vertus théologales ont été mises au net. Mais leur Rédaction est incomplète : elle s'arrête avant le paragraphe relatif à la charité envers le prochain (2).

Le premier Commandement ordonne de servir Dieu et Dieu seul. Or le culte, d'après Saint Augustin, comporte les trois vertus nommées par Saint Paul : foi, espérance, charité. Celle-ci, sans doute, n'est pas for-

(1) Vol. 11.474, f° 129 r.

(2) Vol. 11.479, f^{os} 14-37 et 150-196 r. — Cf. Bailly, *Theologia*, VII, pp. 189-317.

mellement énoncée dans le Décalogue, mais il la présuppose ; et le précepte de l'amour divin se lit explicitement dans un verset du *Deutéronome*, que « les Juifs regardaient réellement... comme faisant partie de la loi, puisque N.-S. interrogé quel était le premier commandement répond par les paroles précitées » (3).

La Foi est une « vertu théologale, surnaturellement infuse, qui incline l'esprit à croire fermement, à cause de la véracité divine, tout ce que Dieu nous a révélé, et nous propose par son Eglise ». C'est donc une disposition, une habitude, ou, pour employer le mot de Renan, une « faculté » : analogue comme telle à la puissance de raisonner qui existe chez l'enfant, ou au « principe naturel » qui le porte à aimer ses parents. Seulement, elle n'entre dans une âme que par le baptême. Le sujet peut la perdre ensuite, et par un seul péché mortel : il lui appartient alors d'obtenir de Dieu des secours spéciaux pour qu'elle lui soit infuse à nouveau.

Cette force latente attend, suivant l'expression favorite du jeune philosophe, la « cause occasionnelle » qui lui permettra de se développer, de « s'élancer en acte ». C'est ce qu'on appelle « l'acte de foi », c'est-à-dire « l'adhésion surnaturelle et certaine de l'esprit aux vérités » catholiques. Lui non plus, « il ne saurait venir de nos propres forces » : la vertu du Saint-Esprit agit chaque fois en nous. Elle ne nous fait défaut que si nous avons perdu la grâce. En la recouvrant, un nouvel acte est nécessaire : non seulement implicite (4), mais explicite sur un ou deux articles, à savoir la notion d'un Dieu rémunérateur dans l'ordre surnaturel, et peut-être celle des mystères de la Trinité et de l'Incarnation.

Voilà, dira-t-on, un symbole bien grêle. Mais par là, il est à la portée des simples et des sauvages. Or le théologien, qui vise, comme M. Icard, à donner des règles de conduite au futur confesseur, doit avoir toujours devant les yeux l'inégalité des intelligences appelées au salut. Tant pis si la théorie de l'acte de foi s'en trouve compliquée, et si l'on ne voit pas d'abord comment l'adhésion de l'ignorant ou de l'enfant peut être égale à celle du savant.

Elle l'est pourtant, du moins en certitude, puisque ce caractère dépend, selon une idée familière au séminariste, de la « persuasion subjective, considérée comme pur fait psychologique ». Or les deux sortes de forces qui persuadent sont aussi puissantes sur l'illettré que sur le docte. Souvent même les mouvements de la grâce sont plus efficaces chez le premier, où ils rencontrent moins d'obstacles : quant aux motifs extérieurs, comme « ils s'adaptent à la position de ceux à qui ils s'adressent », l'enfant qui croit d'après l'autorité de ses parents a une foi aussi sûre que s'il appréhendait directement la vérité de l'objet.

---

(3) Cf. *I Cor.*, XIII, 13 ; *Ex.*, XX, 2-14 ; *Deut.*, VI, 5 ; *Matth.*, XXII, 37-38.

(4) L'acte de foi implicite est celui par lequel nous adhérons à toutes les vérités sans en particulariser aucune.

Pour déterminer cet objet, il est nécessaire de rappeler — et Renan n'y manque point — comment « les psychologues » discernent dans tout jugement la perception de l'intelligence et l'adhésion de la volonté. Ce que l'intelligence perçoit ici, c'est la raison générale de croire, en d'autres termes, « la révélation divine, fondée elle-même sur la véracité divine ». « De quelque dogme qu'il s'agisse, il faut toujours en dernière analyse parvenir à ce résultat, qu'on le croit parce que l'Eglise le propose, que l'Eglise le propose parce que Dieu l'a révélé, et qu'on croit Dieu le révélant parce que Dieu est vérace ». Qui ne reconnaîtrait dans ce schéma logique la ferme main de Renan ? Encore ne serait-il pas complet, si l'on n'établissait enfin que Dieu est vérace. Proposition dont il y aurait cercle vicieux à s'assurer autrement que par la raison. Ainsi l'on aboutit à tout appuyer sur cette base, et la foi, M. Icard le souligne, n'a pas son fondement dans l'ordre surnaturel : c'est même en quoi elle se distingue des autres vertus théologales.

Aussi bien cet office n'est-il pas le seul qu'elle attende de la raison. Il faut que celle-ci parvienne au fait de la révélation, en «posant certains préliminaires indispensables..., qu'on ne peut chercher qu'en elle, comme de se poser elle-même, le monde extérieur, la société etc.., et de plus d'examiner les motifs de crédibilité ». Après l'acte de foi, elle doit soutenir l'existence et justifier l'enseignement de la révélation, en résolvant les objections, en cherchant des traits apologétiques dans la science de l'homme et du monde, etc... Si l'on veut se former une idée plus précise de ce travail, la Dissertation sur le Péché originel en offre un modèle, dont Renan se complaît à retracer les principales dispositions.

On y voit quelles limites la raison doit s'assigner. Lorsqu'elle s'emploie à la tâche préalable de rendre la voie libre à l'action de la grâce, qu'elle ne prétende pas produire jamais la foi ; et que, pendant l'acte, elle sache abdiquer. En général, il est bon qu'elle se laisse « pénétrer et diriger » par la foi, « car elle demeure toujours faillible par sa nature ».

Cette dernière recommandation est significative. Si M. Icard ne repousse pas l'aide de la raison, c'est qu'il est incapable de supposer un exercice correct de cette faculté qui ne tourne pas à l'avantage de la foi. Il maintient bien la nécessité de l'*obsequium rationabile* en rappelant le mot de Saint Thomas : « L'homme ne croirait pas, s'il ne voyait qu'il faut croire ». Mais comment l'esprit est conduit à cette vue, le Sulpicien ne le recherche pas au juste. Vérifier les « titres de la foi » lui importe moins que de préserver la doctrine de l'Eglise sur la liberté et le mérite de l'acte de foi.

Ces qualités, l'auteur de la Dissertation en convient, paraissent malaisées à expliquer. Sans doute elles ont lieu de s'exercer, la « difficulté intrinsèque » des mystères demeurant entière. Pourtant elles ne seraient pas ce qu'elles doivent être, si l'évidence de la révélation était invincible, comme celle des axiomes qui nécessitent l'intelligence. D'un autre côté, il faut que cette évidence soit suffisante pour ne laisser aucune excuse à qui s'y dérobe. Disons donc que tout dépend de la préparation morale du sujet. S'il est de bonne foi, s'il a un cœur pur, il ne doutera pas plus

du fait en question que d'un axiome de géométrie. Dans le cas contraire, il n'évitera pas « quelques nuages » ; ou même il imitera ces Juifs qui, forcés d'admettre les miracles de J.-C., en concluaient non l'obligation de croire, mais l'opportunité de tuer (5). En un mot, « il y a assez de lumières pour éclairer les uns, assez de ténèbres pour aveugler » les autres. En reproduisant cette phrase des *Pensées*, l'admirateur de Pascal souligne comme « très remarquable ce fait psychologique » : si l'illumination de l'intelligence dépend de l'état du cœur, c'est, en dernière analyse, « le cœur qui croit » : « corde creditur ad justitiam ».

Quelque floue que soit en certains points cette théorie, elle en laisse voir suffisamment pour qu'on puisse apprécier cette phrase des *Souvenirs* : « Le seul accès de colère que Saint-Sulpice ait éprouvé fut contre M. de Lamennais, le jour où cet exalté vint dire qu'il faut débuter, non par la raison, mais par la foi » (6). Saint-Sulpice, en 1844, paraît calmé; que l'école mennaisienne ait voulu « tout fonder ultérieurement sur la foi », M. Icard le lui reproche, mais sur un ton rassis. Et même la tâche qu'il fixe à la raison après l'acte de foi concorde dans ses grandes lignes avec le plan de « philosophie catholique » tracé par Bautain ou par tel collaborateur de Bonnetty. En tout cas, il n'y a rien là qui ait pu renouveler beaucoup pour Renan la question des rapports de la raison et de la foi.

Il y a longuement réfléchi, non seulement à la fin de 1843, mais pendant son séjour à Issy. Sa Rédaction utilise une citation de J. Simon, qu'on lit déjà dans une pièce de l'année 1842-1843 (7). Vingt mois plus tard, le même sujet l'attirera au Cours de Damiron en Sorbonne. En ce début de 1844, il se contente d'entourer d'un cercle les Notes relatives aux mennaisiens ; et ce qu'il ajoute de son crû n'est pas particulièrement révélateur, même sur les « doutes contre la foi ». Que ceux-ci viennent particulièrement du « défaut de simplicité du cœur, de l'amour-propre, de la négligence à recourir à la prière », cette explication n'est pas nouvelle pour Renan. Qu'en pense-t-il alors ? Se juge-t-il responsable de ses doutes ? croit-il vraiment que s'il les éprouve, la faute en soit à son insuffisante piété, qui le destitue des secours divins ? A supposer qu'il l'ait admise, cette idée rendait le doute cruel, mais elle ne l'empêchait pas de se former. L'avait-il conçu, Renan savait son devoir : « détourner aussitôt sa pensée ». Cela seul constitue, lui disait-on, « un acte de foi implicite ». Incapable d'en faire d'autres, s'il mit parfois sa docilité à suivre cette recommandation, il ne pouvait accepter toujours cette fin de non-recevoir. Quand on veut, on ne manque pas de prétextes pour continuer l'examen ; on se persuade, par exemple, qu'on ne considère l'ob-

(5) Confusion de l'Evangile avec *Actes*, IV, 16 *sq.*, passage qui d'ailleurs ne comporte pas la décision homicide.

(6) Cf. *Pensées*, ch. XVIII, § 2 ; *Rom.*, X, 10 ; *Souv. d'Enf. et de Jeun.*, 247.

(7) En abdiquant, la raison « fait, comme on l'a dit, ...acte de souveraineté » ; lorsqu'elle prend pour guide la révélation une fois reconnue, « elle la choisit et ne la reçoit pas ».

jection que pour la réfuter. Et toutes celles qu'on n'a pas osé regarder en face, quel malaise de les sentir s'accumuler dans son passé comme une vague menace ! Si captieux qu'il soit, le filet de la Théologie ne paralyse que les esprits qui y consentent.

Que Renan l'ait secoué plus d'une fois, il n'est pas téméraire de le supposer, lors même qu'il n'en a rien laissé voir dans un travail qui pouvait, ou qui devait être mis sous les yeux de son professeur. N'a-t-il pas été, par exemple, plus attentif que ses confrères à ce qui leur était dit sur la profession de la divinité de J.-C., explicite pour la première fois dans le Symbole de Nicée ? sur les circonstances où fut faite l'addition du *Filioque*, tant reprochée par les Grecs aux Latins ? Fut-il bien satisfait de la façon dont M. Icard soutenait l'authenticité du Symbole des Apôtres ? « Ils l'ont probablement », expliquait-il, « rédigé avant de se séparer. Quelques-uns ont objecté que les *Actes*, qui rapportent les événements les plus importants des premières années du christianisme, ne mentionnent nullement ce fait. *Cet argument est tout négatif*... D'ailleurs, si on ne l'attribue pas aux apôtres, il faut, ou soutenir qu'il a été composé par morceaux réunis ensuite, hypothèse inadmissible, ou dire qu'il est l'ouvrage de quelque Concile [; ce qui n'est pas] ». Cette argumentation ne dut pas paraître au jeune homme très convaincante.

La suite du Cours était de nature à susciter un autre genre de réflexions. Le Sulpicien y expose la nécessité de la foi. Que son élève ait été choqué, certains tours de la Dissertation porteraient à le penser, malgré cette intrépide déclaration à laquelle l'esprit de Renan, sans doute, adhérait plus que son cœur : « Les principes posés, il ne faut pas reculer devant les conséquences ». Celles-ci n'étaient pas encore trop dures à l'endroit des chrétiens non catholiques. Voici un protestant, assez jeune encore pour avoir le droit d'ignorer l'histoire de la dissidence, et qui croit de bonne foi, sur l'autorité de ses parents ou de ses ministres. Sa foi vaut celle d'un catholique, tant qu'il s'agit des vérités communes aux deux confessions ; s'il croit les erreurs propres à sa secte, elle manque du principe surnaturel. Pour l'instant ce défaut peut ne pas l'exclure du salut. Mais il doit, en avançant en âge, se détacher par l'étude de son hérésie.

Ce sont là des indications plutôt vagues, comme si M. Icard répugnait à prendre nettement position. Il avait suffisamment à faire, de répondre aux objections que les âmes généreuses élèvent contre la damnation des « polythéistes » et de ceux qui « ne connaissent Dieu que philosophiquement ». Eh quoi ! le philosophe que la contemplation du monde amène aux pieds du Créateur ne répond-il pas aux desseins de Dieu, tels que Saint Paul les certifie ? « Ne paraît-il pas d'abord singulier » que cette croyance soit « frappée d'inutilité pour le salut » ? C'est là, on l'avouera, une « conduite de Dieu en apparence bien singulière ». Elle s'explique pourtant par les principes posés dans le Traité *Des Actes humains*. Dieu n'est pas seulement l'auteur de la nature, il est aussi celui de la grâce. Or le philosophe ne tend qu'au premier ; il borne son désir à « posséder Dieu, à le contempler d'une manière toute naturelle ».

Avertissement solennel, mais dont Renan ne paraît pas s'être ému : à elles seules, la science et les facultés rationnelles sont étrangères à la vue intuitive : elles ne peuvent nous mener à notre fin surnaturelle (8).

Aussi bien tous les hommes ne les possèdent-ils pas également. Il en est chez qui elles manquent, et qui, par surcroît, ne reçoivent pas l'enseignement catholique. Quel sera leur sort ? Nouvelle difficulté, plus grave peut-être : comment admettre que l'ignorance mérite le damn, lors même qu'elle est « invincible » ? Il le faut pourtant, en raison du péché originel. C'est lui qui motive cette punition, car il ne peut être effacé que par « le baptême chez l'enfant, et la foi chez l'adulte ». D'un autre côté, on ne saurait transiger sur ce principe, que « Dieu veut le salut de tous ». Par où sortir d'embarras ? La considération de la liberté humaine, ici encore, en fournit le moyen. Les lumières de la nature, si faibles soient-elles, suffisent pour conduire aux lumières surnaturelles : leur « pure simplicité » met en état d'obtenir le secours de Dieu. Celui-ci ne refusera pas au sujet ainsi disposé, soit de l'illuminer intérieurement, soit de lui procurer, par des occasions extérieures, l'audition de la foi. Que si nul missionnaire ne parvient jusqu'à cet infidèle, s'il ne reçoit aucune inspiration, « on doit croire » qu'il offre quelque obstacle à la grâce : sa « bonne foi » n'est sans doute pas parfaite. Ce païen du temps des Apôtres, qui meurt en connaissant à peine le nom de J.-C., n'est pas coupable en ce sens qu'il ait négligé les moyens matériels de se convertir, car nous supposons qu'il ne s'en est pas offert ; mais « peut-être, s'il eût mené une vie plus conforme à la loi naturelle », Dieu les lui eût présentés. Conclusion : « Quiconque meurt dans l'infidélité, c'est par sa faute..., il a nécessairement négligé quelque moyen qui lui a été donné d'en sortir ». Son destin n'est point une injustice de Dieu ; c'est, comme les doutes sur la foi, la preuve en même temps que la punition de ses défectuosités intérieures.

Cette apologie ainsi menée à bien, M. Icard avisait à la correction d'une erreur rencontrée sur sa route. Les traditionalistes s'autorisaient du mot de Saint Paul, « *Fides ex auditu* » (9), pour exclure l'inspiration intérieure, l' « audition du cœur ». Exagération manifeste. L'Apôtre n'a pas voulu indiquer la voie unique par où la révélation est proposée aux hommes, mais seulement la voie ordinaire. *A fortiori*, n'a-t-on pas le droit de faire de la raison elle-même la fille de l'enseignement. Sans doute, il y a telle ou telle vérité que le Pape Innocent IX et certains auteurs ont pu, en un sens (10), considérer comme un objet de foi, bien qu'on y arrive par le raisonnement philosophique. Mais ce qu'il faut maintenir, ce que

---

(8) Cf. *supra* 41, où le Professeur de Théologie Morale avait essayé déjà de donner une idée de la « vue intuitive ». Il ajoutait ici que l'adhésion aux mystères en est une forme dès cette vie ; elle diffère seulement en degré de la vision céleste, mais non en nature.

(9) *Rom.*, X, 17.

(10) Le mot de *foi* est alors pris dans une signification très large ; et les raisonnements qu'on a en vue sont ceux surtout qui font état du « témoignage des créatures ». Or « la croyance au témoignage est l'essence de la foi ».

Renan souligne avec énergie, et « quoi qu'en aient dit quelques philosophes », c'est que « ceci ne peut s'appliquer aux premières vérités (11), puisque nous les percevons par intuition, sans nulle obscurité, ni nul témoignage extrinsèque ».

Ce ne sont là, au demeurant, que discussions entre orthodoxes : l'examen des hérésies a une autre importance.

Distinguons, tout d'abord, l'hérésie de l'apostasie, qui nie toutes les vérités de la foi, et de l'erreur, qui contredit seulement une conclusion théologique (12). Le Cours des *Prolégomènes* ayant déjà donné des lumières sur les vérités *de fide* (13), M. Icard rappelait surtout qu'une proposition doit être tenue pour telle, même si elle n'a pas été définie par l'Eglise, quand elle est « si clairement contenue dans l'Ecriture, que les règles les plus simples de la critique ne puissent la méconnaître ». Il s'étendait davantage sur les peines encourues par l'hérétique, afin de justifier et l'indulgence que l'opportunisme a dictée à l'Eglise, et la sévérité dont elle avait pu faire preuve autrefois.

C'est ainsi qu'on a évité d'excommunier les Grecs, « pour le bien des âmes engagées de bonne foi dans le schisme ». C'est ainsi encore, qu'on se soucie peu, semble-t-il, d'un précepte apostolique dont M. Mollevault devait, peu de mois après, interpréter plus fidèlement l'intransigeance (14). Le Professeur de Théologie Morale laissait libres les relations avec les hérétiques, dans les choses indifférentes à la religion. Toutefois il interdisait de participer au culte des sectes séparées, et, respectueux de l'exemple donné par Saint Charles Borromée (15), il n'osait autoriser l'admission d'hérétiques au culte catholique (16). Il spécifiait enfin la conduite à tenir après une conversion au catholicisme. Il est permis, en pareil cas, et pourvu qu'on pratique suffisamment sa nouvelle foi, de « laisser ignorer à quelques personnes qu'on s'est converti, toutes les fois qu'on a des raisons graves d'agir de la sorte ». N'est-ce pas cette morale ecclésiastique qui expliquerait le mieux la manière dont Renan crut devoir cacher son évolution à sa mère et à ses maîtres de Tréguier ?

Un dernier point restait à fixer. La polémique avec les hérétiques est-elle recommandable ? Persuadé qu'il n'avait pas devant lui de futurs émules de Saint Augustin, et que ces discussions ont pour effet ordi-

---

(11) Ce terme évoque l'idée du Jésuite Buffier, dont le *Traité des Premières Vérités* et les *Eléments de Métaphysique* étaient assez répandus.

(12) On appelle ainsi les propositions « tirées par voie discursive de la révélation », et qui ne sont pas de foi divine.

(13) Cf. *supra*, 39 et n. 53.

(14) Cf. *infra* 337, sur *II Jean*, 10.

(15) Aux Suisses protestants qui voulaient assister à sa messe, ce Saint avait répondu : « Si vous ne m'eussiez pas demandé de permission, je ne l'eusse pas empêché ; mais si vous me la demandez, je ne puis vous l'accorder ».

(16) Quant à cette précision, que l'excommunication mineure frappe toujours quiconque « communique avec un hérétique dénoncé », les séminaristes la durent non à M. Icard, mais à l'auteur du Cours sur l'Eglise.

naire d' « aigrir les esprits », M. Icard énonçait cette règle et ce pronostic : « N'entreprendre aucune dispute publique sans l'agrément de l'évêque. Il est à croire que celui-ci l'autorisera rarement et difficilement ». L'obtiendrait-on, qu'il faudrait encore « ne jamais donner à la dispute une couleur telle, que la vérité catholique soit comme mise en question, et soumise à l'arbitrage d'un tribunal, surtout laïc ». Tant on se défiait, à Saint-Sulpice, de la méthode des *Provinciales*.

Les laïcs étaient pourtant bons à quelque chose : à assumer la responsabilité des traitements atroces jadis infligés aux hérétiques. Ce sujet des peines temporelles, le maître de Renan l'abordait le visage haut et le verbe offensif. Il dénonçait l' « erreur grave » d'historiens ecclésiastiques comme Fleury et Bérault-Bercastel, qui attribuent exclusivement à l'Eglise ce qui fut le fait personnel des princes. Ces derniers ont été d'autant mieux fondés à intervenir « par la voie de la force », que l'hérésie ne se borne pas ordinairement au délit du for intérieur, mais qu'elle est aussi un crime dans l'ordre civil : les Donatistes introduisirent un « brigandage universel », les Albigeois un « horrible débordement de mœurs ». Sans aller jusqu'à ces excès, il est des Etats dont la constitution est si intimement pénétrée de catholicisme, que leur paix peut être troublée par une simple atteinte à cette religion. M. Icard ne disait rien des autres, où le pouvoir temporel est plus indépendant. Mais pour peu qu'on l'y eût invité, il aurait justifié, même dans ces cas, la répression civile des « entreprises contraires à l'Eglise » : le clergé ne requérait-il pas, n'obtenait-il pas en France des mesures de police contre le culte de l'abbé Châtel ?

Ces procédés et cette théorie ont leurs avantages ; mais d'un autre côté, ils ne sont pas sans prêter le flanc à une objection des plus rudes : « Si la persécution », pouvait dire un adversaire, « est permise en pays catholique, au nom de la religion de l'Etat, pourquoi ne le serait-elle pas également en pays hérétique ou schismatique ? De quel droit, par exemple, les catholiques protestent-ils, comme certains ne se privent pas de le faire, contre la tyrannie religieuse de Nicolas I^er^ en Pologne ? » A quoi M. Icard répondait imperturbablement : « Dans un Etat constitué en dehors du catholicisme, le prince ne saurait agir d'après ces principes » : la qualité de « protecteur naturel » de la religion, il ne la possède que s'il est catholique.

Mais enfin l'on ne pouvait continuer jusqu'au bout à mettre en cause le seul Prince. L'Eglise devait sortir de l'ombre. Soutenir qu'elle n'eût jamais infligé de peines temporelles, le Sulpicien, malgré certaines affirmations de principe, ne tentait point cette gageure. Il avait beau protester que « la seule sanction pénale de [l'épouse de J.-C. est] la privation des biens spirituels », elle en a, il le savait bien, appliqué d'autres plus violentes. Au moins fut-ce toujours avec le consentement des princes : or pourquoi ne pourrait-elle s'unir à eux ? Entre les mains de M. Icard, tout avait l'air de se réduire à une question de forme, comme si l'injuste reproche fait à l'Eglise n'était que d'avoir « usurpé les droits de la puissance séculière ».

A vrai dire, il ne s'abusait guère lui-même, si l'on en croit les excuses qu'il invoquait pour certaines « sanctions » de sinistre mémoire. Non qu'il désavouât proprement l'Inquisition. Mais il demandait qu'on ne la jugeât pas toute d'après sa forme espagnole ; ce n'est point ainsi que « les papes ont cherché à l'introduire partout où ils ont pu ». Il engageait aussi ses auditeurs à se défier de certains « récits peu authentiques », accrédités même par un Fleury ou un Bérault. Enfin, un esprit équitable ne devrait-il pas tenir compte des circonstances historiques où l'Espagne se trouvait alors, du caractère de ses habitants, de leur foi vive, etc. ? En général, on ne saurait apprécier d'après nos mœurs actuelles la conduite des Princes et de l'Eglise. Ainsi la méthode relativiste de l'histoire n'est pas toujours rejetée par l'apologiste. Il sait bien en faire usage, quand elle peut servir à sa cause.

Telle quelle, sa thèse était de nature à susciter les réflexions de Renan. Sans doute l'auteur des *Souvenirs* assure qu'il a été peu touché de « ce que la politique et l'esprit de l'Eglise pouvaient avoir de critiquable dans le passé ». Cependant il n'a pas dû être aussi indifférent qu'il veut bien le dire aux « atrocités de Philippe II ». Bien avant sa Théologie, il confiait à son papier des réflexions peu favorables à l'Inquisition (17). Les *Lettres sur l'Inquisition espagnole* de J.-de Maistre, qu'il avait lues à M. Gosselin pendant son séjour à Issy, n'avaient sans doute pas clos le débat pour lui ; et M. Icard, qui s'inspirait de cet opuscule et en recommandait la lecture, n'y réussit pas mieux. Renan put en retenir cette idée que l'Eglise, contrainte par ses principes de ne se renier en rien, demeurait, jusqu'en ce point, solidaire de son passé. De là, en 1848, son article *Le Libéralisme clérical*, qu'il écrivit en ayant sous les yeux, semble-t-il, son Cours de 1844 (18).

Et il n'en borna pas là l'exploitation. Il s'expliqua, par la même occasion, sur le sujet de l'Index, dont son professeur avait justement traité à la suite, et pour lequel le polémiste de la *Liberté de Penser* s'est inspiré davantage encore de sa Dissertation.

Celle-ci établit que la lecture des livres hérétiques est interdite de droit naturel à quiconque sait qu'elle lui serait dangereuse. Elle indique comment s'est formé le droit positif, et rappelle entre autres que l'excommunication est encourue *ipso facto* par ceux qui liraient les ouvrages condamnés comme contraires à la foi. Tombent sous une défense générale les écrits où la doctrine condamnée est soutenue *ex professo*, même si elle l'est seulement dans quelqu'une de leurs parties principales. Tel est le cas des *Provinciales*, où l'on ne compte que deux ou trois lettres qui visent directement à justifier la littérature janséniste. « Peut-être pourrait-on en dire autant de quelques éditions des *Pensées*, contenant de longs passages qui n'ont d'autre objet que de [dénigrer] les décisions des papes

(17) Cf. *Athéna*, avril 1911, p. 394.

(18) Voir *Questions contemporaines*, notamment 442 (« *Le prince*, comme ils disent »), 443, 450, etc. P. 441 n. 1, Renan nomme Frayssinous, dont M. Icard avait signalé une *Conférence*.

contre le jansénisme » (19). Enfin, il faut savoir qu'on est coupable, non seulement de lire les livres proscrits (20), mais de les imprimer ou de les retenir.

Voilà, dira-t-on, une jurisprudence bien rigoureuse. En réalité, elle comporte, elle aussi, des accommodements. A l'encontre de la loi civile, ceux qu'elle régit sont censés l'ignorer. Les « personnes du monde » ne se doutent pas ordinairement de l'interdiction qui vise tel ouvrage, ou du moins elles n'ont aucune idée de la censure qui punit sa lecture ou sa détention. Aussi n'encourent-elles pas de sanction. Point donc pour elles d'excommunication majeure, même si elles lisent ou retiennent un livre quesnélien ou janséniste. Elles n'en seraient frappées que si, connaissant la censure en tant que telle, elles passaient outre : « l'intention de l'Eglise étant surtout.... de punir la pertinacité ».

Si les entraves sont, par le fait, si lâches pour le fidèle qu'il ne les sente pas, il n'en est pas de même pour l'ecclésiastique. M. Icard rappelait aux futurs confesseurs, que défense et censure étaient pour eux comme pour les autres : ils ne devaient pas enrichir leur bibliothèque des volumes « arrachés » à leurs pénitents. Cette observation, sans doute, parut plaisante aux séminaristes. Ils ne demandèrent pas ce qu'il fallait donc faire de ces volumes. Les brûler ? C'est un mot que le Sulpicien se gardait de prononcer.

Il s'appliquait davantage à dire comment le clergé peut se renseigner sur les écrits à prohiber. Question assez complexe, vu qu'en ce domaine, le gallicanisme maintenait certaines de ses positions. Ce n'était pas, toutefois, sans une déférence marquée pour Rome : on ne se soustrayait à son autorité qu'en lui rendant hommage. On insistait sur ce que les papes n'ont jamais réclamé contre la pratique établie ; on affectait de la justifier par d'anodines considérations de commodité : ne serait-il pas « fort embarrassant d'écrire à Rome toutes les fois où quelqu'un aurait écrit ou parlé contre la foi » ? La conscience tranquillisée par ces précautions, l'on exposait en peu de mots le « droit privé » de la France.

Les bulles reçues chez nous, celle par exemple qui condamne les *Maximes des Saints*, y sont obligatoires. Mais quelle valeur y ont les arrêts de la Congrégation de l'Index, formée, on le sait, de membres détachés de celle du Saint-Office ? Si vénérable qu'elle soit, l'autorité de cette Commission n'est pas celle du Souverain Pontife, elle n'est pas infaillible. Ses décrets n'obligent à la soumission que revêtues de l'approbation papale. Encore cette proposition ne distingue-t-elle pas assez doctrine

(19) Cf. à ce sujet l'opinion de M. Gosselin dans notre *Renan*, 34-35.

(20) Sur la manière d'entendre le mot « lire », d'aucuns se sont posé, M. Icard en convient, des « questions fort subtiles ». Il n'y échappe pas si bien lui-même qu'il ne décide ce qu'il faut avoir lu de pages ou de lignes pour que la matière de la faute, de légère, devienne notable ; quantité qui dépend encore de la nature du morceau. Il souligne qu'on pèche, même si on lit sans prononcer les mots, même si on se fait lire par autrui. En 1848, Renan saura mettre en lumière ce « soin scrupuleux des théologiens » à préciser la défense (*Q. C.*, 456).

et discipline. En tant qu'elles déclarent tel ouvrage contraire à la foi, les décisions de l'Index ont force partout, sitôt qu'elles sont connues. Mais, en tant qu'elles interdisent cet ouvrage, et imposent une peine à ses lecteurs, elles n'obligent qu'après leur promulgation ; or elles n'ont jamais été promulguées en France. L'Index y est si peu reçu, que l'approbation des Evêques était même tombée en désuétude, « tellement qu'avant la Révolution elle était entre les mains du grand chancelier, qui en chargeait quelque docteur de Sorbonne. Et les Evêques étaient soumis à cette législation : témoins, les démêlés de Bossuet et du chancelier Pontchartrain », que M. de Bausset raconte tout au long (21). Cependant, l'on ne saurait dire que nos prélats aient failli à leur tâche : les Assemblées du Clergé de France ont condamné des ouvrages incrédules ou libertins de Voltaire, Rousseau, Marmontel, Helvétius, Raynal, etc... L'*Index librorum prohibitorum* de Rome n'est donc pas le seul à consulter (22). Les statuts diocésains contiennent aussi l'indication d'ouvrages proscrits. Dans le diocèse de Paris, le catalogue en a été ajouté à la suite du Rituel. Certains recueils, d'ailleurs, viennent encore à l'aide des particuliers. M. Icard recommandait entre autres le périodique intitulé *Bibliographie catholique*, où l'on trouve « apprécié dans un bon esprit ce que chaque ouvrage peut avoir de bon ou de mauvais ».

II

Le sujet de la foi étant épuisé, on passait à l'examen des deux autres vertus théologales. Le même esprit pratique continuait à dominer. C'est aux pasteurs que le Sulpicien s'adresse, et aussi (que Renan écoute bien !) aux catéchistes. Il met en garde contre certains procédés de prédicateurs ; il insiste à nouveau sur l'utilité des formules consacrées par l'Eglise : « le secours en est indispensable aux personnes ignorantes et grossières ». A deux reprises, il se réfère au catéchisme, « théologie des fidèles », dont telle formule, son élève le souligne, « résume en peu de mots toute la doctrine de l'Eglise, [et par suite] la plus exacte théologie sur la matière ».

On apprend ainsi la nature de l'Espérance et celle de la Charité. Par la première, nous attendons de Dieu avec une ferme confiance le bonheur éternel et les moyens d'y parvenir; par la seconde, nous produisons avec le secours de la grâce des actes d'amour de bienveillance (*sic*), par lesquels nous aimons Dieu pour lui-même, nous et le prochain pour Dieu.

Ces deux vertus ressemblent à la foi par plus d'un trait. Tout d'abord, elles sont infuses : leur principe est le Saint-Esprit, comme l'a décidé le Concile de Trente en prononçant l'anathème contre qui le

---

(21) Cf. *Hist. de Bossuet*, livre XII, ch. XXIII *sq.*

(22) M. Icard renvoyait à la dernière édition, in-8°, 1832.

mierait (23). En outre, elles se perdent par un seul péché mortel opposé. Enfin, l'espérance a ceci de commun avec la foi, qu'on ne peut faire aucun acte de religion, aucune prière, qui ne contienne un acte d'espérance, comme toute génuflexion, signe de croix, etc... renferme un acte de foi. Entre elles, l'une et l'autre soutiennent des rapports importants à déterminer. Sauf pour quelques âmes privilégiées, que Dieu peut porter directement à l'amour pur, l'espérance doit être, elle est le degré, l'acheminement nécessaire de la foi à la charité. Qu'elle y dispose, l'analyse intérieure nous en convainc, car « rien n'excite plus à aimer que la vue des amabilités de l'objet et le sentiment du bonheur qu'il y a à être uni à lui ». Mais précisément parce qu'elle est une transition, l'espérance toute seule ne sauve personne. Il manquerait quelque chose à la morale chrétienne, si elle ne reconnaissait rien au-delà. Son terme ultérieur est la charité, qui l'emporte en pureté et en perfection, selon la parole de Saint Paul (24) et l'enseignement de l'Eglise.

C'est dans une pareille matière que la Théologie Morale devait paraître un exercice digne d'un psychologue. Pour prouver, par exemple, la nécessité de l'espérance, la raison collaborait avec l'Ecriture et la Tradition ; on en appelait à « quiconque se connaît lui-même » ; et parce qu'ils répondaient à l'expérience, on excusait, en les tirant d'une définition, le nom scolastique des « corollaires ». Enfin, l'ordre d'idées où l'on se mouvait présentait pour Renan un intérêt personnel.

Une arrière-pensée qui sera expliquée tout à l'heure, commandait à M. Icard de respecter la nature des choses, à laquelle il assurait que l'homme se conforme quand il tend à Dieu. Cette nature, en effet, veut qu'on s'aime soi-même, et qu'on désire le bonheur. Que « la créature [soit] faite pour être heureuse », cette proposition était familière au lecteur d'Abbadie. On lui montrait maintenant comme Dieu s'est servi de ce « penchant de notre cœur » afin de le tourner à notre salut. « Le sentiment de notre bonheur est si fort », note le séminariste d'une façon assez maladroitement inspirée de Pascal, « que la plupart ne s'élèveraient pas à l'amour de Dieu, s'ils n'avaient commencé par l'envisager comme leur propre bien ». Parvenus à la charité, ils ont leur récompense. Car l'auteur des *Observations Psychologiques* l'avait déjà remarqué (25), elle « entraîne toujours avec soi un sentiment de bonheur ». Fait qui ne demande plus qu'à être commenté dans l'esprit et selon le vocabulaire des *Esquisses* : « C'est la délectation qui suit inséparablement l'*exercice des facultés bienveillantes* ».

---

(23) Cette longue formule qu'on mettait sous les yeux de Renan : « Si quis dixerit etc., anathema sit », n'est-elle pas de celles dont le souvenir lui revint quand il écrivit à Cécile : « Figurez-vous des bouts de phrases qui finissent tous par ces mots : « *qu'il soit anathème* » (*F. I.*, 18) ? Cf. déjà *supra* 40 ; et *infra* 299.

(24) *I Cor.*, XIII, 13. Cf. aussi, sur la supériorité du motif formel de la charité, la *Somme* de Saint Thomas.

(25) Voir la dix-huitième, *in fine* (*Trav. de Jeun.*, 35).

Ainsi se mêlent l'humain et le divin, en sorte qu'il est très délicat de les discerner. Que notre volonté, appuyée de la foi, doive agir avec la grâce, cette coopération reste de notre part incertaine. Mais voici bien une autre affaire : comment doser ce que nous devons à Dieu et à nous-mêmes ? N'est-il pas à craindre que la force naturelle de notre amour-propre ne nous porte à avoir finalement en vue notre *moi* indigne ? Or l'objet principal de l'espérance et de la charité ne peut être, comme leur motif formel, que Dieu : c'est lui qui, source de toute amabilité, rend aimables ses créatures « en tant qu'images de lui-même et que ses perfections y reluisent ».

Ces considérations mettent en état de répondre à certaines critiques dont ces deux vertus, et notamment l'espérance, ont été l'objet. « Les philosophes et les novateurs l'ont accusée de tendre à établir toute la morale chrétienne sur la base de l'égoïsme et de l'intérêt personnel ». Cette objection, Renan l'avait déjà rencontrée, et il devait, l'année suivante, la retrouver chez Cousin. M. Icard tenait à la ruiner. Si l'espérance était ce que l'on prétend, si par elle la créature se posait comme la fin dernière, alors il n'y aurait pas de mots pour dénoncer cet « horrible renversement des choses », ce désordre « hideux » et « effrayant ». Mais il n'en est point ainsi ; loin de rapporter à sa personne « tout et même Dieu », c'est le contraire qui est vrai.

Quand il aura veillé à se subordonner comme il le doit, est-ce à dire que l'homme ne soit pas exposé à un autre excès ? Qu'il se garde d'exagérer l'abnégation, d'aller jusqu'à l'absolu sacrifice de son bonheur éternel ! Recommandation qui, malgré l'apparence, n'est pas superflue. D'aucuns, en effet, ont prétendu à un état de perfection, où le précepte de l'espérance ne les atteindrait pas : ce sont les Quiétistes.

Le développement donné depuis quelques années à l'Histoire de la Philosophie élargissait la place faite à cette question dans le Cours de Théologie Morale. On ne s'y bornait pas à Fénelon ni à Mme Guyon. Renan put retracer avec intérêt les principales apparitions de la doctrine, qui s'étaient produites « à des époques fort différentes de l'histoire de l'esprit humain » : Molinos, et avant lui Albigeois, Manichéens, Gnostiques. Encore n'étaient-ce pas les premiers ancêtres. Que l'on remonte à la philosophie indienne, au néoplatonisme qui « allie les théories de l'Inde à celles de la Grèce » : on s'apercevra que « le fond de leurs mystères » est le quiétisme. Celui-ci, en effet, a d'étroits rapports avec le panthéisme (26). Or, la pensée de l'Inde, « c'est le pur panthéisme, absorbant l'individu dans le tout, les sens dans l'intelligence, l'intelligence dans l'âme, l'âme dans la collection des âmes, la collection des âmes dans le grand tout ». Voilà l'idée « qui, dans la basse classe des moines indiens, dégénère dans le fanatisme extrême des Joghuis [*sic*] ». L'un de ces personnages figure dans la brève vision,

(26) On reconnaît à ce mot l'influence de l'abbé Maret ; c'est lui qui emploie la forme *ioghui* (*Du Panth.*, 3e éd., 225). Voir aussi, sur la pensée indienne, les études de l'abbé Bourgeat dans l'*Université catholique* de mars 1843 (194 *sq.*).

digne du pinceau d'un Flaubert, que consignera en 1846 le rédacteur des *Nouveaux Cahiers* (27) ; le travail de 1844 en donne la définition : « Ce sont des hommes qui, pour parvenir plus sûrement à l'union avec le grand tout, se condamnent à une complète inaction, ferment tous leurs sens, et prétendent, en prononçant quelque nom mystérieux, exprimant la trinité indienne, parvenir au bout de quelques jours à la plus haute perfection ».

Que Renan, à la suite de son maître, souligne le « débordement des mœurs » qui, du moins jusqu'à Molinos, accompagna le quiétisme, ce caractère constant n'est pas le seul auquel il soit attentif (28). Il est frappé du « fait bien remarquable » que constitue « cette unité d'idées en des pays et des temps si divers ». Sans doute y aurait-il cherché des analogues, si M. Icard ne l'avait conduit à l'épisode principal de l'histoire du quiétisme : la dispute des « deux plus grands évêques de la catholicité » (29).

Saint-Sulpice gardait à Fénelon, qu'il avait élevé, des entrailles paternelles : M. Icard se révélait à son endroit le digne confrère de M. Gosselin. Il ne niait pas les erreurs des *Maximes*, il les tenait pour justement condamnées, mais il les consignait une fois pour toutes, en les présentant sous le moins mauvais jour, en les atténuant par le contraste des excès que leur auteur avait su éviter. Ainsi l'Archevêque de Cambrai n'a point pensé comme Molinos que « l'état habituel d'amour dispense du soin du salut ». Il n'a pas même admis les principes de Mme Guyon, si adoucis qu'ils soient, ni leurs conséquences. Bref, le quiétisme a chez lui « des formes plus tempérées encore ».

Cette légère partialité ne pouvait qu'être défavorable à Bossuet. Que celui-ci n'a pas toujours été de bonne foi dans la polémique, on le soulignait en traits brefs, mais répétés, et Renan, certes, ne songeait pas à y contredire (30). On montrait l'adversaire de Fénelon souvent inférieur aux raisons qu'il devait combattre ; on lui imputait même une doctrine peu sûre. Si bien qu'on ne faisait plus guère de différence entre les deux antagonistes : Bossuet a fondu la charité dans l'espérance, comme Fénelon l'espérance dans la charité.

En étudiant, en effet, la controverse à ses débuts, on constate que l'Evêque de Meaux assignait alors pour motif à la charité l'amour de Dieu en tant qu'il nous béatifie. « Vivement poussé là-dessus », il laissa voir son obstination habituelle, il « n'avoua pas qu'il s'était trompé ». Néanmoins, « poussé d'explication en explication, il arriva à dire que la charité avait deux motifs, l'un principal, savoir, Dieu considéré en lui-même, l'autre secondaire, Dieu considéré comme source de notre

(27) P. 144 (« yogui »).

(28) Il est certain, en tous cas, qu'il ne l'oubliera pas. Voir l'*Index* de l'*Histoire des Origines* au mot « Quiétisme », et se reporter aux textes indiqués de *l'Eglise chrétienne*.

(29) Bausset, *lib. laud.*, 1841, 539.

(30) Voir *Trav. de Jeun.*, p. 84 et n. 4.

bonheur. Mais Fénelon lui demandait encore si ce motif secondaire était essentiel, ou non... Bossuet recula encore, et soutint seulement que ce retour sur soi se trouvait dans le motif de la charité, au moins implicitement et à l'état latent ».

Or, « il est certain que la doctrine de Bossuet, dans l'état primitif, ne fut nullement approuvée. Les docteurs de Sorbonne déclarèrent que Bossuet ne connaissait pas la vraie nature de la charité, et l'abbé de Chanterac nous apprend qu'à Rome nul ne l'approuvait ». De fait, sa théorie des motifs essentiel et secondaire était nouvelle en Théologie et doublement contestable. Elle ne permet ni d'arriver à la perfection de la charité, ni de faire à Dieu le sacrifice conditionnel de son salut : deux actes concevables et possibles.

Pourquoi, en effet, la grâce ne produirait-elle pas une charité assez ardente pour diriger au moins virtuellement l'exercice de toutes les vertus ? L'âme espérerait alors le ciel, non pour l'amour naturel de soi, mais pour la gloire de Dieu. C'est ce qu'a pensé Fénelon, et cette doctrine, qu'il appuyait sur l'enseignement de beaucoup de Pères et d'auteurs mystiques (31), « ne fut improuvée ni à Rome ni en France ». De même, ne peut-on dire à Dieu : « Si votre gloire (par impossible) voulait que je fusse damné, j'y consentirais volontiers » ? Rien ne semble l'interdire, à condition toutefois d'ajouter : « pourvu qu'en cet état, je pusse vous aimer ». Car cette restriction est indispensable, de l'aveu même de Saint François de Sales, qui pourtant accorde que les Saints du Ciel seraient prêts à quitter Dieu si sa gloire l'exigeait. Ainsi formulé, nier que le renoncement au salut soit permis, c'est aller contre Saint Paul (32), c'est « blâmer la conduite » des grands saints qui ont sanctionné ce raffinement, non seulement de leurs maximes, mais de leurs exemples ; c'est condamner enfin le plus pur christianisme.

Jusque-là les élèves de M. Icard avaient presque lieu de se demander lequel des deux prélats s'était écarté de l'orthodoxie. Mais enfin le jugement de Rome ne devait pas être négligé plus longtemps. Il fallait bien définir le quiétisme de Fénelon, et mettre le doigt sur l'une de ses « erreurs graves ». Selon lui, il peut exister « un état habituel d'amour pur de Dieu, dégagé de tout mélange d'intérêt propre, et dans lequel ni la crainte des châtiments, ni le désir de la récompense n'ont plus aucune part » (33) ; l'âme peut connaître « certains états d'épreuves extrêmes, où elle est persuadée d'une persuasion réflexe qu'elle est réprouvée ; elle peut adhérer alors au décret de Dieu qui la réprouve, et celui qui la dirige peut lui conseiller d'adhérer à ce décret ». Comme il est bon d'opposer à ces spéculations la prière où J.-C. convie à l'es-

(31) L'un de ces derniers était Rodriguez (cf. ses Traités « De la Pureté d'Intention » et « De la Conformité à la volonté de Dieu », *Perf. chrét.*, t. I et II).

(32) Cf. *Rom.*, IX, 3. Sur le sens vrai à donner à ce passage, cf. *infra* 326. Quant à François de Sales, voir son *Esprit*, 177.

(33) Cf. M. de Bausset, *lib. laud.*, 512. Cet historien se montre plus sévère pour la doctrine de Fénelon, qu'il énonce sommairement.

pérance aussi bien les parfaits que les commençants, puisqu'il leur fait dire à tous : O Dieu, « que votre règne arrive » (34) !

Ainsi tous doivent mériter, chacun selon sa mesure, et en s'approchant plus ou moins des hauts degrés qu'ont atteints un très petit nombre d'âmes élues. Sans s'interdire à cet égard les conjectures d'une dévotion subtile (35), le Sulpicien ne voulait pas qu'on se contentât d'admirer chez autrui ce qu'on était soi-même hors d'état d'accomplir. Il tenait à dégager pour ses auditeurs leur devoir personnel, en leur indiquant la dose de la charité indispensable au salut. Et cette instruction fut plutôt de nature à rassurer Renan qu'à l'inquiéter.

Il apprit ainsi que la perfection de cette vertu n'est pas commandée. « D'après un enseignement très fondé, comme nous le verrons au Traité *De la Pénitence*, la charité qui suffit pour la justification est la charité proprement dite, ou parfaite ». Quelle pureté elle doit avoir, quelle efficacité, quelle souveraineté, pour que ces qualités satisfassent à la loi, M. Icard se mettait en devoir de l'établir, tout en spécifiant bien que la charité parfaite n'a pas besoin d'être très intense. Et pourquoi ? C'est qu'il faut (rien n'entrait mieux dans les idées du séminariste) compter avec le « tempérament, l'organisation physique ». « Tout ce qui frappe les sens et la partie sensible de l'âme est beaucoup plus propre à l'exciter, que ce qui ne la touche qu'en sa partie supérieure ». Aussi une âme pourrait-elle éprouver « une douleur plus intense quant à sa vivacité de la perte d'un bien temporel que de la perte de la grâce de Dieu », et *pourtant satisfaire pleinement au précepte de la charité*.

En somme, dans une vertu, on n'est tenu d'accomplir que ce qui touche à son essence, et non point sa modification ou perfection. Quel juste motif de « consolation », et comme la voie du salut en est élargie ! Non qu'il y ait lieu cependant de bannir toute inquiétude à l'endroit de notre avenir surnaturel : cette appréhension même est profitable, puisque nous pouvons être d'autant plus certains de posséder Dieu un jour que nous la ressentons plus vivement ; elle doit donc augmenter, loin de la détruire, « notre confiance en la bonté divine ». Mais c'est à la condition qu'il ne s'y mêle jamais un doute sérieux concernant les promesses de Dieu et sa fidélité à les remplir. Certes, cette question-ci est grave et difficile ; et le regard peut être anxieux, qu'on jette à la dérobée sur le Traité *De la Grâce* (36). Néanmoins rien ne saurait prévaloir contre cette certitude : « L'Evangile nous oblige de croire que Dieu veut le salut de tous », et surtout qu'il « s'est engagé par une providence particulière » à assurer celui des baptisés, en leur don-

(34) *Matth.*, VI, 10 ; *Luc*, XI, 2.

(35) « L'intensité souveraine de la charité n'a dû se trouver qu'en la sainte âme de N.-S., ou en celle de la T. S. Vierge à un degré inférieur ». De même quant à la perfection de son intensité : « Nous croyons que N.-S. et la T. S. Vierge sont restés toute leur vie dans cette disposition, et que plusieurs saints y ont passé de longs temps ».

(36) On y rencontre, écrit Renan, « des théories désolantes » au sujet du salut.

nant « toutes les grâces dont ils ont besoin ». Le Concile d'Orange « a fait là-dessus un décret qui est passé en dogme ». Ainsi, comme son contraire la présomption, le désespoir est un péché, non seulement contre l'espérance, mais encore, par le fait même, contre la foi divine.

Il faut mettre au point pareillement la théorie de l'acte de charité, que certains prédicateurs et auteurs spirituels développent d'une manière dommageable aux fidèles. Que les auditeurs de M. Icard s'enflamment pour leur compte aux ardeurs d'un M. Gottofrey ou d'un M. Pinault, l'essentiel est qu'ils dirigent autrui d'après de sages principes, établis en vue de la règle, et non pas de l'exception. Quand l'accomplissement d'un acte est pour tous un précepte essentiel, il ne convient pas de le présenter comme un héroïsme « tellement difficile qu'il ne saurait être que le partage de quelques âmes de choix ». Il y a lieu de se montrer encore plus accommodant à l'égard du fidèle qui est à l'article de la mort. Va-t-on, pour qu'il produise un acte de charité, lui faire comprendre l'essence de cette vertu ? Non : ce ne serait « ni nécessaire, ni expédient », vu que « cela ne serait propre qu'à lui troubler la tête ». L'ignorance, la légèreté ou l'erreur, pourvu qu'elles soient de bonne foi, dispensent même de l'acte de charité : à condition, bien entendu, que le moribond reçoive les sacrements. S'il en est ainsi à son moment suprême, l'on doit s'attendre à ce que le chrétien ne soit pas obligé durant sa vie à produire un grand nombre d'actes de foi, d'espérance ou de charité. En effet, en dehors de cas assez rares, il suffit, pour entretenir ces vertus, des prières du matin et du soir.

On se conserve par là dans une disposition habituelle d'aimer, non seulement Dieu, mais le prochain, envers qui ce sentiment comporte plusieurs devoirs. M. Icard recommandait particulièrement l'aumône, la plus méritoire des œuvres de pénitence. Pour la justifier, il posait des principes hardis : « Considérons l'ordre providentiel. Dieu a créé le monde pour l'homme ; donc si quelqu'un en est privé, il est privé d'un droit ». Sans doute voyait-il la portée d'une telle formule, car il ajoutait aussitôt : « Ce n'est pas un droit immédiat, vu que l'inégalité des fortunes est aussi dans l'ordre providentiel ». Cette restriction ne l'empêchait pas toutefois de maintenir intacte « la fin primitive : le monde pour tous ». Il est probable que ce communisme théologique sourit au pauvre Breton : il le reprit plus tard, en le raffinant, à propos de Saint François d'Assise.

Son maître n'évoquait pas ce précédent. Il avait assez à faire de munir ses élèves d'une sorte de barème auquel ils pussent se reporter dans la suite. C'est ainsi qu'il fixait à 4 ou 5 % du revenu le taux que l'aumône devait atteindre, pour secourir des nécessités graves. Ici encore, cependant, il ne se départ pas de sa circonspection. Eloigné de cet esprit d'intrigue que Michelet venait de reprocher aux Jésuites, il respecte la paix des ménages. Le mari s'oppose-t-il à l'aumône, il suffit d'« énoncer le devoir sans entrer dans le détail, car [on] ne connaît pas l'intérieur de la famille ». De même pour l'observation du troisième Commandement. Si l'enfant ou la femme sont empêchés de sanctifier le

dimanche, le Sulpicien ne les dressera point à une résistance trop accusée : « Des représentations énergiques suffisent, leur conscience sera alors tranquille ».

D'ailleurs, la prudence n'est pas la seule qualité dont le confesseur ait besoin. Il doit mettre en œuvre beaucoup de perspicacité, s'il veut distinguer dans certains cas l'antipathie de l'indifférence et de la haine. M. Icard ne condamnerait pas la première, qui est affaire de tempérament. Mais il faut veiller à ce qu'elle ne dissimule pas la dernière, ou à ce qu'elle n'y conduise pas par l'intermédiaire de la seconde. Cette leçon de psychologie, qu'on apprécierait volontiers, s'accompagne de deux indications théologiques, moins propres à satisfaire une conscience laïque. Selon le Professeur de Théologie Morale, on peut sans pécher désirer la mort d'autrui, si c'est pour éviter un mal spirituel ; même si le mal qu'on redoute est temporel, il n'y a faute que par l'impatience du désir. Le paragraphe relatif à la correction fraternelle contredit davantage encore les notions mondaines. Quand le prochain n'a pas tenu compte des premières admonitions, on doit le dénoncer au supérieur, surtout au cas où les mœurs ou la doctrine seraient en jeu ; alors l'obligation est grave, et s'impose aux professeurs comme aux séminaristes. Une seule considération en dispenserait : si la dénonciation devait « compromettre » son auteur. Cette règle n'était pas pour rendre Renan plus favorable au gouvernement ecclésiastique, ni plus abandonné dans ses relations avec ses confrères !

III

Heureusement son attention ne tardait pas à être détournée vers un sujet plus convenable, l'étude de la Religion proprement dite, c'est-à-dire du culte à rendre à Dieu (37). Là, les catholiques avaient à prouver qu'ils ne sacrifiaient ni à l'idolâtrie, ni à la superstition. Les prières pour les saints, quoi qu'en disent les protestants, ont leur utilité : si la vue intuitive ne représente pas aux saints tout ce qui se fait en ce monde, du moins connaissent-ils nos besoins. On ne saurait assurer que les âmes du purgatoire aient aussi ce privilège. Et c'est pourquoi l'Eglise, tout en permettant de leur adresser des oraisons particulières, est fondée à « ne pas introduire de prière à ces âmes dans son culte public, où il ne doit y avoir rien que de certain ».

Aussi bien ces questions ne sont-elles qu'un préambule à la théorie de la Prière. Il faut voir, en celle-ci, « un acte surnaturel ». Sans doute il en existe une autre, comme il y a une foi, où Dieu est « uniquement considéré comme l'auteur de la nature ». Mais la première est la seule vraie, la seule nécessaire. Supposez un fidèle en présence d'une tentation insurmontable : quel secours concevez-vous pour lui, sinon « la grâce immédiate de la prière » ? — Mais comment l'obtenir ? M. Icard ne s'engage pas dans cette difficulté ; il se contente de citer cette

(37) Bailly, *lib. laud.*, VII, 244.

phrase de Saint Augustin, qui répond tant bien que mal à Renan : « Dieu invite à faire ce qu'on peut avec la grâce qu'on a, et à demander celle qu'on n'a pas ». Et il passe aussitôt à la suite de son exposé.

Encore que Dieu puisse accorder une grâce sans qu'on la sollicite, la condition normale du don, dans l'ordre providentiel, est la prière. Son efficacité est souveraine : selon la promesse de J.-C., elle « opère infailliblement, presque comme un sacrement ». Les démentis de l'expérience ne sont qu'apparents ; ils s'expliquent toujours par une défectuosité de la prière, qui manque de l'une ou l'autre des conditions indispensables. Il faut, en effet, qu'on demande avec attention, piété, persévérance, une chose qui ne soit pas nuisible au salut. Si vous priez pour autrui, assurez-vous de ses bonnes dispositions ; car elles peuvent être mauvaises à votre insu, et entraver votre action. — Je ne suis en défaut sur aucun de ces points, et pourtant ma prière demeure sans effet. — Alors, c'est que l'objet de votre désir ne vous est pas utile : « tel degré de gloire, ou telle prospérité temporelle peut être [pour vous] en dehors des vues de Dieu ».

Que ces assertions aient ou non convaincu le séminariste, en tout cas le Philalèthe des *Dialogues* devait un jour penser bien différemment. La prière, à ses yeux, n'est pas seulement inefficace ; elle est trop intéressée (38). En 1844, le séminariste n'était peut-être pas aussi délicat. Il ne dut pas trouver mauvais un enseignement qui flattait ses tendances profanes. M. Icard, en effet, se séparait de l'austère Bailly en ce qu'il n'exigeait pas, pour autoriser la demande de biens matériels, qu'ils dussent servir au salut. Cette règle, sans doute, est digne des parfaits. Mais enfin J.-C. n'est pas seulement la victime salutaire, il est aussi l'auteur de tout bien. « Il entre dans les vues de la Providence que nous ayons ici-bas certaines prospérités temporelles ; on entre dans ses vues en les demandant ».

Un peu plus loin, le Sulpicien manifeste de nouveau sa répugnance à trop réclamer des fidèles. Il n'ose assurer qu'on pèche, en omettant sa prière vocale du matin et du soir. Il est vrai qu'il ne soutient pas non plus le contraire. Sa crainte est surtout de « compromettre la pureté de la doctrine ou par relâchement, ou par excès de sévérité ». Il se permet seulement de pressants conseils, que lui dicte sa longue expérience de la spiritualité : « Rien n'est si conforme que ces prières à la vie chrétienne et si courant dans la pratique des fidèles... Il est de fait que qui en abandonne l'usage, abandonne la vie chrétienne. C'est le dernier lien qui rattache à Dieu ».

Il en est un autre : la prière publique, dont une bulle de Pie V fait une obligation grave pour les clercs initiés aux ordres sacrés. L'origine n'en remonte pourtant pas à une prescription du Christ : elle procède seulement de la coutume ecclésiastique. A partir des temps apostoliques, les fidèles se réunirent le dimanche et la semaine pour prier ensemble. M. Icard ne donnait qu'une idée sommaire de ces assemblées, avec quel-

(38) Cf. *Dial. phil.*, 14 *sq.*, et notre *Pensée relig.*, 28 *sq.*

ques références aux écrits de Saint Paul. Selon lui, les prières qu'on y disait étaient les *Psaumes*, l'Oraison dominicale, le Symbole des Apôtres. « Quelquefois une personne inspirée, souvent l'*Evêque*, parlait en public ». Puis les ecclésiastiques se substituèrent aux fidèles, dont la ferveur première ne s'était pas maintenue, et les Evêques régularisèrent les offices pour en chasser l'arbitraire : « L'obligation de réciter... paraît au V^e^ siècle : jusque-là elle n'avait été qu'une dévotion. La coutume a ainsi rendu souvent obligatoires des choses de pure dévotion ».

Cette remarque rappelle au lecteur les réflexions que certaines lectures d'Issy, notamment celle de la *Vie de M. Olier*, avaient inspirées à Renan. Il n'est pas jusqu'au *Lutrin* qui ne revienne à l'esprit, quand on apprend de M. Icard les devoirs des chanoines : « Aujourd'hui qu'il n'y a plus de bénéfices (39), les chanoines sont les seuls à être obligés directement à l'office. Ce serait un désordre, qu'un chapitre destiné à louer Dieu fût rempli par des gens gagés, qui ne prient pas. Il faut se servir d'eux, mais ils ne font pas le chœur ». Pourtant il convient de tout prévoir : un chanoine qui ne s'acquitterait pas de sa charge aurait-il le droit de toucher sa rémunération ? Il semble que non, « bien que, dans l'ordre actuel, il reçoive du gouvernement, non de l'Eglise ». Cette réponse, assez désinvolte à l'égard du temporel, est encore trop absolue. Elle ne vaut pas pour les cas où la carence se produit « au su et vu du gouvernement » ; car alors c'est « une sorte de donation », assurant seulement « un décorum extérieur ». Cette perspective n'a pas été sans sourire à Renan, si l'on en croit ce passage des *Souvenirs*, où l'auteur imagine quelle eût été sa carrière ecclésiastique : il se voit atteignant vers la cinquantaine le canonicat (40).

Il ne se souvient pas alors des piètres dispositions qu'il avait manifestées à Issy pour le chant. Or cette partie de l'office faisait l'objet, dans le Cours de Théologie Morale, de règles minutieuses et subtiles. Qu'il s'agît de la récitation ou du chant dans le chœur, M. Icard enseignait qu'il n'est pas toujours nécessaire de s'entendre soi-même ; il suffit qu'on puisse s'entendre, supposé l'obstacle disparu, etc.. La lecture *orale* du bréviaire implique un mouvement des lèvres capable de produire un son. Ce marmottement des ecclésiastiques récitant leurs prières, Renan n'y pouvait songer sans se représenter le temps perdu à remplir ce devoir quotidien. Mais justement, son professeur énumérait les causes qui excusent de l'omettre. Il prévoyait les cas d'impossibilité absolue ou morale, d'occupation grave et soudaine, de dispense enfin : celle-ci accordée par l'Evêque, si ses motifs sont momentanés, et s'ils sont permanents, par le Pape. Il allait jusqu'à suggérer, dans certaines circonstances, de dire le bréviaire à deux, l'autre partie n'y étant pas tenue (41) : de cette façon l'on s'approprie sa récitation. Ce même es-

(39) Cette mise au point n'est pas faite au t. VII de Bailly, les pp. 250 *et circa* y traitent toujours des bénéfices.

(40) P. 137.

(41) On peut faire choix pour cet effet d'un sacristain, par exemple ; mais on n'a pas le droit d'utiliser un domestique.

prit se retrouvait dans la théorie des dispositions intérieures à apporter à l'office. Tandis que Bailly exigeait l'application de la pensée non seulement aux mots, mais au sens, le Sulpicien ne croyait pas nécessaire l'intelligence du texte, en considération des religieux qui ne savent pas le latin. Il suffit que l'on évite, en disant les mots, les distractions qui troubleraient l'intention de prier Dieu et la dévotion.

Ainsi la loi de l'Eglise s'avère moins rigoureuse qu'on ne le supposerait : nulle peine canonique n'est même attachée à son infraction en la matière. Renan dut le constater et l'apprendre avec satisfaction : il n'en était que plus libre et curieux pour s'intéresser à l'histoire des Bréviaires.

On s'occupait alors beaucoup, autour de lui, des vicissitudes de la Liturgie. Les articles de l'abbé Pascal, les réponses de ses adversaires, prolongeaient une querelle dont les *Institutions* de dom Guéranger (42) avaient donné le signal. M. Icard renvoyait à cet ouvrage, ainsi qu'à la réplique de Mgr. d'Astros. L'*Eglise de France injustement flétrie*. Dans ce débat où gallicans et ultramontains s'affrontaient sous de nouvelles armes, le Sulpicien demeurait fidèle à son attitude : son gallicanisme évitait toute acrimonie, toute provocation dans la théorie, et ne se refusait pas, pour la pratique, à certaines concessions.

Ici, d'ailleurs, la théorie devait ressortir immédiatement des faits. Quelle a été, par exemple, la portée de cette bulle *Quod a nobis*, par laquelle Pie V prescrivit en 1568 l'emploi du bréviaire corrigé qu'il éditait en même temps ? Ce commandement ne concernait pas les Eglises où l'usage d'autres bréviaires était fondé sur une institution positive ou une coutume de deux siècles. Et voilà pourquoi la plupart des Eglises de France se crurent le droit de conserver leur liturgie, cette liturgie de Paris dont l'archevêque, M. de Gondi, magnifia en 1583 l'antiquité et la gloire. Cependant elle ne demeura pas intacte. Une première révision tendit à un rapprochement avec le bréviaire romain, mais des différences plus sensibles furent ensuite introduites en 1680, surtout par MM. de Harlay et de Vintimille. Les dernières corrections eurent lieu sous M. de Quélen.

Ce sont ces remaniements qui soulevèrent des critiques, surtout le second. Leur légitimité ne faisait pourtant pas de doute pour M. Icard. Mais, alors même qu'ils auraient eu quelque chose d'irrégulier, la prescription empêchait qu'on y pût désormais rien dire. « Nous avons pour notre liturgie », déclarait orgueilleusement le Sulpicien, « toutes les conditions voulues par les canonistes pour une coutume », notamment une durée suffisante. « Suarès déclare ne pas connaître de théologien ou de canoniste qui demande plus de quarante ans » : or plus d'un siècle s'était écoulé depuis la réforme incriminée.

On n'y eût pas, d'ailleurs, prêté tant d'attention, si les ultramontains ne l'avaient dénoncée comme une œuvre de sectaire, une œuvre janséniste. Qu'en fallait-il croire ? M. Icard ne niait pas les mauvais résultats

(42) Renan orthographie ce nom : *Guerranger*.

d'une entreprise dont l'*Ave Maris Stella*, par exemple, est sorti défiguré ; il reconnaissait que certains collaborateurs « pensaient mal ». Mais ces inconvénients, prétendait-il, furent palliés à peu près : M. de Vintimille fit droit aux observations légitimes, et son nouveau bréviaire ne parut que cartonné. Bref, le professeur s'estimait en droit de certifier à ses élèves, qu'ils pouvaient « en sûreté de conscience se servir [à Paris] du bréviaire diocésain ». L'attachement de Saint-Sulpice à cette liturgie amortissait son hostilité contre le jansénisme ; il allait même jusqu'à justifier l'exclusion de certaines légendes, et tout en blâmant les expressions « fâcheuses » que la Faculté de Paris avait jadis employées contre l'Office romain, il admettait que celui-ci n'était pas non plus sans défauts !

Ces questions n'étaient pas tout à fait nouvelles pour Renan. Il se rappelait sans doute les réserves de J. de Maistre touchant ces « hymnes de Santeuil, un peu légèrement adoptées peut-être par l'Eglise de Paris » (43). Il dut aussi remarquer le rôle que les facteurs matériels jouèrent tour à tour en faveur de chaque parti. Tantôt l'on avait obéi à des vues d'économie, par exemple en recevant le livre de Pie V ; tantôt l'on avait adopté le bréviaire le plus répandu, comme ce fut le cas pour uniformiser sur le modèle parisien la liturgie des nouveaux diocèses issus du Concordat. Ce grand acte lui-même, par lequel Pie VII « supprima tous les sièges épiscopaux avec leurs prérogatives », était d'autant plus susceptible de provoquer les réflexions du séminariste que M. Philpin, vers la même date, s'expliquait plus amplement à son sujet (44).

Le professeur de Morale n'avait aucune raison d'y insister. Il se bornait à souligner l'absence de toute mention concernant la liturgie romaine et dans la bulle confirmative du Concordat et dans les décrets du légat Caprara. C'était, à ses yeux, une dernière preuve du bon droit des évêques français. Contre l'usage qu'ils en ont fait, jamais la cour romaine n'a protesté, malgré son dessein évident d'établir partout son propre Office. Dès lors, pourquoi lui faire un sacrifice qu'elle n'exige pas ? Il s'agit, non de résister à des prétentions qu'on jugerait abusives, mais seulement de n'être pas, si l'on ose le dire, plus papiste que le pape.

Si raisonnable que fût cette opinion, elle n'était pas bien vue de ces ultramontains qui mettaient leur zèle à prévenir les demandes d'un pouvoir vénéré. Aussi Saint-Sulpice et les prélats de même opinion faisaient-ils quelque peu, dès cette époque, figure de récalcitrants. Peut-être M. Icard en avait-il conscience. Il ne s'opposait pas à ce que certains ecclésiastiques, en dehors des chanoines et des curés, employassent le bréviaire romain. Il veillait seulement à sauvegarder le respect de l'autorité épiscopale. Mais ce consentement dont il de-

---

(43) « Elles font », écrit l'auteur des *Soirées* (I,440), « un certain bruit dans l'oreille; mais jamais elles ne prient, parce qu'il *était seul* lorsqu'il les composa ». Cf. E. Renan, *Essais de Morale et de Critique*, 32 : « Je préfère le *Dies irae* aux hymnes de Santeuil».

(44) Cf. *infra* 309.

mandait qu'on s'assurât, il n'avait pas l'air de croire que l'évêque pût le refuser. Que si pourtant ce cas se présentait, il recommandait l'obéissance, « sauf », ajoutait-il, « à consulter le Saint-Siège ». Ainsi, jusqu'au bout, visait-il à ne désobliger personne, convaincu, quant à lui, que « le plus parfait est de suivre la coutume ».

Cette anodine maxime, il l'appliquait à la fin de son Cours sur le premier Commandement, en sacrifiant encore une fois à la démonologie traditionnelle (45). L'occasion lui en était fournie par l'examen des péchés opposés à la Religion. Telle est la « vaine observance » (46), qui tire parfois sa force des impressions de l'enfance ; telle aussi la magie. Celle-là expose aux « illusions des démons » ; celle-ci manifeste leur puissance. Il en est qui la mettent en doute ; mais sa réalité ne peut pas être plus contestée que sa possibilité. Le sentiment commun l'atteste, et s'il se trompe parfois, c'est qu'il a raison la plupart du temps (47). L'Ecriture et la pratique ecclésiastique sont encore plus décisives. Rappellerons-nous ici l'histoire des magiciens d'Egypte, la législation judaïque sur la sorcellerie, les prières que l'Eglise prescrit contre les maléfices, la qualité d'exorciste que le clerc reçoit ? Tout cela aurait un caractère de superstition, si la magie était une fable. L'on doit donc s'appliquer non à chicaner sur la théorie, mais à distinguer les véritables prestiges des simples tours d'adresse. Discernement malaisé (48), car « il n'est pas commode », M. Icard voulait bien en convenir, « de limiter les causes secondes que l'homme peut mettre en jeu ». Toutefois il y a des signes auxquels cette circonspection philosophique doit se rendre. Le témoin sûr de ses sens regardera comme un prodige l'apparition d'un être fantastique, une langue étrangère subitement comprise, en un mot tout fait sans connexion avec les causes humaines. Et ce prodige sera tenu pour magique s'il s'accompagne de l'invocation expresse ou tacite du démon.

Quoi que Renan ait pensé *in petto* de ces règles, sa plume continuait à courir sous la dictée, docile à consigner quelques notions sur le Sacrilège. Cette partie du Cours donnait aux futurs ministres du Seigneur de nouvelles raisons de se respecter. Sacrilège, leur disait-on, qui frappe un prêtre ; sacrilège, qui pèche contre la chasteté avec une personne sacrée. Celle-ci, il est vrai, est encore plus coupable. Sévèrement explicite, le Manuel de Bailly imputait à la personne sacrée qui s'adonne à la luxure, ne fût-ce que mentalement, un triple péché : de sacrilège, contre la chasteté, contre le vœu de chasteté (49). Quelle garde des mœurs !

---

(45) Cf. déjà *supra* 46. Ici M. Icard insiste, pour établir l'existence des démons, sur les traditions des peuples.

(46) On appelle ainsi l'habitude de régler ses actions d'après un fait dû au hasard, comme le renversement d'une salière. Voir l'*Histoire critique des superstitions* de Lebrun.

(47) Cf. *Pensées*, XXVII, 16, sur le faux qui suppose le vrai.

(48) Cf. déjà, sur une difficulté analogue, les observations de M. Philpin, *supra* 31.

(49) *Lib. laud.*, VII, 262.

IV

Cette idée du vœu, qui vient d'être prise en considération, fait l'objet d'un plus long examen, une fois commencée l'étude du second Commandement. Celui-ci, en effet, pose la question du Serment.

Que le Serment fût licite, M. Icard l'affirmait, sans s'occuper de certain texte gênant du N. T. (50), mais en y mettant pour condition que le peuple crût en Dieu. Quant à l'obligation de le tenir, comment la contester ? « S'il ne servait de rien, les gens de bien ne pourraient s'en tirer par là, car les brigands ne s'y fieraient pas ». Ne croyez pas, pourtant, qu'un théologien se contente de ces vues simplistes. Au contraire, la théorie du Serment est l'une des plus riches en subtilités jésuitiques. L'on ne dira rien des dispenses, encore que le professeur de Morale ait instamment conseillé d'en user, au cas où l'on aurait dû jurer par crainte de perdre la vie. Mais il faut prêter plus d'attention à la « restriction mentale », c'est-à-dire à cette « opération par laquelle l'esprit restreint une parole à un sens moins étendu que celui qu'elle porte par soi ». Elle est légitime, du moins sous certaines réserves que voici. Il faut qu'on ait une raison suffisante d'y recourir, qu'une autre loi n'oblige pas à dire toute la vérité, enfin « que l'intention ne soit pas de tromper, mais seulement de permettre l'erreur ».

L' « intention », c'est là l'élément essentiel du Serment : « les formules n'en sont rien sans elle ». Pour M. Icard, sinon pour Bailly, il suffit qu'on ait été sincère au moment de la promesse, pour que la violation en soit moins un parjure qu'une infidélité : « Le serment n'est que la confirmation de l'intention actuelle, et non du futur accomplissement ». Eh quoi ! n'est-on pas obligé d'accorder son acte à sa parole ? et le manquement postérieur ne suppose-t-il pas l'insuffisance de l'intention ? Sans doute ; néanmoins la faute « n'est pas toujours mortelle ».

Cette casuistique complaisante ne doit pas être perdue de vue, lorsqu'on veut apprécier la morale personnelle de Renan. Si l'auteur des *Principes de Conduite* s'était recommandé de ne pas biaiser avec la vérité, cette résolution ne dut pas sortir renforcée d'un tel enseignement. Ce dernier éclaire aussi d'un jour singulier le sens que le frère d'Henriette donnait rétrospectivement à son acceptation de la tonsure : « Ce n'était tout au plus que l'expression d'une *intention actuelle, sauf l'avenir...* » (51) La Théologie Morale aidait ainsi le séminariste à diminuer la force de son engagement. M. Icard, à son insu, travaillait contre l'Eglise.

Il influa d'une autre manière encore sur son élève, en lui donnant l'exemple de l'opportunisme politique (52). Les dispositions de Saint-

---

(50) Cf. *infra* 321.

(51) *L. I.*, 163 (l. du 16 avril).

(52) Il y a lieu, en effet, de rapprocher de cet exposé notre *Renan*, 119-120.

Sulpice à l'égard de la Monarchie de Juillet nous sont connues ; elles se précisaient dans cet endroit du Cours, puisqu'il fallait y décider s'il est permis à un ecclésiastique de prêter serment au gouvernement de Louis-Philippe. Non, déclaraient les légitimistes, car la Charte de 1830 est « athée ». Oui, ripostait M. Icard, car si elle admet la « tolérance politique », elle ne nie point l'existence de Dieu, que supposent d'ailleurs les serments de justice, etc... Cette considération doit suffire ; mais elle n'implique « ni l'estime de l'ordre de choses, ni l'affection du cœur, ni l'approbation ».

On n'avait pas encore constaté jusque-là, chez MM. de Saint-Sulpice, tant de froide réserve. Ils croyaient avoir assez fait envers le pouvoir établi, en le reconnaissant et en s'abstenant de toute sédition. Puisque la conscience et la loi divine leur permettaient d'accepter un office, ils pensaient « assumer [du même coup] l'obligation de s'en servir pour la conservation du bien public », sans retourner contre l'Etat les moyens qu'ils en tenaient. Mais si d'autres fomentaient une révolution, cette fidélité, si l'on ose le dire, de fonctionnaires n'était pas de celles qui y survivent. Dans ce cas, M. Icard le déclarait nettement, « toute obligation cesse, même des serments d'offices particuliers ». De quel droit, en effet, aurait-il réclamé pour Louis-Philippe, ce qu'il admettait qu'on n'eût pas fait pour Charles X (53) ? Il n'y prétendait certes pas, ni lui, ni la partie du clergé la moins défavorable à la dynastie d'Orléans. L'attitude de l'Eglise de France, en 1848, n'a rien qui puisse surprendre l'historien.

Il est encore à même de saisir, dans les Notes relatives au troisième Commandement, quelques détails auxquels les circonstances donnaient un intérêt particulier. Bien que le Sulpicien n'en soufflât mot, il n'a pas dû ignorer l'un des griefs du gouvernement contre les Jésuites. Ceux-ci possédaient, dans certaines villes, des chapelles où ils disaient la messe, où ils confessaient. Le pouvoir civil en désirait la fermeture. On comprend que M. Icard n'ait pas pris très nettement parti, entre sa préférence pour la Messe paroissiale et son respect des coutumes locales. Mais il n'a parlé qu'au passé des difficultés suscitées par les religieux (54) ; en 1844, les séculiers souffraient plus patiemment cette rivalité.

Aussi bien étaient-ce là, pour Renan, des questions peu importantes. Peut-être fut-il plus attentif à se renseigner sur la quantité de messe qu'on peut ne pas entendre : les Théologiens n'étaient pas d'accord sur le point où commence le péché, et où il devient mortel (55). De toute façon, c'était un dernier coussin mis sous le coude des

---

(53) Il est vrai que celui-ci n'avait pas reconnu, comme son successeur, la « volonté nationale ». Mais l'auteur du Cours glissait sur cette distinction avantageuse aux légitimistes.

(54) « Sous l'Ancien Régime, on avait craint que les réguliers n'attirassent les fidèles, et que la foi ne s'affaiblît ».

(55) *Cf.* Bailly, *lib. laud.*, VII, 305.

pécheurs. Certes, le catholicisme de M. Icard savait s'accommoder à la faiblesse humaine : comme sa mansuétude corrigeait les rigueurs de Bailly ! A ce compte, Renan lui-même n'eût pas eu de peine à être un bon fidèle. Mais, hélas ! les devoirs de l'ecclésiastique sont d'un autre ordre ! Il est vrai qu'il a, pour compenser l'austérité de sa vie, l'honneur d'appartenir à un corps divin. Il fait partie de cette Eglise enseignante, dont le professeur de Théologie dogmatique expliquait aux séminaristes les prérogatives.

CHAPITRE III

LE TRAITÉ DE L'ÉGLISE

SOMMAIRE

I. Le Cours et la documentation supplémentaire. Connaissance de la véritable Eglise; son institution par le Christ. Défauts de la méthode théologique. Constitution de l'Eglise; vues rapides sur son pouvoir et son chef; ses membres. Ce qu'implique et sur quoi s'établit sa nécessité. Ses marques. Pp. 293-298.

II. Son autorité; du juge suprême des controverses. Contre la prétention des protestants à l'assistance surnaturelle; si et quand le fidèle peut procéder à l'examen privé. — De l'Histoire ecclésiastique. Fondement et sujet de l'infaillibilité conciliaire. Son mode d'exercice; discussion sur le Concile de Rimini et le pape Libère. De l'Eglise dispersée; le pape Honorius et l'affaire du Monothélisme. — Objet de l'infaillibilité (foi et mœurs, discipline, faits); ses bornes; que cette limitation répond à un dessein apologétique: de la condamnation de Galilée, etc... Que la liberté n'y gagne qu'en apparence. D'un Concile de Chalcédoine. Pp. 298-305.

III. Appendice sur les prérogatives du pape en vertu de sa primauté. Entre gallicans et ultramontains. La Déclaration de 1682. Si sa doctrine a été censurée. De l'autorité du Souverain Pontife en matière de foi: indéfectibilité ou infaillibilité? Sur *Matth.*, XVI, 18 et *Luc*, XXII, 32. Si le gallicanisme a des adeptes hors de France. Conclusion: M. Philpin ne se prononce pas, mais il recommande en tout cas la modération. — De l'autorité du Saint-Siège en matière de discipline. Le Concordat et la « Petite Eglise ». Saint-Sulpice et la « voie hiérarchique ». Subtilités théologiques. Du Pape et des Conciles généraux. Précédents contradictoires: Constance-Florence et Lyon. Le Grand Schisme du XIV^e^ siècle. Rapprochement des ultramontains et des gallicans modérés. Pp. 305-311.

IV. Du pouvoir des papes sur le temporel des rois. Distinction du droit et du fait. Intérêt rétrospectif de la question. Voigt, Hurter et M. Gosselin. « Pouvoir indirect » ou « pouvoir directif »? Si le recours à un « droit public » du M. A. justifie Grégoire VII et Innocent III. Un article de S. de Sacy. Un mot de M. Carrière. Pp. 311-314.

I

L'étude de cet important Traité remplit plusieurs mois : une lettre du 11 juillet 1844 montre encore Renan préoccupé de questions qui s'y rapportent. S'il mène alors une enquête personnelle, c'est que M. Philpin le satisfait moins que jamais (1). Comment s'instruire davantage ? Peut-être (mais c'est bien douteux) en lisant des auteurs recommandés (Tournély par exemple); à coup sûr, en s'adressant à d'autres Directeurs, à M. Carrière, ou plutôt à M. Le Hir, si savant en matière d'archéologie et d'exégèse.

Cette hypothèse expliquerait à peu près l'aspect du manuscrit (2). L'essentiel en est une sorte de Cours, tantôt en français, tantôt en latin, où des mots, tracés d'abord abréviativement, ont été complétés ensuite : Renan a dû l'écrire sous une dictée plus ou moins rapide, puis le revoir à tête reposée, en se reportant à Bailly, là où son professeur l'y avait invité (3). Les Notes jetées à la marge ou dans le milieu représenteraient la documentation supplémentaire.

---

(1) *Cf. supra* 23-24.

(2) *Cf.* vol. 11.479, f^os^ 55-107.

(3) Ce Manuel porte en effet certaines annotations de sa main : ainsi t. II, p. 358, où il rectifie une fausse référence aux *Actes*. Voir encore *ibid.*, 369, 385.

Celle-ci répondait, en grande partie, au désir de comprendre le plus exactement possible des versets aussi capitaux que le : « Tu es Pierre ; et sur cette pierre, etc... ». Sans l'appeler proprement jeu de mot, le Sulpicien commentait cette « mutatio nominis » à l'aide du grec et du syriaque ; il y voyait une intention mystique, conformément à la conduite de Dieu qui, d'après l'Ancien Testament, a imposé un nom nouveau aux patriarches auxquels il se liait par des promesses. Le sens d'une expression comme celle de *consummatio saeculi*, si fréquente chez Saint Matthieu, posait un problème non moins important. Les protestants entendent par ce siècle le premier de notre ère ; en sorte que J.-C. aurait seulement prédit la ruine prochaine de Jérusalem. Mais cette explication ne tient pas devant certaines remarques, celle-ci notamment que le mot rendu par *saeculum* veut dire en hébreu *mundus, orbis*, etc... Ailleurs, la connaissance de l'antiquité offrait moins un argument qu'un éclaircissement : on n'entend pas bien le « pouvoir des clefs », si l'on ignore la valeur symbolique de leur possession, leurs dimensions, le mode de fermeture des portes chez les anciens (4).

Ainsi le Cours de Dogme lui-même procurait à Renan le moyen de s'entraîner à ces exercices philologiques auxquels il s'adonnait sous la direction du professeur d'Hébreu. Ce n'était là toutefois qu'une utilité subsidiaire. Le principal intérêt en résidait dans la partie proprement théologique. Renan assistait aux luttes que l'orthodoxie, sortie victorieuse, pensait-elle, du Traité *De la Vraie Religion*, soutenait contre « les protestants et les sectes dissidentes » (5).

Ceux-là, en effet, s'opposent dès les premiers pas à la prétention de l'Eglise catholique, d'avoir été fondée telle quelle par le Christ. En réalité, disent-ils, l'on n'a commencé que dans la seconde moitié du deuxième siècle à distinguer l'*Ecclesia docens* et l'*Ecclesia discens*. Jésus a donné le pouvoir à l'ensemble de la communauté, qui l'a délégué à quelques-uns. Les pasteurs sont donc, non pas les chefs du peuple, mais ses mandataires ; tout fidèle peut conférer les sacrements validement. On devine les efforts déployés par M. Philpin contre cette thèse. Il tentait de la discréditer par les exagérations des « Quakers et autres fanatiques » qui décidément, peut-être à cause de Voltaire, tiennent de la place dans ces Cours de Saint-Sulpice. Mais sa plus vive attaque était contre certains « pseudo-philosophes » et leur théorie « inouïe » jusque-là : un B. Constant, un Bodin n'ont-ils pas, en effet, eu l'audace d'écrire que le Christ a sans doute enseigné une doctrine, mais qu'il ne s'est point soucié de fonder une Eglise, ni même une religion (6) ? Que si ces assertions ne se détruisent pas par leur excès,

---

(4) Cf. Bailly, *lib. laud.*, II, 392 ; *Matth.*, XVI, 18-19, XXVIII, 20.

(5) Cf. *Souv. d'Enf. et de Jeun.*, 249.

(6) Voir *De la Religion* etc... et *Résumé* etc... « Félix Baudin [*sic*] dit que l'Eglise primitive était indépendante comme une République fédérative sous Saint Pierre comme président » (Note marginale de Renan).

l'Ecriture et la Tradition offrent heureusement de quoi les ruiner, aussi bien dans les paroles de J.-C. que dans ses actes. A-t-on oublié, par exemple, la parabole du Berger, et tant d'allusions à ce « royaume des cieux » par quoi l'on peut entendre l'Eglise de ce monde ? Et si Jésus, ayant fait choix des Douze, a institué pour eux le Baptême, l'Eucharistie, etc., la collation n'en appartient-elle pas aux successeurs des Apôtres ? Niera-t-on cette vérité, malgré les Corinthiennes (7), et tous les autres textes réunis aux différents Traités des Sacrements ?

Dès cette première escarmouche, on reconnaît la méthode habituelle du Théologien. Le sens et la portée de tel verset, il essaiera plus ou moins heureusement de les fixer, mais sans jamais discuter sur son origine, sur sa date. Jésus et les Apôtres ont bien réellement dit et fait tout ce qu'on voit rapporté ; les lettres aux Ephésiens, à Tite, à Timothée expriment bien authentiquement la pensée paulinienne. Qu'il y eût là un problème, ni M. Philpin n'a paru s'en douter, ni Renan lui-même, dont toute la supériorité consistait, en ce qui touche au Nouveau Testament, à l'interpréter plus délicatement qu'on ne le faisait autour de lui.

Ainsi point de critique véritable. Si la raison intervient, c'est à un titre tout différent : l'auteur du Cours ne la juge bonne que pour confirmer les vérités positives. Ici, par exemple, elle est appelée à montrer que Jésus a dû agir comme il est écrit. Qui veut la fin veut les moyens. Le christianisme n'eût pu être assuré de l'avenir, sans l'existence d'une société qui le gardât intact et pur. Supprimez-la, et le salut des simples devient impossible : « Toute secte qui oblige le chrétien à former sa foi par lui-même, à [la faire dépendre d'une enquête savante], ne saurait être la véritable, puisqu'il se sent incapable de ce travail qu'on veut lui imposer. Plus vous le supposerez ignorant, faible, borné, plus il devra sentir le besoin d'une autorité qui l'éclaire sur ce qu'il doit croire, et le dispense de discussions et de recherches au-dessus de ses forces ». Cette longue Note en français de Receveur (8) achevait de rappeler à Renan les considérations fénelonniennes de M. Gosselin. Ce n'était pas non plus une nouveauté pour lui, que la démonstration *à priori* de l'infaillibilité de l'Eglise et de la nécessité d'une hiérarchie (9).

Celle-ci avait dû exister dès l'origine, et par l'institution même de J.-C. Ni les explications de M. Mollevault, ni un passage antérieur de son propre Cours (10), ne dispensaient M. Philpin d'éclairer derechef ce point d'histoire, en attendant une proche occasion d'y revenir encore.

---

(7) I *Cor.*, IV, 1 ; *II Cor.*, V, 18, 20 ; comme M. Mollevault, M. Philpin prenait la précaution de souligner que Saint Paul n'a pas entendu par là remettre l'exercice du ministère au peuple fidèle.

(8) Bailly, *lib. laud.*, II, 311, note.

(9) « Il répugnerait... que le Christ eût imposé aux fidèles l'obligation de croire l'Eglise, s'il permettait que celle-ci pût enseigner l'erreur ».

(10) Cf. *supra* 86 et n. 88, et 40 n. 55.

Avec le P. Pétau (11), il montrait comment l'expansion croissante de la religion chrétienne avait exigé qu'on eût toujours une « provision d'évêques ». Et voilà pourquoi, dans les premiers temps, la plupart des prêtres étaient ordonnés évêques.

Ainsi le clergé catholique est le seul, avec les fidèles qui lui obéissent, à représenter la vraie Eglise. D'où l'intérêt qui s'attache à bien connaître la constitution de cette société, et tout d'abord son pouvoir et son chef. Bien qu'il se réservât de revenir sur ce dernier point, l'auteur du Cours n'attendait pas davantage pour distinguer l'ordre et la juridiction, pour exploiter en faveur de Pierre et de ses successeurs les mots et le mouvement de l'Ecriture, et pour établir à sa manière que le chef des Apôtres est venu à Rome (12). Néanmoins ses indications demeuraient si sommaires qu'on n'eût pu dire dès lors, quoiqu'il renvoyât au *Discours* de Bossuet *sur l'Unité de l'Eglise*, s'il partageait ou non le très net gallicanisme de Bailly. Il préférait se hâter vers des questions moins délicates, dont une seule mérite d'être retenue, parce que Renan l'a traitée plus tard (13). Passant sous silence les événements du XIV^e^ siècle, M. Philpin constatait que la primauté papale a été annexée à l'épiscopat de Rome : ce lien est-il indissoluble, même si la Ville venait à être détruite, ou occupée par les infidèles ? Hypothèse à peine concevable ; mais enfin, si elle se réalisait, le pape aurait le droit de transférer ailleurs le centre de la catholicité, tout comme Saint Pierre a pu substituer Rome à Antioche.

Les difficultés théologiques ne tardaient pas à reparaître, et tout d'abord à propos des membres de l'Eglise. Les partisans de Wiclef, ceux de Luther et de Calvin, ne reconnaissent comme tels que les prédestinés. S'il définissait cette élection d'une façon assez précise, mais peu satisfaisante pour la raison, le Sulpicien n'étayait pas beaucoup par ailleurs la négation qu'il opposait à ces hérétiques. Laissant aux prises thomistes et molinistes, il parcourait divers sujets sur lesquels on a vu déjà M. Icard s'expliquer. C'était le cas, notamment, pour la théorie de la « nécessité » de l'Eglise. M. Philpin allait-il énoncer enfin ce dogme « Hors de l'Eglise, point de salut », qui avait tant choqué certaines consciences (14) ? Bien plutôt imita-t-il ses confrères en visant à la bénignité sans léser l'orthodoxie. Plus habilement que le Professeur de Morale, il mettait en avant tous ceux qui peuvent être sauvés en dehors du catholicisme : enfants et adultes baptisés dans une communion séparée, et même adultes non baptisés. Mais l'effet qu'il se flattait de produire était compromis par les conditions requises, du moins pour ces adultes. Les premiers, en effet, doivent ignorer invinciblement, et avoir ou conservé la grâce du baptême ou la contrition

(11) Voir le Commentaire que celui-ci a donné d'*Actes*, XV, 23.

(12) Cf. *infra* 333.

(13) Cf. notre *Renan*, 251.

(14) Receveur en convenait, dans la Note où il tente de l'expliquer (Bailly, *lib. laud.*, II, 245 n. 1) : J.-J. Rousseau n'a-t-il pas poussé l'indignation jusqu'à exclure de l'Etat quiconque professerait une pareille maxime ?

parfaite ; et l'on exige des seconds la foi et l'espérance avec le désir du baptême. Renan semble avoir eu l'esprit ouvert sur cette question, qui réveillait chez lui plusieurs souvenirs et réflexions, surtout quand M. Philpin en vint au sort du sauvage infidèle, et à celui de l'enfant mort sans baptême (15). Qu'un bien gratuit comme la possession de Dieu peut être refusé sans injustice, que rien n'empêche de croire le dam préférable au néant, les Théologiens retombaient toujours dans cette sorte de considérations. Du reste le professeur de Dogme n'osait pas garantir absolument ces deux catégories d'âmes de la peine afflictive, même si elles ont bien vécu. L'Eglise en effet n'a rien décidé sur ce point.

Ce qu'elle a fixé est si rigoureux que l'on a hâte d'éprouver le fondement de sa doctrine. Le voici. Jésus a dit de celui qui n'écouterait pas l'Eglise : « Qu'il soit pour toi comme un païen et un publicain ! » Or Saint Pierre n'aurait pas parlé comme il l'a fait dans les *Actes*, si les païens étaient sauvés (16). De plus les Ecritures appellent l'Eglise « unique colombe du Christ », « unique fiancée », « unique bien-aimée » ; or le Christ ne sauve que ceux qu'il aime. Enfin, Saint Cyprien a remarqué, dans le *De Unitate Ecclesiæ*, qu' « on ne peut avoir Dieu pour père, quand on n'a pas l'Eglise pour mère ». N'est-ce pas démonstratif ?

Cette mère spirituelle est pourvue de signes, grâce auxquels ses enfants la reconnaissent aisément. Signes éclatants par conséquent, car « pour qu'une marque fasse voir l'Eglise, il faut qu'elle soit plus visible que l'Eglise » (17). Une, sainte, catholique, apostolique, est-il personne pour lui contester ces caractères ? Seule l'a osé la mauvaise foi. Mais les protestants ont été confondus par les apologistes, au nombre desquels M. Philpin citait Fénelon à côté de Nicole et de La Luzerne, et Bossuet à côté de Möhler. Il insistait, pour sa part, sur la sainteté de l'Eglise romaine, que proclament également sa doctrine, ses membres et ses miracles. A chaque point marqué, c'était une nouvelle exclamation : « Les protestants n'ont rien à opposer ! » Loin de là, ils ont eux-mêmes, en quelque sorte, rendu hommage à la supériorité du catholicisme : les mérites des saints et des martyrs n'ont nulle part été mieux exposés que dans un ouvrage écrit au sein de l'Angleterre et loué par Gibbon (18). Enfin ils n'ont pas nié, du moins à leurs débuts, que les miracles des trois premiers siècles fussent imputables à l'Eglise romaine. Or à qui fera-t-on croire qu'il ne s'en est plus produit dans la suite ? Autant vaudrait « convaincre d'imposture les SS. PP. », Athanase, Jérôme, Augustin, qui abondent en récits de prodiges (19) ; et renverser du même coup « tous les fondements de la certitude histo-

(15) Cf. *supra* 49 et n. 89 ; 152, 272.

(16) *Matth.*, XVIII, 17 ; *Act.*, IV, 12.

(17) Cf. Bailly, *lib. laud.*, II, 258. Comparez *Trav. de Jeun.*, 4.

(18) Les *Vies* d'Alban Butler. Cf. J. de Maistre, *Du Pape*, I, 53.

(19) Le crédit que le Sulpicien accorde notamment au miracle de Milan laisse assez voir qu'il n'a pas lu Voltaire (Cf. *Dict. phil.*, art. *Miracles*, t. XLII, 92).

rique ». Même après la Réforme, voit-on que la vertu de Dieu se soit refusée aux Borromée, aux François de Sales, aux François Xavier ? En général, les missions catholiques sont demeurées dignes de l'apôtre des Indes. Comme M. Gosselin, mais d'après Wiseman, l'auteur du Cours les comparait aux œuvres analogues du protestantisme. Moins riches, assurait-il, elles ont été plus fécondes. Il ne disait mot de l'affaire Pritchard, qui venait pourtant d'agiter si violemment l'opinion publique.

II

Il en avait assez fait, pensait-il, pour donner une idée de la véritable Eglise. Restait à déterminer son autorité ; et tout d'abord à exclure celles que certains voudraient substituer à la sienne. Ni la raison ne saurait suffire comme guide, ni même l'Esprit-Saint, ni la raison éclairée par l'Esprit-Saint. L'Ecriture ne peut être interprétée selon les vues de ces adversaires que M. Philpin rencontrait à nouveau, et contre qui, de son côté, M. Mollevault menait le bon combat : quoi qu'en disent enthousiastes, « sociniens », « rationalistes » etc..., elle n'est pas le juge suprême. Si J.-C., en effet, lui avait réservé ce rôle, il eût fait en sorte qu'elle formât un corps des doctrines essentielles ; elle ne se présenterait pas sous l'aspect où nous la lisons, comme une suite d'écrits destinés au soutien des diverses églises.

Cette difficulté, du reste, n'était pas la seule que suscitât cette vieille dispute sur l'examen privé. Rien n'indisposait autant le Sulpicien, que la prétention des protestants à jouir d'une assistance surnaturelle. Le manuscrit de Renan porte à cet endroit une argumentation, qu'on est assez surpris de voir manier par un catholique. Une telle faveur, y est-il observé, équivaudrait à un « miracle perpétuel », chose incompatible avec la « manière d'agir habituelle de Dieu, qui gouverne le monde par des voies ordinaires ». Comment M. Philpin n'a-t-il pas senti que son arme était à deux tranchants ? Peut-être s'en est-il avisé, car il insiste moins sur l'impossibilité du secours que sur son insuffisance ; et un peu plus loin, il pense être impartial en refusant, au nom d'un principe voisin (20), l'inspiration même aux Conciles. Il est vrai qu'il leur accorde l'assistance... En sorte que sa philosophie de la Providence demeure assez déconcertante.

On ne sait si l'ancien lecteur de Malebranche y réfléchit beaucoup. Une autre question, tout aussitôt, excitait sa subtilité. Aux yeux des catholiques, la doctrine protestante met particulièrement en danger la foi du jeune baptisé, quand il arrive à l'âge de raison. Si, en effet, l'examen privé est nécessaire, il se traduit alors par un stade de doute et d'infidélité. A cette objection de Bossuet, le pasteur Claude avait répondu que le catholique, lui aussi, doit passer par là, avec cette seule différence que l'autorité dont il éprouve les titres, au lieu d'être

(20) « Dieu ne fait de miracles que quand il ne peut atteindre sa fin par des moyens naturels ».

l'Evangile, est l'Eglise. Aussi les Théologiens s'étaient-ils efforcés depuis, de réduire au minimum le temps de la vérification. Disposant d'une conscience comme d'un mécanisme, ils attendaient, pour mettre en jeu l'intelligence de l'enfant, précisément le jour où elle serait assez forte pour le conduire très vite à l'acte de foi. Ils se flattaient qu'ainsi le sujet adhérât à tous les enseignements de l'Eglise, sans avoir à proprement parler suspendu son assentiment.

C'est qu'aussi bien — et le Cours ne manquait pas d'y faire allusion — un canon du Concile de Trente (le quatorzième de la Session VII) avait lancé l'anathème sur quiconque respecterait la liberté de cet examen et de ses suites, s'il devait en résulter un rejet des promesses baptismales. Ainsi d'autres disposent de vous sans vous, et l'on n'a pas le droit de revenir sur leurs engagements. Cette constatation parut amère à Renan, dont l'orientation était due à un enchaînement de circonstances non moins qu'à un dessein délibéré. On serait tenté de rattacher à cette « scholie » de 1844 les passages du *Libéralisme clérical* et de *Patrice* où il a commenté le décret tridentin (21) ; mais il n'est pas sûr qu'il en ait alors connu la dure formule: elle lui fut plus probablement expliquée l'année suivante, dans l'étude du Baptême. En revanche il s'initia dès ce moment aux Actes de certains Conciles, dont la théorie du Dogme avait à tenir compte.

L'Histoire ecclésiastique était alors professée en Sorbonne par l'abbé Jager, dont la revue l'*Université Catholique* publiait le Cours. Les papiers de Renan n'en offrent aucune trace. C'est à Bérault et à Receveur qu'on le renvoyait ; à Fleury également, mais avec certaines précautions oratoires, que les critiques de J. de Maistre dictaient à ces MM.

Encore ne suivait-on pas tout de suite ces autorités : l'on avait, auparavant, à fonder l'infaillibilité conciliaire sur la parole du Christ : « Quand deux ou trois sont réunis en mon nom, j'y suis au milieu d'eux ». Cela ne doit pas s'entendre au pied de la lettre, car les Calvinistes auraient lieu de déclarer infaillible une petite réunion de chrétiens. En réalité, « trois chrétiens réunis n'ont pas besoin de l'infaillibilité pour l'objet qui les rassemble, vu qu'ils ne jugent pas au nom de l'Eglise universelle ». Une autre erreur consiste à expliquer la promesse de J.-C. par la qualité de ceux auxquels il s'adressait, et à nier toute parité entre ces Apôtres inspirés et des évêques. Mais cette objection protestante ne tient pas devant cet autre texte : « Il a paru bon à l'Esprit-Saint et *à nous* » (22), où les trois derniers mots ne représentent pas seulement les Apôtres, mais les *seniores* ou évêques.

Il est vrai que ce chapitre des *Actes* soulève une nouvelle difficulté. L'un des versets qu'on vient d'utiliser porte, dans certains manuscrits grecs : « Un décret fut envoyé par les apôtres et les anciens *et*

(21) Cf. *Q. C.*, 442 ; *Fr. Int.*, 55-56.

(22) *Matth.*, XVIII, 20; *Actes*, XV, 28 et 23.

les frères ». Ces derniers étant des laïcs, il en résulterait qu'au Concile de Jérusalem, le clergé n'a pas été l'unique juge de la foi. Comment ruiner cette hypothèse hérétique ? En supprimant — c'est ce qu'a fait la Vulgate — le second *et*, et en voyant dans ces « *seniores fratres* », non pas les prêtres, quoi qu'en aient dit les jansénistes, mais le clergé en général, c'est-à-dire en fin de compte les évêques. Cette identification ne paraîtra pas arbitraire, si l'on réfléchit au sens qu'aurait chez nous une phrase comme celle-ci : « Le Clergé de France a condamné telle proposition ». Ne va-t-il pas de soi qu'on entendrait par là les évêques ? Donc, s'il y eut, même depuis le XII[e] siècle, des prêtres, voire des diacres, pour assister aux Conciles, pour prendre part à leurs délibérations, ce n'a pu être qu'avec la permission de l'Eglise, et nullement par un mandat divin.

L'infaillibilité restreinte à ceux-là seuls qui y ont droit, quelques précisions étaient nécessaires sur son exercice. Elle ne dispense pas d'étudier avec soin les questions, elle ne requiert pas l'unanimité, mais d'un autre côté, Bailly ne voulait pas admettre, avec les jansénistes, qu'en temps de persécution, la raison et la vérité pussent se réfugier dans une minorité. En fait, la foule des évêques jointe au pape est toujours infaillible (23).

Cet axiome n'allait pas sans contradicteurs. Certains se flattaient de rencontrer dans les fastes ecclésiastiques au moins un cas où le Pontife romain et un grand nombre d'évêques ont partagé la même erreur. Cette faute commune se serait produite au IV[e] siècle : les quatre cents évêques du Concile de Rimini parurent, ainsi que le pape Libère, sacrifier à l'hérésie arienne. Ils souscrivirent à des formules équivoques, où le Fils était dit semblable au Père en substance, sans que le mot de consubstantiel fût prononcé (24).

M. Philpin ne pouvait laisser ses auditeurs sur cette impression. Il commençait donc par déplorer la pression que l'empereur Constance avait exercée sur les représentants de l'Eglise. Ceux-ci avaient cédé « soit à l'amour de la paix, soit aux mauvais traitements, soit au désir de retourner dans leurs diocèses ». Il n'est pas jusqu'à la « tromperie de toutes sortes de fraudes », que leur avocat n'alléguât, sans égard à l'assistance divine. Mais enfin ce n'étaient là, tout au plus, que des circonstances atténuantes. Il fallait trouver autre chose, afin de disculper et le pape et le Concile.

Celui-ci a manqué du caractère œcuménique, et il était inférieur en nombre à l'Eglise dispersée (25). En sorte que l'adversaire ne gagnerait rien, lors même qu'on lui accorderait que les évêques sont tombés dans l'arianisme. Mais c'est de quoi M. Philpin ne voulait pas convenir, du

(23) Cf. *lib.laud.*, II, 358-359.

(24) Cf. E. Renan, *Ess. Psych.*, 22.

(25) En insistant sur cette circonstance, M. Philpin paraissait oublier ce qu'il avait dit peu avant, qu'elle n'est pas un obstacle à l'œcuménicité.

moins tant qu'il plaidait pour eux. Car à peine avait-il entrepris la défense du pape, qu'il les sacrifiait à cette nouvelle cause. Libérius, expliquait-il, a eu le temps de venir à résipiscence entre son exil et le Concile. Il n'a pas tardé à manifester de nouveau son attachement au Symbole de Nicée ; il ne fut pas appelé au Concile, d'où l'on doit induire que Constance se défiait de lui ; et enfin il fit reprocher aux évêques de Rimini de s'être écartés de la foi ! Bref, *s'il* a eu une faiblesse, il s'en est certainement repenti. Mais sur la réalité, sur la nature de cette défaillance, le Sulpicien n'était rien moins que net. Adopter le parti de Bossuet, exploiter la chute de Libère contre l'infaillibilité romaine (26), cette hardiesse n'était plus possible en 1884. Le P. Perrone, Receveur, ne soutenaient-ils pas l'innocence de ce pape, comme si sa mémoire était victime de la calomnie arienne ? Le professeur de Renan n'allait pas jusque-là. Un respect nuisait à l'autre dans son esprit : mettre Libère hors de cause, c'était donner tort à l'orthodoxe Athanase, à Jérôme, qui lui avaient adressé de vifs reproches. Il fallait donc admettre la faute du pape, mais en évitant de la faire porter sur son orthodoxie : en la restreignant, par exemple, à l'ordre pratique. M. Philpin adoptait cette solution : Libère, déclarait-il, s'est conduit maladroitement, il n'a point erré. — Mais la formule qu'il a signée ? — C'était « très probablement » celle de 351, où la consubstantialité est si peu niée qu'on n'en parle pas.

Plusieurs de ces spéculations procèdent de J. de Maistre. L'apologiste paraît s'en souvenir aussi dans le détail, soit quand il s'autorise d' « aveux » luthériens (27), soit quand il souligne « qu'après s'être servi de l'exemple de Libère, Bossuet avait avoué depuis qu'il avait peu de force pour établir sa thèse ». La même influence s'est exercée sur l'exposé d'un autre fait historique, auquel M. Philpin était conduit par la considération de l'Eglise dispersée. Il avait à indiquer, en effet, si et à quelles conditions, quand le pape s'est déclaré, le silence des évêques équivaut à leur consentement. Là encore, sa réponse intéressait les jansénistes ; et il ne pouvait la donner, sans prendre au préalable position dans l'affaire du Monothélisme.

On sait comment le pape Honorius s'y compromit. Le chef de cette hérésie, Sergius, lui avait envoyé, en 633, « une lettre artificieuse où il tâchait de lui persuader qu'il importait à la paix de l'Eglise qu'il ne fût question ni d'une ni de deux volontés de J.-C. Le Pontife... se prêta à ces allégations, et pensa qu'en effet le silence devait être gardé sur ce point. Il répondit dans ce sens à Sergius » et à d'autres, et ces lettres leur servirent pour obtenir d'Héraclius un édit, qu'un successeur d'Honorius dut condamner. En 680, le troisième Concile de Constantinople condamna le monothélisme et « dit anathème non seulement à Sergius et aux autres monothélites, mais encore à Honorius ».

---

(26) Cf. la *Défense de la Déclaration*, l. IX, ch. XXIII et XXIV.

(27) Cf. *Du Pape*, I, 145-146.

Que cette histoire se prête aux critiques de la malveillance, comment le dissimuler ? M. Philpin faisait son possible pour que l'Eglise ne parût pas complice : elle ignora quelque temps, soulignait-il, les lettres d'Honorius, que Sergius et ses partisans gardaient sous cape. Et pourquoi ? C'est qu'ils les savaient « extorquées frauduleusement », et qu'ils avaient peur, en les montrant, d'amener leur auteur à s'expliquer ou à se rétracter. Ainsi l'attention ne restait pas longtemps dirigée sur les évêques : l'important, cette fois comme la précédente, c'était la conduite du pape.

Elle a suscité une polémique aiguë entre ultramontains et gallicans. Bellarmin prétendait « justifier Honorius, en donnant la lettre comme interpolée par les monothélites ». Mais « cette défense semble inadmissible, vu la condamnation du Concile qui aurait certainement dévoilé l'inauthenticité, d'autant plus que le Saint-Siège n'y manquait pas de défenseurs ». — Qui vous dit que les textes du Concile n'ont pas été corrompus à l'endroit d'Honorius ? — Si l'on raisonne ainsi, l'on finira par « rejeter tous les Conciles » : or il serait dangereux de ruiner la thèse de la « certitude historique », même au profit d'un pape.

En tout cela le Sulpicien paraissait suivre Bossuet : mais il n'allait pas, comme lui, jusqu'à mettre dans un jour trop cru la condamnation d'Honorius (28). Au contraire, ce qu'il demandait à l'auteur de la *Défense*, c'était de quoi pallier la faute du Souverain Pontife. On reconnaît ici, de nouveau, un procédé maistrien. L'apologiste savoyard avait reproduit une phrase de Bossuet ainsi conçue : « Bien que ces paroles aient tout à fait l'air orthodoxes, il n'est pourtant point facile de les distinguer des paroles très semblables des monothélites. Sergius parlait comme Honorius » (29). M. Philpin n'en retient que le début, dont il supprime le tour conjonctif : « Bossuet (qui pourtant croit Honorius tombé) avoue que quelques-unes de ses paroles paraissaient tout à fait orthodoxes ». Si « les termes de ce pape étaient susceptibles d'interprétations catholiques », il faut dire avec « la plupart des théologiens ultramontains et gallicans... d'aujourd'hui », que « les sentiments d'Honorius sont restés catholiques », qu'il ne s'est pas rendu coupable d'hérésie. Il n'a péché que par une « connaissance insuffisante des circonstances », par « trop de facilité » ; il s'est donné, selon le mot de J. de Maistre, « un de ces torts qu'on pourrait appeler *administratifs* » (30). — Mais l'anathème du Concile « Honorio *haeretico* » ? — Que vous êtes obstiné ! « Haereticus » ne veut dire ici que « fauteur d'hérésie » : « il y a de nombreux exemples de ce mot pris à cette époque dans ce sens moins fort ».

Ainsi, dès 1844, la primauté papale était exaltée à ce point, que le Sulpicien n'osait s'écarter de l'opinion dominante : la plus complaisante

(28) Cf. *Déf. de la Décl.*, l. VII, ch. XXI *sq.*

(29) Cf. *ib.*, ch. XXII, à la suite d'un extrait de la lettre d'Honorius. Cf. J. de Maistre, *Du Pape*, I, 158, n. 1.

(30) Cf. *ib.*, I, 149.

des critiques, en travestissant l'histoire, ouvrait la voie au dogme de 1870. L'Appendice sur l'autorité du Souverain Pontife aurait pu se placer en cet endroit. Mais l'auteur du Cours le reculait encore, la particulière insuffisance du Manuel l'obligeant à examiner auparavant les objets pour lesquels l'Eglise est infaillible.

Elle l'est par privilège, c'est-à-dire en vertu d'une promesse divine, quand elle règle les points où une erreur serait incompatible avec l'intégrité de la foi ou de la morale. Ce domaine est plus vaste qu'il ne le paraît, vu le nombre des questions connexes dont celles-là ne permettent pas de se désintéresser. Aussi l'infaillibilité proprement dite s'étend-elle, sous certaines conditions, à la discipline et aux faits eux-mêmes. De plus, l'Eglise en possède une seconde sorte dans les choses de prudence, notamment en philosophie : il y aurait, en effet, une immense difficulté à ce que l'assistance de la grâce l'y laissât errer. C'est ce qu'on appelle l'infaillibilité morale.

Ces définitions semblent imposer à la docilité du fidèle des devoirs fort étendus. Mais leurs commentaires n'étaient pas toujours de nature à confirmer une telle impression. M. Philpin reconnaissait sans trop de peine les cas où l'Eglise peut se tromper : quand le problème est de l'ordre « purement naturel », et qu'il ne touche pas aux sujets vitaux d'une manière assez prochaine ; car l'erreur, « matérielle et accidentelle », n'y lèse « ni l'honneur divin ni le salut des hommes ». L'infaillibilité se limite encore sur d'autres points. Il ne faut pas confondre le décret concernant la doctrine, et l'application de la doctrine à tel fait : l'action est juste que l'Eglise dit l'être, mais seulement posé certaines circonstances ; or, savoir si elles sont bien réalisées, excède le champ de sa vue surnaturelle. On doit aussi distinguer, dans une définition expresse, la conclusion et les considérants, la première étant seule objet de foi : lorsque l'Eglise appuie son décret sur un passage de l'Ecriture, on peut, à l'extrême rigueur, ne pas croire que ce soit le sens vrai du texte sacré. Enfin, s'il s'agit d'une censure, il importe de discerner avec soin le point sur lequel elle tombe. Il arrive qu'un auteur soutienne une proposition exacte philosophiquement, mais en la présentant à tort comme une vérité de foi, ou comme une conclusion théologique : elle est alors « digne de la censure, non en soi (on demeure en droit de la défendre), mais en raison de la méthode dont on s'est servi pour la prouver ».

Quelles réflexions ces lignes provoquèrent-elles chez Renan ? On ne le sait au juste ; mais il est permis de penser qu'il ne s'abusa pas sur la raison de ces distinctions. Elles tendaient visiblement à l'apologie, et le lecteur aura deviné lui-même où M. Philpin, en dernier lieu, voulait en venir. En mai 1844, E. Quinet prenait pour objet de sa quatrième Leçon au Collège de France la condamnation de Galilée (31). La

(31) Cf. *L'Ultramontanisme, etc...*, 96 *sq.* Voir la p. 123 : « On s'excuse sur ce que l'infaillibilité n'est réclamée que pour la théologie », etc...

« réponse catholique » consistait à accuser Galilée d'avoir voulu « établir *comme de foi* le mouvement de la terre ». Ainsi l'on justifiait l'Inquisition, et l'on s'autorisait à rallier une thèse décidément avérée. Le futur auteur des *Nouvelles Etudes d'Histoire religieuse* (32) aurait pu également, s'il avait lu Voltaire, voir une parade dans l'explication donnée par son maître au sujet des « duels judiciaires », des « épreuves par l'eau et par le feu », toutes pratiques, lui disait-on, que l'Eglise a simplement tolérées « par esprit de prudence, pour empêcher des embarras pires ». Ce prétexte n'était pas de mise dans d'autres cas : en abolissant les Templiers pour leurs crimes, en proclamant la justice des Croisades, trois Conciles ont erré peut-être ; du moins la négative n'est-elle pas « surnaturellement certaine ». Une observation du même genre s'impose à l'égard des légendes du Martyrologe et du Bréviaire : elles « ne sont pas absolument certaines, même si cela leur confère une grande autorité ».

A quelque mobile que ces concessions aient été dues, le séminariste put s'en féliciter. Sans doute enregistra-t-il dans le même esprit l'exposé du professeur de Dogme touchant l'Immaculée Conception : M. Philpin s'y montrait un peu plus réservé que M. Icard. S'il ne déniait pas à cette croyance une quasi-universalité, elle lui paraissait malgré tout trop peu assurée pour être autre chose qu'une simple opinion.

En revanche Renan voyait reparaître, et définitivement accrédité, le « système sur la certitude » : son rapport avec l'ordre surnaturel le range parmi ces « conclusions théologiques » au sens large du mot, auxquelles l'infaillibilité s'étend. Cette façon de réclamer derechef sa pleine adhésion en faveur d'une pareille théorie n'était pas sans produire un fâcheux effet sur l'ancien élève d'Issy (33). De plus il se rendait bien compte de ce qu'en dehors même du cercle sacré, le catholique n'est pas délivré de toutes chaînes. Contester à l'Eglise son interprétation d'un morceau biblique, ce n'est pas formelle hérésie, mais c'est au moins « témérité ». Se croit-on dans le domaine de l'infaillibilité morale — et il est souvent malaisé de la distinguer de l'autre —, on n'en est pas moins obligé d'accorder aux assertions qu'elle sanctionne non seulement un silence respectueux, mais encore l'assentiment intérieur. Ainsi, que par exemple M. Philpin, moins ému que Bailly des controverses jansénistes, ne tînt pas à doter l'Eglise de l'autorité la plus haute à l'endroit des faits dogmatiques (34) ou complexes, la liberté avait assez peu à gagner à cette divergence.

---

(32) On sait qu'un des chapitres de cet ouvrage est intitulé *Un mot sur le procès de Galilée*, d'après un livre publié en 1866.

(33) Cf. déjà *supra* 56 et n. 115 ; et 39.

(34) Ce sont ceux qui posent une double question, l'une de droit, l'autre de fait. Ainsi, pour établir que « l'hérésie des cinq propositions est dans le livre de Jansénius », il faut prouver 1° que ces propositions sont hérétiques ; 2° qu'elles sont dans le livre.

La question du jugement des livres, posée à ce propos, donnait lieu à une nouvelle échappée sur l'Histoire ecclésiastique, notamment sur le Concile de Chalcédoine de 456, qui aurait, selon les adversaires de la vraie foi, approuvé certains écrits condamnés par un Concile postérieur. Tout en lui remémorant l'hérésie nestorienne, et sa distinction de deux personnes en J.-C., le long exposé du Sulpicien familiarisait Renan avec des noms comme Eutychès et Dioscore. Il rappelait subsidiairement le Canon de Chalcédoine, qui assigna des rangs dans l'Eglise, et donna au pape la précellence (35). Transition toute naturelle à l'Appendice, où étaient examinées « les controverses sur les prérogatives du Souverain Pontife en vertu de sa primauté ».

III.

Le caractère de ces pages, écrites en français, ne répond pas mal à ce qu'on lit dans les *Souvenirs* : « Sous le rapport de la doctrine...., la brèche était faite... Vers 1840.., les jeunes passèrent presque tous à la thèse de l'infaillibilité papale ; mais il resta encore une profonde différence entre ces ultramontains de la dernière heure et les hardis contempteurs... de l'Eglise gallicane sortis de l'école de Lamennais » (36). Cette évolution sulpicienne pouvait s'accommoder du Cours de Dogme. Chaque parti y est défendu par ses meilleurs représentants : ici Bossuet et La Luzerne, et là Bellarmin, le cardinal Orsi, Muzzarelli, Perrone (37). Entre les adversaires aux prises, M. Philpin garde une certaine neutralité, plus apparente toutefois que réelle : on devine qu'il n'est pas loin de pencher pour Rome. Là où Bailly ne lui propose les prétentions ultramontaines que sous forme d'objections réfutées, il les dégage, lui, en thèse, sans rien cacher des réponses qui ont été faites à la critique gallicane (38). A de tels et semblables indices, se mesure le chemin parcouru depuis l'Ancien Régime. Ce passé qu'on sent bien mort, on n'y tient plus que par un reste de solidarité qui s'affaiblit chaque jour ; on ne récuse pas l'autorité qui frappe, on se confie à son indulgence, qu'on tâche de mériter par sa soumission. Tout se prépare pour la grande obéissance qui, quinze ans plus tard, va plier les genoux devant le Saint-Siège.

Cette tendance s'aperçoit dès l'historique du fait auquel ce débat était dû : la Déclaration de 1682. M. Philpin ne renvoyait pas à l'*Histoire de Bossuet*, sans signaler chez M. de Bausset le désir qui l'emportait quelquefois, « de justifier son auteur ». A cet ouvrage les séminaristes étaient invités à joindre les *Nouveaux Opuscules* de l'abbé Fleury,

(35) C'est à cette occasion que M. Philpin parlait de Saint Léon. Sur ces personnages, cf. *Trav. de Jeun.*, 108 *sq.*

(36) *Souv.*, 239, 187-188.

(37) Orsi (grande autorité pour J. de Maistre) avait prétendu réfuter Bossuet dans *De irreformabili Rom. Pont. Judicio ;* quant à Muzzarelli, il s'agit de ses opuscules *De auctoritate S. Pont.*

(38) C'est ce qu'a bien aperçu Renan : cf. *infra* 311.

édités par M. Emery : J. de Maistre avait su y puiser des arguments pour sa cause.

Entre autres résultats, cet écrivain avait obtenu celui d'effaroucher beaucoup de Français, par la liste des improbations que trois papes successifs ont infligées au document en question. Sentences qui, en somme, ne manquent pas de fondement. Pourquoi n'en pas convenir ? les quatre articles appartiennent « à l'interprétation du droit divin dans les prérogatives du Saint-Siège, [ils ont] toute l'apparence d'un décret de foi. Or il était souverainement inconvenant de la part d'une Eglise particulière de décider ainsi sur un point de foi, sans consulter le chef de l'Eglise ». Cette initiative déplacée condamne la Déclaration : il n'y a plus qu'à la sacrifier, en disant d'elle avec Bossuet : *abeat... quo libuerit* !

Mais ce prélat n'entendait point renoncer par là à la doctrine elle-même ; il prenait soin au contraire de souligner qu' « elle demeure inébranlée et sans avoir subi la moindre censure » (39). Cette façon de distinguer l'acte et la pensée entrait trop bien dans les habitudes des Théologiens, elle était ici trop opportune, pour que l'auteur du Cours ne la reprît pas à son compte. Il s'appuyait donc sur la *Gallia orthodoxa* (40) pour nier que les évêques, en adoptant la Déclaration, eussent eu l'intention de porter un jugement doctrinal. Ainsi les ultramontains n'ont pas lieu de soutenir qu'on serait « hérétique » en défendant le gallicanisme des quatre articles.

Conclusion essentielle pour le Sulpicien, et qui lui suffisait. Il était tout heureux de produire l'avis conforme de la Sacrée Pénitencerie : « Consultée si on pouvait absoudre un prêtre adhérant à la Déclaration, elle répondit que la Déclaration était cassée, mais qu'aucune censure n'avait été appliquée à la doctrine elle-même ». Cette décision, dont la date n'est pas donnée, remet en mémoire les tentatives que le gouvernement de la Restauration avait faites, à plus d'une reprise, pour obtenir l'adhésion signée du clergé français au texte de 1682. Mais ce reste d'une tradition périmée, que quelques attardés avaient essayé de ranimer par sursauts, reçut le dernier coup par l'avènement du roi des barricades.

Dès lors le gallicanisme ne pouvait plus être qu'une opinion libre. Encore ne le tolérait-on que sous sa forme modérée, comme il appert d'une analyse de l'enseignement sulpicien sur l'autorité du Souverain Pontife en matière de foi (41).

Le moment était venu de choisir entre l'indéfectibilité et l'infaillibilité. Les gallicans se contentaient de la première, que Bossuet — M. Philpin le rappelait — a formulée au Cours de son *Sermon sur l'Unité* : « L'Eglise romaine ne connaît pas d'hérésie » ; en d'autres

(39) Cf. Bausset, *lib. laud.*, 779.

(40) Titre nouveau que Bossuet donna à un remaniement de sa *Défense* (*ib.*).

(41) Quatrième article de la Déclaration.

termes, « s'il arrivait qu'un pape en tant que tel tombât dans l'erreur, alors, ou bien averti par les autres évêques, il reviendrait tout de suite à la [vérité], ou bien, s'il persistait, il serait déposé par l'Eglise et on en mettrait un autre à sa place ». Mais peut-il arriver qu'un pape enseignant *ex cathedra*, tombe dans l'erreur ? Les ultramontains ne l'admettaient pas. De là un conflit où chacun utilisait au mieux, tantôt un fait de l'Histoire ecclésiastique, tantôt une raison théologique. Renan put méditer, à cette nouvelle occasion, sur une distinction, celle de la foi et de la certitude morale, qui servait à repousser une objection des gallicans. Si le pape, disaient ceux-ci, est infaillible, comment expliquer que le fidèle soit libre, dix-huit cents ans après J.-C., de ne pas croire, sans être chassé de la communion, une proposition aussi essentielle ? A quoi les ultramontains répliquaient que le sentiment de l'Eglise, suffisamment manifesté, doit exclure « tout doute prudent et raisonnable ». Que si Rome n'a pas anathématisé ses adversaires, « elle a eu pour agir ainsi de justes raisons : le bien de la paix ; la crainte de plus grands maux ; l'amour de l'Eglise gallicane, dont les évêques, remarquables par leur sainteté et leur zèle, s'ils erraient spéculativement, ont toujours été très soumis au Saint-Siège ». Ce sont là de ces baumes que J. de Maistre lui-même, quand il cédait aux conseils de Deplace, n'avait pas refusé d'appliquer : quelles blessures n'en auraient pas été endormies ?

Les ultramontains en profitaient pour pousser leurs avantages, à l'aide surtout d'un ou deux textes sacrés, et d'un argument de tradition. Selon eux, les passages de l'Evangile qui fondent la primauté de Pierre, « ou ne prouvent rien, ou prouvent l'infaillibilité ». Si Jésus dit (42) que son Eglise, établie sur Pierre, défiera l'enfer, c'est que Pierre est dans son esprit la cause de cette infaillibilité passive ; sinon son discours serait « décousu et sans suite ». Or Pierre ne peut remplir ce rôle que s'il possède lui-même l'infaillibilité, car « si une autorité faillible était cause de l'infaillibilité de l'Eglise, l'effet s'étendrait plus loin que sa cause ». Malgré son caractère scolastique, ce raisonnement ne convainquait pas les gallicans, qui mettaient la force du sens non sur *petra*, mais sur *aedificabo* (43). Leurs adversaires, sans plier sur ce point, appelaient à la rescousse ce verset de Luc : « J'ai prié pour toi, pour que ta foi ne défaille pas ». Texte décisif et dont le sens, général et plein, ne saurait être réduit à signifier l'indéfectibilité. N.-S., que son Père exauçait toujours, a obtenu que la foi de Pierre ne connaisse pas d'*éclipse* (44) ; elle est « à l'abri non seulement d'une erreur constante, mais instantanée ».

A supposer que cette explication fût exacte, il restait à prouver que la promesse du Christ regardât ici les successeurs de Pierre ; et

(42) *Matth.*, XVI, 18.

(43) Cf. Bossuet, *Déf. de la Décl.*, l. X, ch. 5.

(44) Cf. E. Renan, *Trav. de Jeun.*, 117, n. 84.

l'on pense bien que les gallicans ne facilitaient pas cette démonstration. Ils réussissaient d'ailleurs à se débarrasser d'expressions patristiques et d'Actes conciliaires, que les ultramontains interprétaient tendancieusement. Mais c'était pour se voir opposer l'importance des autorités ecclésiastiques qui leur donnaient tort : un très grand nombre d'évêques et de théologiens en France (« l'opinion ultramontaine », précisait Renan dans une note marginale, « semble y avoir été plus commune avant 1682 »), et presque tous ceux du dehors, « les évêques d'Italie, d'Espagne, d'Allemagne, de *Pologne* » : aux yeux de ces prélats, le pape est infaillible. Objection puissante, surtout depuis le brillant usage que J. de Maistre sut en faire : ce Savoyard émigré avait eu beau jeu de mettre l'accent sur l'isolement presque schismatique de l'Eglise gallicane dans la catholicité (45).

La réponse du Manuel — le Cours la place dans la bouche des gallicans — consistait à mettre en doute la prétendue unanimité des évêques étrangers. Probablement il y en a plusieurs « en Espagne, Allemagne, *Pologne* » (46), qui adhèrent au gallicanisme, ou qui du moins sont neutres. Quant aux partisans de l'infaillibilité, leur croyance n'est après tout qu'une opinion de théologiens, comme la thèse adverse. Et celle-ci n'est pas moins respectable, car elle aussi a de graves défenseurs : on n'est pas même téméraire de la soutenir.

Cette position était assez raisonnable pour que M. Philpin pût l'adopter. Il se contenta cependant de donner à ses élèves un conseil de mesure : « Quelque opinion qu'on choisisse, se souvenir, si l'on soutient la faillibilité, de le faire modérément et avec respect ; si l'on est de l'autre sentiment, d'éviter les excès, de ne pas taxer les adversaires d'hérésie à la manière de M. de Lamennais ». Voilà qui commente à merveille la fin de la susdite phrase des *Souvenirs :* Saint-Sulpice n'avait pas pardonné au fougueux Malouin de l'avoir « presque argué d'hérésie et de froideur » pour le Souverain Pontife (47). Il n'allait pas, trois ans après la mort de Frayssinous, jusqu'à condamner le gallicanisme ; mais il se gardait aussi de le recommander, fût-ce sous sa forme la plus bénigne.

M. Philpin ne s'écartait pas de cette ligne de conduite en considérant l'autorité du Saint-Siège en matière de discipline : on le voit même, sur l'origine de la juridiction épiscopale, préférer au sentiment des Français, qui la dérivent immédiatement de Dieu, celui des étrangers, selon qui elle émane de Rome. Cette nouvelle section l'engageait dans toutes sortes de sujets, depuis l'histoire de la présentation à l'épiscopat (il était bien obligé de dire que le peuple, aux premiers siècles, y avait eu part comme le clergé), jusqu'au schisme des évêques

(45) Voir *De l'Eglise gallicane*, livre second, ch. IV, et *Du Pape*, t. I, p. IX.

(46) De là, semble-t-il, l'idée qu'eut Renan de consulter Henriette à ce sujet ; cf. *infra* 351. — Bailly, *Theologia*, II, 424-425.

(47) *Souv.*, 188.

constitutionnels, pour lequel il était sévère. Enfin il s'étendait sur le Concordat plus longuement que ne le faisait M. Icard. Force lui était d'accorder au pape le droit que celui-ci a pris de « destituer les évêques, non seulement pour leurs fautes, mais encore pour le bien de l'Eglise, et même d'abolir les anciens diocèses, de changer les circonscriptions et d'en créer de nouvelles ». C'est ce que n'a pas accepté la *petite Eglise*, à laquelle Bailly consacrait un Appendice : et c'est ce que Renan commença peut-être à considérer comme une innovation malaisée à justifier, quelque soin que prît son maître d'en appeler aux « plus modérés parmi les gallicans ». Leurs « aveux » eurent peine, semble-t-il, à faire admettre au séminariste que « le S.-P. est au-dessus des canons dans le cas de nécessité absolue ». Cette thèse, contre laquelle il prit ensuite parti si catégoriquement (48), Renan ne dut jamais y adhérer sans réserve.

Un avis de M. Philpin sur la puissance judiciaire du pape le trouva sans doute moins rebelle. Il s'agissait de la procédure à suivre dans un litige qui opposerait un ecclésiastique à son évêque. Quelques années auparavant, Bautain avait porté à Rome, sur le conseil de Lacordaire, son différend avec M. de Trevern. Ce geste n'était pas pour plaire à Saint-Sulpice. « A ces maîtres austères », écrit l'auteur des *Souvenirs* (49), l'ultramontanisme « ne parut d'abord qu'une façon commode d'en appeler à une autorité éloignée, souvent mal informée, d'une autorité rapprochée et plus difficile à tromper ». Il est de fait que le professeur de Dogme demeurait attaché à la règle de ne pas déférer en première instance à Rome les causes majeures. Partisan de la « voie hiérarchique », c'est-à-dire du recours au métropolitain, l'usage qui la consacrait était à ses yeux une « liberté gallicane » bonne à revendiquer.

C'était beaucoup s'avancer : aussi rentrait-il ensuite dans son effacement. Il n'entendait pas décider si l'on peut considérer comme invalide un décret pontifical contraire aux canons. Les ultramontains tenaient pour la négative, le pape n'ayant de compte à rendre à personne, et les canons liant sa conscience, mais non pas son autorité. Renan médita-t-il sur cette théorie de la monarchie absolue ? En tout cas, il ne tarda pas à constater derechef chez les Théologiens un souci dont il devait un jour se moquer : celui de s'assurer une pseudo-liberté qui ne nuise pas à leur docilité. Cette préoccupation dictait aux gallicans leur réponse à cette question, si le Saint-Siège a droit de la part des églises à une obéissance absolue ou provisoire. L'évêque,

---

(48) Voici, par exemple, un passage des *Questions contemporaines* (384-385), où les traces du Cours de Dogme sont perceptibles : « ... Les théologiens de ce qu'on appelle la « Petite Eglise » produisirent... d'invincibles arguments. Le Concordat est... l'acte d'ultramontanisme le plus énorme que la papauté se soit jamais permis. L'Evêque, qui, dans les anciennes institutions canoniques, tient son pouvoir d'un droit divin, n'est plus, d'après les nouveaux principes, qu'un préfet révocable, même sans qu'il soit en faute, pour le bien de la communauté ». Cf. encore *Mélanges religieux et historiques*, 6.

(49) P. 214.

expliquaient-ils, se dédoublera : préservant d'une part, pour conférer avec ses collègues, sa qualité de juge, par une sorte d'abstraction, de doute méthodique ; mais ne refusant pas son assentiment particulier à une autorité « moralement infaillible ». La « certitude » qu'il a alors de suivre un bon guide est de celles qui « suffisent dans les choses humaines ».

Ces subtilités réussissaient moins bien à éluder certains sujets brûlants, et en particulier l'examen des rapports à établir entre le pape et les Conciles Généraux (50). Ici encore, les données de l'Histoire ecclésiastique étaient au premier plan. L'arsenal gallican possédait une pièce maîtresse, le Concile de Constance, où il avait été déclaré (51) que même le pape doit obéir au Concile Général dans ce qui touche à la foi et à la réformation de l'Eglise, etc... S'ils ne connaissaient pas les pages pourtant remarquées que Michelet avait récemment consacrées à ces assises mémorables (52), les séminaristes pouvaient lire chez M. de Bausset cette lettre de Bossuet : « Jusqu'ici [le Pape n'a pas osé condamner ce que condamne Bellarmin] : on n'a osé donner cette atteinte au Concile de Constance, ni aux Papes qui l'ont approuvé... » (53). Mais les ultramontains ne se laissaient pas abattre : selon eux, ce Concile n'a point eu l'intention de faire, en la matière, une définition de foi, et d'autre part, il n'était pas œcuménique par lui-même, ni quant aux questions touchées dans la Session cinquième. Enfin, d'autres Conciles, ceux de Florence, de Lyon, sont décisifs dans le sens opposé (54). N'ont-ils pas proclamé, en effet, que « pleine puissance a été donnée par le Christ au pontife romain de paître et de gouverner l'Eglise universelle » ? et que « l'Eglise romaine possède sur l'Eglise universelle la souveraineté et la plénitude de la primauté et du principat » ?

Ce sont sans doute ces derniers textes si formels, qui frappèrent le futur critique du *Libéralisme clérical* : un passage de cet article les reproduira comme accablants contre les gallicans (55). En même temps, et abstraction faite de la Théologie, le grand schisme du XIV^e^ siècle, évoqué par M. Philpin à propos des préliminaires du Concile de Constance, avait de quoi intéresser un esprit d'historien (56). On y voyait paraître en Sainte Catherine de Sienne la conseillère inspirée de Grégoire IX, et rarement les passions humaines eurent autant de part qu'à cette époque à la conduite de l'Eglise.

---

(50) Second article de 1682.

(51) Session V^e^ ; cf. Bailly, *lib. laud.*, II, 427.

(52) Dans son *Histoire de France*, t. IV (1840), 373 *sq.* Cf. une appréciation de Douhaire, n° de l'*Univers* du 19 juin 1840.

(53) *Histoire de Bossuet*, 289.

(54) Cf. Bailly, *ibid.*, 430.

(55) Cf. *Quest. cont.*, 438.

(56) Cf. la preuve dans notre *Renan*, 251.

Ce tableau ne rendit pas toutefois Renan indifférent à l'issue de la discussion. Les adversaires y aboutissaient en fin de compte à un rapprochement, par l'entremise bienveillante du Sulpicien. D'un côté les ultramontains, tels que Muzzarelli, entendent bien, en proclamant la supériorité du pape, que celui-ci ne soit ni douteux, ni hérétique, ni « manifestement incorrigible et opiniâtrément ennemi du bien de l'Eglise ». De l'autre côté, les gallicans modérés « restreignent à ces trois cas les circonstances où le Concile est supérieur au pape, et peut le déposer ». Ainsi, et l'auteur du Cours en faisait la remarque du ton le plus conciliant, « le sentiment des ultramontains [est presque semblable] au sentiment des gallicans modérés, au moins en pratique ». Toute la différence qu'il y aurait entre eux, c'est Renan qui paraît l'avoir dégagée dans une note marginale : les gallicans « mettent en proposition ce que les ultramontains mettent en exception ». En vérité, la discussion n'est-elle pas un peu « oiseuse » ? La paix, en tout cas, gagnerait à ce qu'on le crût.

IV

Elle ne risquait guère d'être troublée par l'examen du dernier point qui restât à traiter : le pouvoir des papes sur le temporel des rois (57). En théorie, le droit de frapper de peines spirituelles les rebelles, fussent-ils couronnés, ne saurait être dénié au Saint-Siège, dont la puissance souveraine doit veiller à l'observation de la loi divine. M. Philpin ne songeait pas un instant à s'associer aux « gallicans outrés, qui entendent le gallicanisme comme les magistrats » (58), et mettent les princes au-dessus de l'excommunication. Seulement... les temps nouveaux favorisaient peu l'exercice de l'autorité légitime. Sa sentence, en pareil cas, eût été l'acte de l'un de ces anciens pouvoirs « généralement abandonnés », auxquels l'Eglise savait renoncer en fait. « Tous avouent », disait lui-même l'auteur du Cours, « que, à supposer que l'Eglise ait [le droit en question], il n'est pas à propos qu'elle [en use] ». Renan se souviendra de cette franchise ingénue, qu'il retrouvera chez « un pieux historien de l'Eglise » (59).

Ainsi ces apologistes n'en étaient plus à craindre, avec Bossuet, les répercussions d'un attentat à la temporalité des rois (60). Vers 1840, Grégoire XVI était plus aimable pour le roi-citoyen que Nicolas Ier.

---

(57) Article premier de 1682.

(58) Cf. ce même tour chez Bossuet, d'après E. Renan, *Trav. de Jeun.*, 100 ; et *infra* 355 et n. 34.

(59) Le baron Henrion, cité dans l'article de 1848 (cf. *Trav. Jeun.*, 84 n. 5) : « L'Eglise avait alors ces droits et cette autorité, puisqu'elle en usait souverainement, et elle les conserve toujours, quoiqu'elle ne juge pas devoir en user aujourd'hui, comme autrefois ». « *Devoir* », ajoute l'ex-séminariste, « en pareil cas signifie « *pouvoir* » (*Quest. cont.*, 451 n.2). Cf. aussi *ib.*, 454-455 et 457-458, 458 n. 1.

(60) « Il ne faut plus que condamner [l'article de leur indépendance], pour achever de tout perdre ; quelle espérance peut-on jamais avoir de ramener les Princes du Nord, et de convertir les rois infidèles ? » (Lettre citée par M. de Bausset, *lib. laud.*, 290).

S'il demeurait encore quelques sujets de friction entre l'Eglise et les Etats non catholiques, les deux principes ne semblaient pourtant pas si antagonistes que Lamennais n'eût pu prévoir leur entente, et menacer d'une révolte la trahison du pape, directeur naturel des peuples.

Mais si cette question avait peu de rapport avec le présent, elle ne manquait pas d'attrait pour l'historien. Ici encore, l'intelligence nouvelle du M.-A. qu'on se flattait d'avoir acquise, offrait des armes auxquelles on n'entendait point renoncer. Puisque les protestants eux-mêmes s'étaient mis à chanter les louanges du trône de Saint Pierre, il fallait saisir cette occasion d'expliquer « certains faits, actes et décrets » ; l'érudition de J. Voigt et de Fr. Hurter permettait enfin de *venger* sous ce rapport l'Eglise « contre les attaques des impies ou les assertions téméraires de quelques écrivains catholiques » (Fleury et consorts ?).

Cette opportunité n'avait pas échappé, en particulier, à M. Gosselin, qui s'empressa d'utiliser l'*Histoire de Grégoire VII* et l'*Histoire d'Innocent III*, dès que la traduction de l'abbé Jager les lui eut rendues accessibles (61). Il finit par donner en 1845, à Louvain (dont l'Université soutenait la même thèse que la sienne), une réédition revue et considérablement augmentée du *Pouvoir du Pape*. Renan, qui avait été son lecteur à Issy, devait être quelque peu au courant de ces travaux. Aussi cette partie du Cours de Dogme le trouva-t-elle sans doute spécialement attentif.

On y commençait par quelques définitions indispensables. Le spirituel peut avoir autorité sur le temporel, soit directement, si le pape était suzerain de l'univers, soit indirectement, s'il porte contre un prince, pour l'empêcher de nuire à la foi de son royaume, une sentence ayant un effet temporel ; quand, par exemple, il transfère sa couronne. Ce pouvoir indirect est-il légitime ? Les ultramontains n'en voulaient pas douter, malgré la négation formelle des gallicans.

La position de ces derniers n'était pas des plus fortes : comme l'écrira Renan, non sans malice, « Grégoire VII et Innocent III ne conformèrent en rien leur conduite aux maximes de 1682 » (62). Bailly avait eu lieu de s'en apercevoir : sa probité n'avait pas accueilli moins de dix-neuf objections. Ses réponses, non toujours exemptes de chicane, laissaient en définitive subsister trois faits : plusieurs papes au M.-A. ont expressément affirmé leur droit de déposer les princes, en expliquant dans ce sens le *quodcumque ligaveris* de *Matth.*, XVI, 19 ; le consentement de l'Eglise a sanctionné ces déclarations ; plusieurs Conciles ont revendiqué le même pouvoir. Ces difficultés exigeant une nouvelle solution, M. Philpin présentait la thèse qui, « en germe dans une pensée de Gerson et embrassée par Fénelon, avait été développée par M. Gosselin ».

---

(61) Il se sert de Voigt en 1839, et en 1845 (t. I, p. X, n. 2 ; t. II, 389-390, etc...) de Hurter, qui dans l'intervalle s'était converti au catholicisme. Cf. *Sour.*, 202 et n. 1.

(62) *Ibid.*, 203.

Elle consistait à chercher une explication dans un « droit public », en vigueur au M.-A., et qui aurait subordonné le temporel au spirituel. A la notion du « pouvoir indirect » se substituait ainsi celle d'un pouvoir « directif ou ordinatif », par lequel le pontife romain aurait délié les sujets de leur serment de fidélité, en les autorisant à se choisir un autre maître. S'il y eut souvent coaction, c'est que les contrats politiques impliquaient alors cette condition courante, que le prince cesserait de régner, du moment où il deviendrait hérétique et serait excommunié. Il suffisait donc au Saint-Siège d'excommunier un roi pour le déposer : le second acte suivait le premier, comme l'effet sa cause. En outre, le pape et les évêques étant ordinairement pourvus à cette époque d'une seigneurie temporelle, M. Gosselin avait tiré grand avantage de ce caractère mixte, pour attribuer au suzerain certains actes ou décrets peu dignes du pasteur.

Que ce système ait paru recommandable, on le comprend. Il s'inspirait de la même méthode que l'apologie de l'Inquisition (63). Il pensait légitimer, sans recourir à une « juridiction... de droit divin », les maximes que la papauté a mises en avant : ne suffit-il pas qu'elles aient été fondées sur l'usage et parfaitement conformes au bien de la société (64) ? Du même coup, les discussions sur le pouvoir direct ou indirect cessaient, faute d'objet.

Si souhaitable qu'il fût peut-être, ce résultat, en réalité, n'était point acquis. Car enfin, de quoi s'agissait-il ? De montrer comment des papes ont agi sur le temporel ? Cela, Voltaire l'avait fait dans son *Essai sur les Mœurs*, et lui-même, en l'expliquant par la mentalité du M.-A. L'apologiste avait un autre devoir ; il lui fallait justifier l'Eglise de s'être prévalue, en l'espèce, du pouvoir des clefs. Le « droit public », droit humain par conséquent, était-il bien propre à cette démonstration ? Il semble que M. Gosselin n'ait pas vu à quel point il trahissait sa propre cause, en écartant, dans son ouvrage de 1830, l'idée que les prétentions de l'Eglise pussent s'autoriser de cette promesse divine. Plus libre, un laïque comme S. de Sacy avait été plus clairvoyant. Reprenant la question traitée par le Sulpicien, il avait soutenu que c'est justement ce prestige surnaturel, et rien d'autre, qui s'était imposé à l'esprit grossier du M.-A. « C'est comme *vicaires de Dieu et de Saint Pierre* en ce monde que [les papes citaient] les rois à leur tribunal... Voilà, dans toute son énergique et populaire simplicité, le raisonnement auquel la foi des hommes de ce temps ne résistait pas » (65). Dira-t-on que cette opinion a pu établir le droit ? Le rédacteur gallican l'admettait si peu qu'il s'écriait : « N'est-ce pas un défi à l'histoire de vouloir laver les papes de tout reproche d'usurpation ? » Ainsi les subtilités juridiques de M. Gosselin manquaient leur but, en attendant qu'elles déplussent, pour des raisons contraires, à l'auteur des *Moines d'Occident*.

---

(63) Cf. *supra* 275.

(64) Cf. Gosselin, *Revue* etc., 160-161.

(65) *Débats*, Variétés, 29 sept. 1839.

Elles ne satisfaisaient pas même, à ce qu'il paraît, tout le monde à Saint-Sulpice. Si l'enseignement officiel, à en juger par les papiers de Renan, ne désavouait nullement le Supérieur de la Maison d'Issy, les conversations particulières rendaient parfois un autre son. M. Carrière comparait l'essai de son « savant confrère » « aux efforts d'une vieille qui cherche à enfiler son aiguille en la tenant bien fixe entre la lampe et ses lunettes. Un moment, le fil passe si près du trou qu'elle s'écrie : « M'y voilà » ! Hélas ! non ; il s'en faut de la largeur d'un atome ; c'est à recommencer » (66). Renan n'oublia pas cette critique, qui lui évoquait vivement certain geste familier de sa mère.

Si ses Notes ne laissent pas voir ce qu'il pensait alors de la controverse entre gallicans et ultramontains, on s'en fera quelque idée par un travail qu'il dut composer, dès mars-avril 1844. Mais comme il s'aida pour l'écrire de ce qu'il apprenait au même moment sur l'œuvre paulinienne, il importe d'examiner maintenant les connaissances nouvelles qu'il acquit, ce trimestre-là, en fréquentant le Cours d'Ecriture Sainte, dont on a dit plus haut le caractère, l'esprit, les principes et la méthode (67).

---

(66) D'après les *Souvenirs, loc. laud.*

(67) Cf. *supra* Livre Premier, Chapitre III.

CHAPITRE IV

LES ÉPITRES

SOMMAIRE

I. Préliminaires sur l'admission de certaines Epîtres au Canon. De la dogmatique des écrits pauliniens. Du salut et de la grâce : nouvel examen. Quels sacrements sont indiqués dans les Epîtres ; de l'Extrême-Onction et de son institution par J.-C. Comment le Sulpicien va faire face à ses adversaires. Pp. 315-319.

II. Principales objections. L'Ecriture dément les attributs de Dieu, la sainteté et la dignité d'un apôtre. Elle surprend notre morale, contredit nos connaissances, choque notre logique. Elle met en péril l'enseignement de l'Eglise. Les Epîtres ne s'accordent pas entre elles, ni avec l'Evangile ; et encore moins avec l'A. T. : elles le citent ou le comprennent à faux, ou elles s'en écartent implicitement. Elles puisent à des sources impures. Pp. 319-323.

III. Les réponses de M. Garnier. Traductions, exclusions, distinctions arbitraires. Autres arguties. Additions au texte sacré. La rhétorique au secours de l'orthodoxie. Saint Paul a pu prendre l'A. T. dans un sens figuratif ou accommodatice, et ses thèses demeurent bonnes, en quelque sens qu'il l'ait pris. Cohérence et plausibilité des Epîtres. Comment s'expliquent certaines divergences, et se réfutent certaines interprétations. Circonstances des Epîtres : quelles erreurs les Apôtres ont dû combattre, et quelle opinion ménager. Valeur de cette considération. Pp. 323-329.

IV. Diverses indications sur le monde antique : idées, mœurs, littérature. Païens et Juifs. Les Apocryphes. Les origines chrétiennes : premières hérésies. Les grands apôtres : Paul, ses rapports avec Pierre, sa personne, ses itinéraires. Pierre, son sejour à Rome, sa stérilité littéraire. Jean et l'Asie Mineure. Jacques, son portrait, sa parenté avec Jésus. Pp. 329-336.

V. Renan et les Epîtres : images et idées ; destinée du corps et de l'âme ; *I Cor.*, XIII et *II Jean*, 10. Renan et l'apologétique sulpicienne. Dans quelle mesure ses sévérités postérieures s'expliquent par des souvenirs de 1844. Pourquoi il a pu, sur le moment, être moins sensible aux défauts. — Sa part personnelle dans la Rédaction. Objections accentuées, interprétations nouvelles. Avatars et nature de J.-C. ; Néron l'Antechrist. L'Ecriture Sainte et la philologie sémitique. Pp. 336-342.

Les monographies qui firent suite aux *Prolégomènes* apportèrent toutes sortes de précisions, sinon quant à l'authenticité des Epîtres, du moins sur leur dogmatique, sur les points où elles prêtent à controverse, enfin sur leurs auteurs et le temps où elles parurent.

I

Que les Epîtres fussent authentiques, ce n'était pas, on l'a vu (1), le problème le plus important pour M. Garnier. Il s'occupait bien davantage de leur canonicité, particulièrement à propos des Epîtres canoniques, dont l'accession à cette dignité, il ne le cachait pas, a été laborieuse et lente. L'antiquité n'a reconnu d'emblée que les deux premières Epîtres de Pierre et de Jean ; « toutes les autres ont donné lieu à des doutes plus ou moins longs », notamment l'*Epître de Jude*, que plusieurs anciens, selon Saint Jérôme, n'acceptaient pas, et qui manque d'ailleurs dans la version Peschito. Cependant, au IV^e^ siècle, elle fut reçue de presque tous, et au V^e^ « on ne trouve plus aucun doute ». En définitive, « la canonicité de ces Epîtres, d'abord contestée...

(1) Cf. *supra* 80.

a été ensuite et depuis longtemps admise de tous ». Ce sommaire historique suffisait à M. Garnier, qui n'insistait sur les contestations premières que pour en diminuer la valeur : les « particuliers » d'où elles émanaient n'ont jamais formé qu'une minorité.

Ainsi cette partie du Canon est aussi respectable que tout le reste, et fournit à la vérité catholique un fondement non moins sûr. Toutefois sa dogmatique est plus pauvre que celle des Epîtres pauliniennes. Aux indications déjà données sur ces dernières (2), l'auteur du Cours ajoutait d'autres preuves et d'autres thèses. Ce n'est pas seulement l'*Epître aux Ephésiens*, c'est aussi la *Seconde à Timothée* qui « exprime clairement » la visibilité, l'infaillibilité de l'Eglise enseignante. Le temps était venu, en outre, de citer les textes relatifs à la Trinité. Le Sulpicien ne craignait pas de faire état, à cet égard, du verset contesté de la *Première Epître de Jean*, et il y joignait un passage de la *Première aux Corinthiens*, « le plus fort peut-être », disait-il, « qu'il y eût dans la Bible, pour prouver la distinction des personnes de la Trinité par la distinction des opérations » (3). Quelques chapitres plus haut, l'Apôtre parle d'une œuvre qui brûle, et dont l'auteur subira la perte : « pour lui il sera sauvé, mais comme au travers du feu ». Il est manifeste que ce verset établit l'existence du Purgatoire : aussi bien le Concile de Florence en a-t-il ainsi décidé.

Tous ces points ne faisant pas difficulté, du moins à ses yeux, M. Garnier s'arrêtait davantage à deux questions autrement délicates, la théorie du Salut et de la Grâce, et celle des Sacrements.

Ni l'une ni l'autre n'étaient nouvelles pour le professeur et les séminaristes (4). Mais jamais encore on ne les avait soumises à un examen aussi rigoureux. La première surtout rendait l'auteur du Cours aussi perplexe qu'attentif. Non plus que M. Icard, il ne pouvait admettre que les philosophes eussent été sauvés, en ne suivant que les lumières naturelles ; il devait donc, quoi qu'ait écrit Saint Paul en un endroit de l'*Epître aux Romains*, éviter qu'on ne le prît dans un sens favorable à la justification des païens. Tâche aisée, en comparaison de celle qui l'attendait ensuite. On le sait en effet, l'Apôtre, en général, a plutôt l'air de rétrécir la voie du salut que de l'élargir, et la sévérité de ses formules a de quoi embarrasser un adversaire des protestants et des jansénistes. L'auteur des *Prolégomènes* ne s'était que trop laissé aller à écrire, dans le courant de ses éloges : « Avec quelle force Saint Paul ne marque-t-il pas ce choix si libre et si indépendant, qui précède tout mérite et toute possibilité du mérite, même la naissance ! » Cette « élection gratuite de Dieu » — qu'indique aussi Saint Pierre dans sa première Epître — ne saurait faire de doute, semble-t-il, pour qui

---

(2) Cf. *supra* 76 et n. 56 ; 79 et n. 65.

(3) « Il y a diversité de dons, mais le même Esprit ; diversité de ministères, mais le même Seigneur ; diversité d'opérations, mais le même Dieu, qui opère tout en tous » (*I Cor.*, XII, 4-6). — *II Tim.*, II, 19 ; *I Cor.*, III, 15.

(4) Voir notamment *supra* 77.

vient de lire le chapitre IX de l'*Epître aux Romains*. N'y est-il pas dit que Dieu a haï Esaü même innocent, qu'il « fait miséricorde à celui à qui il la fait », qu' « il endurcit celui qu'il veut » ? N'y voit-on pas cette apostrophe : « O homme..., qui es-tu pour contester avec Dieu ?... Le potier n'est-il pas maître de l'argile ? etc... » ? Ainsi nous ne serions qu'une matière passive sous la main divine, et c'est bien en effet ce que confirme ce verset de l'*Epître aux Philippiens* : « Dieu opère en chacun le vouloir et le faire, selon sa vocation » (5).

Que Dieu nous prédestine ainsi, et qu'il fasse tout en nous, rien de plus cohérent, mais aussi rien dont l'orthodoxie soit moins disposée à s'accommoder, puisque ce système contredit « la volonté générale de Dieu de sauver tous les hommes », et qu'il exclut entièrement le libre arbitre. Une grâce toute-puissante, et qui perpètre le péché et la damnation, Dieu cause du mal, comment le Sulpicien eût-il imputé cette thèse à Saint Paul ? Aussi se mettait-il en devoir de transposer le sens des passages inquiétants de l'*Epître aux Romains*. L'Apôtre n'y traite pas de la « prédestination à la gloire », mais de la « vocation à l'Evangile »; là même où il fait allusion finalement à la glorification, il ne saurait avoir en vue les seuls élus, mais bien « tous ceux qui sont justifiés, et appelés à la sainteté » ; sa phrase n'est pas « si expresse en faveur de la prédestination absolue, qu'on ne puisse l'appliquer à la prédestination à la grâce » (6).

On ne voit pas bien quel avantage M. Garnier pensait s'assurer, en reculant ainsi la difficulté. Peut-être seulement tendait-il à ne plus parler de réprobation, ni de prédestination d'aucune sorte, mais à se retrouver au milieu d'idées familières, comme celles qui touchent à la collaboration de notre liberté et de la grâce. Certes celle-ci est nécessaire pour tout, même pour « former une pensée » (7) ; mais, conjointement avec elle, agit cette faculté qui « non habet necessitatem, potestatem autem habet suae voluntatis ». Ainsi l'image du potier n'est qu'une comparaison approchée : le « vase ne coopère pas à l'action de l'artisan, et l'homme coopère à celle de Dieu ». C'en est assez pour qu'on puisse nous attribuer ce qu'il ne convient pas d'imputer à Dieu, à savoir le mal. De celui-ci nous n'avons pas à dire, comme du bien : « Ce n'est pas moi qui le fais, mais c'est la grâce qui le fait avec moi ». Nous sommes sa cause efficiente, et Dieu seulement sa cause permissive. Le professeur d'Ecriture Sainte se contentait de cette distinction, sans pousser l'analyse aussi loin que celui de Théologie morale (8).

Il empiétait à peine davantage sur le terrain du Dogme, en ce qui touche aux Sacrements. Reconnaître dans les Epîtres l'indication de la plupart d'entr'eux, cette tâche n'était pas au-dessus de ses moyens : il y

---

(5) Cf. *Rom.*, II, 14 ; IX, 13, 18, 20 *sq.* ; *Phil.*, II, 13.

(6) Cf. *I Tim.*, II, 3-4 ; *II Pierre*, III, 9 ; *Rom.*, VIII, 30.

(7) Cf. en effet *II Cor.*, III, 5.

(8) Cf., sur la part de Dieu au péché, *supra* 47.

retrouvait bien la pratique des indulgences ! A plus forte raison prenait-il soin de relever les endroits relatifs à la confirmation, à la présence réelle et à la manducation sous une seule espèce, à la pénitence, à l'extrême-onction, à l'ordre et au mariage. Comment douter qu'il ne s'agisse de la première dans ce verset : « Celui qui nous confirme (*confirmat*) avec vous en Christ, et qui nous a oints, c'est Dieu » ? des secondes dans la *Première aux Corinthiens* (9) ? du dernier dans l'*Epître aux Ephésiens* ? La troisième ne ressort pas moins de la façon dont Saint Paul en use avec l'incestueux de Corinthe (10) ; et le cinquième, de son exhortation à Timothée, qu'il invite à « ranimer le don de Dieu, reçu par l'imposition des mains ». Enfin Saint Jacques décrit la quatrième tout au long : « Quelqu'un de vous est-il malade ? Qu'il fasse venir les prêtres de l'Eglise, et qu'ils prient sur lui, en l'oignant d'huile au nom du Seigneur. Et la prière de la foi sauvera le malade, et le Seigneur le relèvera ; et s'il a commis des péchés, ils lui seront remis » (11).

Que sa thèse fût également évidente dans tous ces cas, M. Garnier n'allait pas jusqu'à l'assurer. Certaines de ses expressions laisseraient supposer, au contraire, qu'il a senti ce qu'elle avait parfois de contestable (12), et l'énoncé même du principe dont il s'autorisait n'était pas, on le verra, sans finir sur une restriction. Mais le dernier texte se prêtait trop bien à une manipulation scolastique, pour que le théologien se retînt de justifier l'Eglise qui y a fondé sa foi : « Nous y trouvons... tout ce qui établit l'existence d'un sacrement : le sujet, c'est le fidèle infirme...; le ministre, c'est le prêtre ; la matière, c'est l'huile... ; la forme, c'est la prière qui accompagne l'onction ; les effets salutaires, etc... ». Entraîné par ce facile succès, M. Garnier dépassait son but. L'Epître laissée de côté, il saisissait l'occasion de prouver que l'extrême-onction remonte bien à l'institution de J.-C. S'il n'en était pas ainsi, le signe n'aurait pas la vertu, l'efficacité que lui reconnaît l'apôtre.

Est-ce à dire qu'une telle filiation n'ait rencontré aucun sceptique ? On n'oserait assurément le soutenir. Sur ce point comme sur bien d'autres, le ton de M. Garnier n'est pas d'un homme qui ignore la contradiction. De fait, dans cette construction à laquelle il s'évertue, pas une pierre qu'on n'ait essayé de lui arracher des mains. Si les adversaires que l'on connaît se sont montrés agressifs et tenaces, c'est bien

---

(9) Voir aussi *Hébr.*, XIII, 10, et *infra* 324 et n. 27.

(10) C'est à ce propos que l'Apôtre, selon l'auteur du Cours, autorisa par son exemple les indulgences. Lorsque Saint Paul engage ses correspondants à pardonner au coupable dont il estime le châtiment suffisant (*II Cor.*, II, 6-11), il accorde visiblement « une remise partielle de peine ».

(11) Cf. *II Cor.*, I, 21 ; *I Cor.*, X, 15-22 ; XI, 23 *sq.* ; *Eph.*, V, 31-33 ; *II Tim.*, I, 6 ; *Jacq.*, V, 14-15.

(12) « Les sacrements sont presque tous indiqués *avec plus ou moins de clarté* dans les écrits de Saint Paul » (*Prolég.*) ; l'un « paraît » indiqué, l'autre « semble supposé », etc.

à l'occasion de ces Epîtres. L'ont-ils troublé au point qu'il se soit départi de l'attitude qu'on a caractérisée plus haut (13) ? Le croire ne serait pas juste, même si quelques-unes de ses démarches paraissent de nature à donner le change sur les conditions du combat. Certes, il lui arrive de se mettre en présence d'une contradiction purement apparente, ou d'une objection qui porte sur un faux sens, ou d'une interprétation grossière. Il commentera prolixement, par exemple, le récit de la chute pour montrer ce qui en ressort en effet, qu'Adam ne fut pas, à proprement parler, séduit par le serpent. Mais son intention n'est pas de se ménager le trompe-l'œil des victoires faciles. Il ne récuse ni la subtilité, ni la puérilité, ni l'artifice, lors même qu'il en est le plus embarrassé. C'est donc qu'il ne les reconnaît pas pour ce qu'ils sont ; il accepte de se battre selon ce mode, parce qu'il le trouve régulier, parce qu'il est habitué à ce terrain, à ce genre d'escrime, à cet horizon. L'auteur des *Souvenirs* a eu raison d'écrire (14) que « l'enseignement catholique, se croyant sûr de lui-même, acceptait la bataille... avec une parfaite bonne foi ».

Comment elle s'est déroulée sous les yeux de Renan, c'est ce qu'on essaiera de faire voir, quitte à ramasser et à systématiser ce qui s'est présenté à l'étudiant en ordre plus dispersé, et partant, sous une forme moins instante et moins dramatique.

II

En premier lieu, son commentaire de l'*Epître aux Romains* laissait M. Garnier en butte à de rudes objections, quelque soin qu'il eût pris d'y pallier certains versets, ou plutôt à cause de ce soin même. Si la thèse orthodoxe, lui disait-on, satisfait à peu près notre conscience, n'est-ce pas dans la mesure où elle s'écarte de la lettre de l'Ecriture ? et non seulement des textes si décisifs qu'on a reproduits, mais encore de ce verset de la *Seconde aux Thessaloniciens* : « Dieu leur enverra une opération d'erreur, afin qu'ils croient au mensonge » (15) ? Il demeure donc vrai que Dieu, selon Saint Paul, abuse la créature pour sa perte ; ce qui n'est digne ni de la « bonté » du Créateur, ni de sa « sainteté ».

Est-il plus convenable à l'Apôtre lui-même d'exhorter ses correspondants à « faire du bien à leurs ennemis, parce qu'en agissant ainsi ils amasseront sur leurs têtes des charbons ardents » ? Ce propos ne lui donne-t-il pas l'air d'attendre et d'espérer — sentiment qui « répugne » ! — que la punition divine se déchaîne sur l'ingratitude ? Que penser aussi de la violence avec laquelle il voue à la castration ceux qui voudraient obliger les Galates à se circoncire ? Quel manque de charité ! Si l'on ajoute qu'il paraît, en un endroit, renoncer à la vertu

(13) Voir *supra* 80.

(14) P. 251.

(15) *II Thess.*, II, 10.

d'espérance (16), on finit par moins s'étonner qu'il se soit déclaré lui-même « le premier de tous les pécheurs ». Et l'on trouve bien secondaire, en comparaison de telles défaillances, le fait qu'il ait senti l'aiguillon de la concupiscence, ou qu'à Ephèse il se soit ravalé à l'état de gladiateur. Sa « dignité » importe moins que sa « sainteté ».

Encore, si l'on n'avait pas autrement lieu d'être choqué ! Mais le fond des Epîtres surprend plus d'une fois notre morale. Comment admettre, par exemple, que « nul péché ne viole le corps sauf la fornication » ? Que font donc l'intempérance, la mutilation, le suicide ? D'après Saint Jacques, transgresser un commandement ou les enfreindre tous, c'est même faute : adopterons-nous cette règle ?

Nos connaissances témoignent, elles aussi, contre les Apôtres. Aucun naturaliste ne croira, malgré Saint Pierre, que la terre « ait pris consistance par l'eau », — par l'eau qui est un dissolvant ! L'histoire n'a pas moins démenti les dires de Saint Paul et de Saint Jean : celui-là pensait que l'apparition de l'Antechrist suivrait la destruction de l'Empire romain, et même que la résurrection générale aurait lieu de son vivant ; celui-ci assura « formellement que la fin du monde était arrivée, et que l'Antechrist prédit était déjà au monde ». « Or cependant depuis dix-huit cents ans, rien n'est arrivé ».

Si l'on ne peut mettre partout les écrivains sacrés en aussi mauvaise posture, il n'est qu'à les suivre dans leurs raisonnements, pour voir combien leur logique est défectueuse. Cette résurrection générale, par exemple, comment Saint Paul montre-t-il qu'elle doit avoir lieu ? Si les morts, explique-t-il, ne ressuscitent pas, J.-C. n'est pas ressuscité, et les chrétiens n'ont d'espoir qu'en ce monde. Mais d'une part, le Fils de Dieu a pu bénéficier d'un privilège unique, et secondement, l'immortalité de l'âme suffit à justifier l'attente d'une autre vie. A côté d'une question aussi grave, celle de savoir quelle coiffure convient à la prière paraît quelque peu puérile. Il est pourtant vrai que l'auteur de la *Première aux Corinthiens* a prétendu la régler par la raison, comme s'il ne s'agissait pas de la plus variable des pratiques ! Mais son argumentation n'est pas même correcte. Si la femme, en effet, doit se couvrir parce qu'elle est soumise à l'homme, l'homme devrait se couvrir puisqu'il est soumis à Dieu : or l'Apôtre lui recommande le contraire.

Ainsi déroute-t-il la pensée humaine. Il lui arrive également de mettre en péril l'enseignement de l'Eglise : à cet égard, de nouvelles précisions viennent aggraver les difficultés qu'on a déjà dites. *L'Epître aux Colossiens* appelle J.-C. le « premier-né de toute créature » ; comment concilier cette expression avec le dogme de sa divinité ? Comment croire d'après Saint Pierre que Jésus ait annoncé à des incrédules damnés leur délivrance, alors qu'il n'y a pas, c'est absolument certain, de rédemption pour l'enfer ? D'autre part, les textes relatifs à la confirmation et au pouvoir des indulgences ne marquent aucune différence

(16) Cf. *supra* 281 et n. 32.

entre les fidèles et Saint Paul, et celui-ci déclare expressément, dans l'*Epître aux Hébreux* : « Nul n'enseignera plus son... frère en disant : Connais le Seigneur ! Car tous me connaîtront... », etc... C'en est assez pour qu'on soit, semble-t-il, fondé à récuser l'autorité des supérieurs et le ministère des pasteurs. Enfin, l'on n'a pas de peine à déceler de sérieuses divergences entre le point de vue apostolique et la théorie catholique des mariages mixtes, des secondes noces, etc. Les jeûnes paraissent réprouvés par ce verset : « Tout est pur aux purs ». Saint Jacques défend absolument de jurer, alors que « l'Eglise permet et enjoint même le serment dans certaines circonstances ». Si l'*Epître aux Colossiens* n'est pas aussi expresse, elle a bien l'air pourtant de condamner le culte des anges (17).

Est-ce tout ? Non : les Epîtres ne s'accordent pas entre elles ni avec le reste du N. T. Saint Paul n'eût pas dû dire que certains vivants ne connaîtraient pas la mort, puisque celle-ci, selon sa propre expression, est le salaire du péché. Il assure qu'Abraham n'a pas été justifié par ses œuvres : or Saint Jacques prétend qu'elles ont coopéré à ce résultat. D'après la *Première aux Corinthiens*, « nul des démons... n'a eu connaissance de l'Incarnation... avant la mort de J.-C. » ; or l'Evangile montre « qu'ils étaient forcés de confesser sa divinité » (18).

Que si maintenant l'on confronte les Apôtres avec les auteurs de l'Ancien Testament, cette opération tourne, elle aussi, au désavantage de l'Ecriture. Ceux-là, en effet, contredisent plus d'une fois ceux-ci, et tout d'abord en les citant et en les interprétant d'une manière inexacte.

C'est ainsi que Saint Paul rapporte des versets psalmiques en les déformant. Entre ses mains, les mots « Aures perfecisti mihi » et « Accepisti dona in hominibus » deviennent respectivement : « Corpus aptasti m. » et « dedit d. h. ». Même infidélité dans la relation de la visite que Joseph, selon la *Genèse*, fit à Jacob. Moïse montre le vieux patriarche appuyé sur son lit, sans force pour se soutenir, et adorant Dieu dans cette attitude ; l'auteur de l'*Epître aux Hébreux*, lui, le voit adorant « le bout du bâton que Joseph tenait à la main ». L'Apôtre aurait-il commis des fautes de lecture ?

Ce qui, en tout état de cause, est indéniable, c'est qu'il altère le vrai sens des textes, chaque fois que c'est utile à son argumentation. Ne pose-t-il pas en principe que « tout ce qui est dans la Loi s'applique à ceux pour lesquels est la Loi » (19) ? Comme si les invectives de l'A. T. ne s'adressaient qu'aux Juifs ! Mais l'on ne s'étonne plus s'il tire des

---

(17) Cf. *Rom.*, XII, 20 ; *Gal.*, V, 12 ; *I Tim.*, I, 15 ; *II Cor.*, XII, 7 ; *I Cor.*, XV, 32 ; VI, 18 ; *Jacq.*, II, 10 ; *II Pierre*, III, 5 ; *II Thess.*, II, 6 (d'après l'interprétation des Pères et des catholiques des premiers temps) ; *I Thess.*, IV, 15 (cf. *supra* 70) ; *I Jean*, II, 18 ; *I Cor.*, XV, 16 *sq.*, XI, 3-16 ; *Col.*, I, 15 ; *I Pierre*, III, 19-20 (cf. *infra* 327 et n. 33) ; *Hébr.*, cf. *supra* 78 n. 63 ; *Tite*, I, 15 ; *Jacq.*, V, 12 ; *Col.*, II, 18.

(18) Opposez *I Cor.*, XV, 51 et *Rom.*, VI, 23 ; *ib.*, IV et *Jacq.*, II, 21 *sq.* ; cf. *I Cor.*, II, 8.

(19) *Rom.*, III, 19.

conclusions pour ces derniers, d'un psaume qui vise les nations persécutrices. Encore cette sorte d'erreur est-elle moins fréquente qu'une autre pratique, celle qui consiste à entendre du spirituel ce qui est écrit du temporel. Les prophètes, on ne l'ignore pas, ont l'esprit souvent tourné vers la captivité de Babylone. Ainsi le « Justus in sua fide vivet » d'Habacuc évoque la délivrance qu'il faut attendre avec foi : cette pensée n'est pas celle de Saint Paul, qui appuie là-dessus sa doctrine de la justification. Il rapporte à la conversion des Gentils et à l'Incarnation deux passages, l'un d'Isaïe, l'autre d'Osée, qui concernent la fin de la servitude et le retour des tribus. D'Isaïe encore, un trait relatif à Jérusalem, qu'il applique à l'âme chrétienne, et une allusion aux armes de Sennachérib, qu'il transpose au temps de l'Evangile. Il y a même un passage où le prophète se met en scène avec ses deux enfants, et où l'Apôtre reconnaît le Messie. Il interprète pareillement un verset des *Paralipomènes* qui regarde Salomon (comme aussi, d'ailleurs, deux endroits des *Psaumes* qui, eux, ne peuvent avoir pour objet que Dieu le Père). Ce dernier recueil ne l'inspire pas mieux dans d'autres circonstances. Là où le psalmiste a seulement voulu dire que Dieu a soumis la création à l'homme, il voit une preuve que toutes choses ont été assujetties à J.-C. Y parle-t-on du transport de l'arche sur le Mont Sion, il comprend qu'il s'agit de l'ascension de N.-S., et le repos de la Terre promise devient pour lui celui du ciel. Après cela, son erreur sur le v. 4 du ps. CIII paraît bien secondaire (20).

On ne saurait montrer la même indulgence quand les Apôtres s'écartent implicitement de l'A. T. ; quand, par exemple, Saint Paul conseille aux Corinthiens de garder le célibat, comme s'il oubliait ce verset de Moïse : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul ». Ici la difficulté intéresse la morale. Mais le plus souvent elle porte sur des faits. Pour ne rien dire d'un nom qui n'est pas le même chez Saint Pierre et dans les *Nombres*, comment concilier l'*Epître aux Galates* avec l'Histoire Sainte, quand l'une met quatre cent trente ans et l'autre six cent quarante cinq ans entre la promesse de Dieu à Abraham et le moment où la Loi fut donnée ? Comment Saint Paul a-t-il déclaré que J.-C. fut le premier homme ressuscité, alors que la Bible juive nous montre « les morts se ranimants à la voix d'Elisée » ? L'aspect du tabernacle, le cérémonial de l'ancien culte soulèvent toutes sortes de questions, vu que Saint Paul encore et Moïse les décrivent différemment. Voilà par exemple l'urne à manne et la verge d'Aaron : étaient-elles dans l'arche ou à côté ? Le Saint des Saints renfermait-il l'encensoir d'or, ou le grand-prêtre l'y portait-il en entrant ? Lui-même, combien de fois l'an pénétrait-il dans ce lieu ? Une seule, comme l'assure l'*Epître aux Hébreux*, ou deux, sinon

---

(20) Il a rendu par « les anges » ce qui signifie « les vents » : cf. *supra* 71 n. 40. — Opposez *Hébr.*, X, 5 ; *Eph.*, IV, 8 ; *Hébr.*, XI, 21 ; *Rom.*, I, 17 ; *I Cor.*, II, 9 ; *Rom.*, IX, 25 ; *Eph.*, V, 14 ; *Rom.*, IX, 27-28 ; *Hébr.*, II, 13 ; I, 5, 6, 10 ; II, 7-8 ; *I Cor.*, III, 20, — et *ps.* XIII, 1 *sq.* ; XXXIX, 7 ; LXVII, 19 ; *Gen.*, XLVII, 31 (selon la Vulg.) ; *Hab.*, II, 4 ; *Is.*, LXIV, 4 ; *Osée*, II, 25 ; *Is.*, LX, 1 ; X, 22-23 ; VIII, 17-18 ; *I Par.*, XXII, 10 ; *ps.* XCVI, 7 (cf. *supra ib.*) ; CI, 26 ; VIII, 6-7 ; XCIII, 11.

trois ou même quatre, selon le calcul des docteurs juifs ? Qui croire enfin, de l'Apôtre ou de l'*Exode*, relativement aux circonstances de l'aspersion qui inaugura la première alliance ? Saint Paul en ajoute qui ne figurent pas dans l'A. T. (21).

Il arrive enfin que Saint Jacques ou quelque autre citent comme de l'A. T., un passage qui ne s'y lit point. Singularité qu'on a voulu expliquer, en supposant que l'apôtre a puisé dans un Apocryphe. De pareils emprunts sont en effet attestés dans d'autres endroits des Epîtres. Mais le moment est venu d'en souligner l'étrangeté qui, au surplus, a beaucoup contribué au long discrédit des canoniques. Que penser, notamment, de l'invraisemblable dispute de Saint Michel et du diable autour du corps de Moïse (22) ? N'est-ce pas aussi une source bien impure que cette philosophie des Mages, d'où les Epîtres aux Colossiens et aux Ephésiens auraient tiré leur angélologie ? Soupçon d'autant plus grave que ces noms ont été inscrits dans le canon de la Messe, alors que peut-être ils ne désignent pas les bons anges.

Ainsi ce n'est pas sur un ou deux points, mais sur une ligne entière, que l'orthodoxie se voyait attaquée. Or, se laisser battre en un seul lieu, c'était tout perdre : admettre que l'Ecriture ou l'Eglise aient tort une fois, c'était accepter « la négation de l'Eglise et de la révélation ». Voilà pourquoi M. Garnier devait et pensait avoir « réponse à tout » (23) ; et pourquoi il importe de dénombrer en les classant ses modes de défense.

III

La variété en est grande, depuis un simple aphorisme comme celui-ci : « Un livre apocryphe n'est pas toujours un tissu de fables », jusqu'à cette règle impérative : « Quand on rencontre dans l'Ecriture plusieurs effets qui conviennent avec le signe sacré qui confère les sacrements, on doit croire qu'elle en parle, ou au moins qu'elle y fait allusion ». Tantôt l'auteur du Cours manipule des mots ou des phrases, pour les amener à la signification désirée ; tantôt il demande la solution à une argumentation plus ou moins subtile.

Les opérations du premier genre tendent le plus souvent à altérer le sens propre (24). Ce n'est presque jamais pour le renforcer ; le verbe « infirmatur » de *Jacq.*, V, 14, que M. Garnier veut entendre d'un danger de mort, est à cet égard une exception. Sa tâche ordinaire est d'atténuer

---

(21) Opposez *I Cor.*, VII, et *Gen.*, II, 18 ; *II Pierre*, II, 15 et *Nombr.*, XXII, 5 (Balaam est-il fils de *Bosor* ou de *Béor*?) ; *Gal.*, III, 17 et ce calcul que la promesse eut lieu 215 ans avant l'entrée en Egypte, où le séjour fut de 430 ans ; *Col.*, I, 18 (en comprenant ainsi le « primogenitus ex mortuis ») et *II Rois*, IV, 35-37 ; *Hébr.*, IX, 4, 7, 19-21 et *I Rois*, VIII, 9 ; *II Par.*, V, 10 ; *Lév.*, XVI ; *Ex.*, XXIV, 8.

(22) Voir sur tout cela *supra* 82. — *Jacq.*, IV, 5 ; *Jude*, 9.

(23) E. Renan, *Souv.*, 264, 250.

(24) Une ou deux fois cependant, le Sulpicien s'attache à la lettre ; mais pour un motif étranger au texte, et d'une façon peu heureuse. Ainsi voit-il dans les « princes de ce monde » (*I Cor.*, II, 8) non les démons, mais les chefs de la synagogue.

l'énergie des sentences. « Omne » voudra donc dire « la plupart » et μισεῖν « aimer moins » ; « indurare », « *laisser* s'endurcir ». Plutôt que d'abandonner un passage aux novatiens (25), on traduira ἀδύνατον par « très difficile », en renonçant à le prendre « dans sa rigueur métaphysique ». Ἀποκόπτειν n'aura plus trait qu'au « retranchement de la communion des fidèles », et le terme de « primogenitus » sera réduit à n'affirmer qu'une prééminence de dignité ; à moins qu'on ne comprenne, avec le génitif qui suit (« omnis creaturae ») : « engendré par Dieu *avant* toute créature ».

A vrai dire, l'obscurité d'une expression comme celle-ci, et plus encore d'un passage entier, favorise l'arbitraire de l'interprétation, en le rendant moins sensible. C'est le cas du texte johannique sur la fin du monde : selon M. Garnier, « novissima hora » doit s'entendre seulement en ce sens, que « nous sommes au dernier âge », lequel peut subsister un bout de temps (26). Le passage de l'*Epître aux Philippiens* est ainsi traduit : « Jésus n'a pas cru que ce fût une injustice, mais un droit incontestable de se faire égal à Dieu ». Quant à la prédication du Christ aux incrédules des lieux bas, elle n'est autre chose que sa descente aux limbes, où il apprit aux justes leur délivrance. Comment aussi ne pas mettre à profit l'équivoque du verset où Saint Paul parle des « charbons ardents » ? On peut y voir à volonté les brûlures du remords ou celles de l'amour.... : « ils les enflammeront d'amour pour vous » ; quoi de plus édifiant ? De même, l'Apôtre n'indique pas précisément que l'encensoir d'or fût dans le Saint des Saints ; peut-être n'a-t-il envisagé que la destination de cet ustensile. Enfin l'A. T., lui non plus, n'est pas toujours si net, que l'occasion ne s'offrît de chercher dans l'hébreu même une voie de conciliation. Il suffirait parfois de modifier légèrement la version de Saint Jérôme : ainsi l'un des passages rapportés plus haut reviendrait au même que la citation de l'*Epître aux Ephésiens*, par la substitution de *pro* à *in*. Le sens serait alors : « Il a reçu des dons pour [les donner] aux hommes ».

Là où ces insinuations ne sont pas possibles, l'apologiste procède autrement. Ni l'*à priori*, ni la gratuité des exclusions ne semblent le gêner, s'il s'avise de soutenir, par exemple, que l'autel mentionné dans l'*Epître aux Hébreux* « ne peut être que » l'autel eucharistique (27). Il n'est pas moins catégorique à propos de la remise de peine : elle n'a pu être effective que par la puissance du mandataire de J.-C. ; « les fidèles n'y ont d'autre part que celle de leurs suffrages et de leurs prières ». De même il n'est point question d'eux dans le texte relatif à la confirmation : Saint Paul n'y parle que des Apôtres.

Des distinctions analogues permettent de résoudre plusieurs autres difficultés. C'est ainsi que l'interdiction du serment ne concerne pas ceux

---

(25) Celui de l'*Epître aux Hébreux*, cf. *supra* 75 et n. 50.

(26) « Au moins autant » que les deux premiers âges du monde (règnes de la loi de nature et de la loi mosaïque), qui ont duré chacun deux mille ans.

(27) Cf. *supra* 318 n. 9.

« que l'Eglise permet ou ordonne ». Inversement, les viandes que permet l'*Epître à Tite* ne sont point celles que défend l'Eglise. Le péché dont le juste, selon Saint Jean, est incapable, ce n'est pas le véniel, mais seulement le mortel. Quand l'Apôtre dit que certains échapperont à la mort, et que Jésus fut les prémices de la résurrection, il entend la mort « naturelle », et la résurrection « absolue et pour toujours ». Telle négation qui, littéralement, vise tout le monde, n'exclut, en réalité, que les « faux docteurs » ou les hommes non spirituels, selon le contexte. La promesse à dater par rapport à la Loi, ce n'est pas la promesse de Dieu à Abraham, mais l'une de ses « confirmations », probablement celle à Jacob, la dernière et la plus solennelle (28). Enfin de dures nécessités contraignent le Sulpicien à des explications qui eussent pu être le sujet d'une *Provinciale*. « L'opération d'erreur » dont Saint Paul menace les hommes, croyez bien qu'elle sera envoyée, « non comme cause véritable de l'erreur, mais par une vue de justice sur les réprouvés » : à ceux-ci, pour les punir, Dieu refusera les « secours surabondants » qui leur seraient nécessaires. Ce qu'il accorde toujours, c'est le secours suffisant, mais qui peut, vu la corruption de l'homme, n'être pas assez efficace.

De telles décisions risquent, malgré l'autorité de Saint Augustin (29), de fatiguer les docilités les mieux disposées. Mais le théologien s'estime assez rompu aux arguties pour emporter de toute façon l'assentiment. A première vue, les Epîtres ne justifient nulle part la manducation sous une seule espèce. Regardons-y mieux cependant. Que dit Saint Paul à l'endroit de la Cène ? « Celui qui mangera le pain *ou* boira la coupe du Seigneur indignement, sera coupable envers le corps et le sang du Seigneur » (30). Le *vel* disjonctif prouve qu'il y a sacrilège dans un cas comme dans l'autre ; donc le corps et le sang sont sous chacune des deux espèces. Le silence que l'Apôtre garde sur la grâce attachée au mariage est aussi sans conséquence. Comment croire, en effet, que l'amour et la soumission puissent exister entre conjoints au degré requis, si le ciel ne les aide pas ? Dieu a dû proportionner le secours au devoir : et ainsi son interprète « donne assez à entendre » ce qu'il ne dit pas explicitement.

On est donc fondé, quand le besoin s'en fait sentir, à ajouter au texte de l'Ecriture, notamment des particules de comparaison qui, paraît-il, y sont souvent omises. Il est bien certain, par exemple, que la violation d'un seul précepte et celle de la Loi entière ne sauraient être assimilées l'une à l'autre que « sous un certain rapport » ; « est *quasi* qui omnia violat ». Pareillement, on peut admettre que la Loi s'applique aux Juifs,

---

(28) On devine le but de cette identification : faciliter les « hypothèses chronologiques » pour réduire l'intervalle à la durée voulue. — Cf. *supra* 77 et n. 59, 78 et n. 64.

(29) « Dieu », note ce Père, « n'endurcit pas en donnant la malice, mais il endurcit en ne donnant pas la miséricorde ».

(30) *I Cor.*, XI, 27. Deux versets plus bas, on lit : « celui qui mange *et* boit, etc... ». Mais M. Garnier fait ici abstraction du contexte ; de même qu'il se garde d'opposer à sa thèse sur les rapports de l'homme avec Dieu le « quid habes quod non accepisti?» de *I Cor.*, IV, 7.

mais à une condition : c'est que « l'auteur n'avertisse pas qu'il a en vue les Gentils ». Le souhait d'être anathème, Saint Paul ne le formule pas « absolument. Il faut sous-entendre : s'il était possible ». C'est dans sa bouche une hyperbole.

Ainsi, il n'est pas jusqu'à la rhétorique, qui ne vienne au secours de l'orthodoxie. Ce qui nous étonne chez Saint Paul, selon M. Garnier, procède parfois d'une intention oratoire, ou constitue un artifice de style. Voyez nos prédicateurs : veulent-ils « exciter leurs auditeurs à la confiance en Dieu », il leur arrive de passer sous silence, à propos du salut, telle condition qui dépend de l'homme. L'Apôtre a fait de même. S'il semble attendre pour son compte la résurrection générale, ce n'est que façon de parler, de « rendre son discours plus vif ». Gardons-nous aussi de « presser à la rigueur », d' « urger en tout point » une « expression proverbiale » comme le verset 10 du chapitre II de l'*Epître de Jacques*, ou une « belle figure » comme l'allusion au potier.

Cette richesse de la Bible en images aide beaucoup l'apologiste, en ce qu'elle lui permet d'effectuer le judicieux repli que l'on sait, dans l'affaire des emprunts paléotestamentaires (31). *Psaumes* et Prophètes, en effet, ont un style figuré, ou plutôt figuratif. Saint Paul a donc été fondé à les prendre « assez souvent » dans un sens allégorique, mystique, spirituel. C'est ainsi que tant de morceaux s'appliquent à J.-C., soit que David parle d' « ouvrages regardés comme les œuvres propres du Messie », soit qu'il passe de l'ordre naturel à celui de la grâce : « la grandeur de l'homme dans le [premier] conduit à sa grandeur [dans le second], ou en tant qu'il a été uni à la divinité ». Ce sens « plus noble et plus sublime » s'infère aussi dans les *Paralipomènes*, de la magnificence de certaines expressions : « Si en cet endroit Dieu applique à Salomon des paroles dont une créature ne peut remplir toute l'étendue, il faut qu'il ait en vue son Fils ». L'auteur du Cours établit à moins de frais la qualité d'Isaïe, cette « vive image » de J.-C., mais il éclaire Jacob « d'une lumière prophétique », sans quoi ce personnage n'eût pas reconnu en Joseph « une figure du Messie », ni dans son bâton (parlons mieux, dans son « sceptre ») la représentation de l'autorité divine.

Ce genre si commode de justification convient à la plupart des textes litigieux. Il y en a pourtant deux ou trois qui demandent un autre commentaire. Lorsque Saint Paul cite Osée, ce n'est, à ce qu'il paraît, qu'en vue de rendre une idée comme celle-ci : « On verra alors ce qu'Osée avait prédit des dix tribus, que Dieu appellerait son peuple celui qui ne l'était pas.. ». De même pour Isaïe et la délivrance de la captivité. Si l'Apôtre déclare que cette prédiction « se trouve vérifiée dans le mystère de l'Incarnation », ce doit être « par une simple application au sujet ». On serait en présence du sens accommodatice. Toutefois cette explication n'est pas de celles que M. Garnier adopte expres-

(31) Cf. *supra* 83 et 38. M. Garnier reconnaît aussi, après Saint Jérôme, que les Apôtres s'écartent parfois de la lettre du texte : c'est qu'ils le citent souvent « de mémoire », surtout Saint Paul, qui avait l'esprit plein de l'A. T.

sément, ni même qu'il propose souvent et en son nom : peut-être ce sens lui faisait-il l'effet d'être trop « de l'homme » (32).

Quoi qu'il en soit, et comme s'il appréhendait de n'avoir pas absolument gain de cause, il mettait en ligne une dernière considération. Peu importe en quel sens Saint Paul a pris l'A. T., s'il réussit, de toute façon, à établir sa thèse ; or, c'est ce qui a lieu. Le geste de Jacob prouve aussi bien la foi du patriarche, soit que l'objet de l'adoration ait été Dieu ou le bâton de Joseph. Quant à se décider entre ces deux traductions : « Dieu fait ses anges vents », ou « Dieu fait les vents ses anges », on ne voit pas que le choix soit de conséquence. La première, en effet, montre que « les anges et les créatures subalternes sont institués pour accomplir les ordres de J.-C. », et la seconde souligne ce rôle : car « si les anges n'étaient pas des créatures subalternes, Dieu ne donnerait pas si facilement leur nom à des puissances matérielles ». Aussi peu sérieuse est la divergence relevée entre « *corpus* aptasti » et « aures perfecisti ». Ce dernier texte, qui est celui de l'hébreu, peut se comprendre ainsi : « Vous m'avez rendu obéissant à vos volontés » ; il annoncerait la venue du Messie, et sa substitution aux victimes de l'ancienne Loi. Mais cette immolation suppose un *corps*, et l'on rejoint par ce mot la citation de l'Apôtre, dont « le raisonnement a force, comme tirant une conséquence légitime du sens implicite de l'original ».

Ainsi suffit-il d'argumenter un peu pour suppléer aux indécisions de l'exégèse. Si l'on ne voit pas l'excellence d'une raison tirée d'Isaïe, qu'on veuille bien y réfléchir : « le Messie appelant ses disciples ses enfants témoigne qu'il est de même nature qu'eux, comme le père est de même nature que ses enfants ». La cohérence interne du N. T. n'est pas moins sensible, soit qu'il s'agisse d'un jugement ou d'un raisonnement. La fornication se distingue des attentats analogues, en ce qu'elle pèche « par le corps même contre le corps », au lieu de se perpétrer « par des objets extérieurs à lui ». La preuve de la résurrection générale paraît valable, si l'on songe que J.-C. est le chef d'un corps dont les hommes sont membres : l'union est trop étroite pour que l'un ait pu ressusciter, si les autres ne ressuscitent pas. Les faits eux-mêmes qui, dans les Epîtres, surprennent au premier abord, s'expliquent aussi bien que les idées, par des conjectures appropriées. On doit penser que des contemporains de Noé se repentirent, car « il n'est pas vraisemblable » que « la multitude soit restée sans exception sourde à la voix du patriarche » (33). La dispute de Saint Michel et du diable « ne répugne pas » : Dieu « a pu » craindre qu'on ne se livrât sur la sépulture du législateur à des rites superstitieux : d'où la mission dont il aura chargé l'archange protecteur d'Israël. Les noms d'anges que cite Saint Paul « peuvent » convenir aux bons comme aux mauvais, et les Mages « ont pu » les tenir de Daniel. Bref, l'apologiste ouvre, suivant le besoin, le champ

(32) C'est l'opinion de l'abbé Glaire (*lib. laud.*, I, 316).

(33) Cf. *supra* 82 et n. 74.

du probable, et celui, plus vaste encore, du possible. A la fréquence de sa formule « rien n'empêche de dire... », on voit qu'il aurait volontiers manœuvré sur ce terrain, où la contradiction est difficile à porter.

Il en était rappelé par d'autres soins. Certains désaccords apparents, notait-il, viennent tout simplement de ce que les écrivains sacrés ne parlent pas de la même chose ici et là, ou qu'ils ne se placent pas au même point de vue. Ainsi pour ce qui concerne l'arche : l'*Epître aux Hébreux* se réfère au séjour du désert, et les Livres historiques, au culte du Temple. Lorsqu'il traite de la justification, Saint Paul envisage Abraham avant son alliance avec Dieu, et Saint Jacques, après qu'il eut été établi père des croyants. Il n'y a pas lieu non plus d'opposer l'Apôtre à Moïse, sous le prétexte que l'un conseille la continence, et que l'autre condamne la solitude : car celui-là pense à la perfection de l'individu, et celui-ci au bien de l'espèce (34).

En définitive, nulle divergence ne subsiste entre les parties de l'Ecriture. Il suffit donc, pour qu'un passage ne puisse avoir un sens désagréable à l'orthodoxie, qu'un autre ait l'air de dire le contraire. La théorie du salut, dans l'*Epître aux Romains,* reçoit ainsi « son vrai jour » de la *Première à Timothée* et de la *Seconde de Pierre.* Pourquoi n'est-il pas exact à la lettre que Melchisédech ait été sans père ? M. Garnier va nous l'apprendre : « Ce n'eût pas été un homme, ce que l'Apôtre dit être nécessaire pour le sacerdoce ». Saint Paul « n'a pu » penser que la miséricorde divine soit absolument gratuite, « puisqu'ailleurs il nous exhorte à courir pour atteindre le but ». Saint Jacques « n'a pu » exclure telle catégorie de serments, car il « les savait » permis aux conditions marquées par Ezéchiel; Saint Jean « n'a pu » enseigner l'inamissibilité de la justice, car « il savait bien » que David lui-même l'a perdue à un moment, sans compter Judas...

Ainsi le Sulpicien ne se contente pas d'alléguer directement des textes, il en prête le souvenir à l'auteur du passage qui fait difficulté. Et ce ne sont pas les seules suppositions psychologiques qu'il se soit permises : il lui est arrivé encore de rechercher non plus quelles données scripturales se sont imposées à l'écivain sacré, mais quelles circonstances ont influé sur ses propos. Il a cru les trouver, soit dans les erreurs que l'apôtre avait à combattre, soit dans les opinions ou les habitudes que celui-ci a feint de partager, afin d'avoir, comme Socrate avec les sophistes, plus de prise sur son public.

Par exemple, les Juifs prétendaient — et de cette maxime résultait une « grande corruption de mœurs » — que la violation d'un précepte n'entraîne pas la perte de la justice. Ils croyaient « tout serment permis et en toute occasion, pourvu que le nom de Dieu n'y fût pas employé ». C'est contre ces idées que Saint Jacques aura voulu réagir. Les sentiments eux-mêmes que Saint Paul prête à Dieu pour Jacob et Esaü étaient

---

(34) De même l'emploi du qualificatif *super omnia* (cf. *supra* 76) ne met plus de division entre les Pères, s'il est vrai qu'ils l'ont rapporté soit à Dieu, soit à son Fils, selon qu'ils pensaient aux personnes de la Trinité et à leurs rapports « notionels » (*sic*), ou qu'ils comparaient le Christ aux créatures.

destinés à « fermer la bouche aux Juifs, qui trouvaient mauvaise la substitution des Gentils ». Le critère indiqué par Saint Jean pour reconnaître l'orthodoxe (35) serait, on doit l'avouer, bien insuffisant aujourd'hui. Mais il était excellent à l'époque, vu « les hérétiques de ce temps-là, qui niaient l'Incarnation du Fils de Dieu ». — Les Apôtres ont été bien avisés également de se placer le plus possible au point de vue de leurs congénères, voire à celui des incrédules. Les Juifs étaient « nourris dans le respect des prophéties », et c'est pourquoi Saint Pierre s'est exprimé comme il l'a fait dans sa seconde Epître (36). En sacrifiant à l'exégèse allégorique, Saint Paul s'est conformé sciemment à une pratique courante : « Les Juifs appliquaient au Messie les psaumes du n° XCIII au n° CI et les passages des prophètes relatifs au rétablissement de Jérusalem ; le Talmud lui rapportait expressément les versets 17-18 du chapitre VIII d'Isaïe ». Cette raison explique aussi l'usage que l'Apôtre a fait de la version des Septante, admise par la tradition et dont on se servait presque exclusivement. L'*Apocalypse d'Elie*, citée au chapitre II de la *Première aux Corinthiens*, jouissait d'une grande autorité dans les mêmes milieux (37).

Il ne convient certes pas de demander à ces indications ce que leur auteur n'a pu y mettre. M. Garnier était fort peu désireux de s'expliquer sur la pensée personnelle de Saint Paul. Encore plus discret quant à la valeur des Septante, il ne laissait percer nulle part la moindre connaissance de leurs bévues (38). On peut lui reprocher aussi d'avoir établi *grosso modo* et pour les besoins de sa cause, l'opportunité des thèses apostoliques... Il n'en est pas moins vrai que ce genre d'explication tranche sur tous ceux qui précèdent. Peu importe que le Sulpicien, lors même qu'il en use avec le plus de confiance, n'en sente pas la supériorité. L'essentiel est qu'il se soit enfin placé, fût-ce à son insu, sur le plan de l'histoire, — et qu'il y soit resté quelque temps.

IV

Il donnait ainsi à ses auditeurs toutes sortes de renseignements sur l'état du monde antique au premier siècle. Voici les Juifs et leurs sectes: les Pharisiens, avec leurs abstinences surérogatoires, et les Sadducéens matérialistes, négateurs de l'immortalité et de la résurrection. Voici l'Orient, les Chaldéens, « chez qui Daniel était si célèbre », et leurs Mages, à la doctrine ésotérique : ils « avaient une vénération particulière pour les esprits, avec qui ils prétendaient avoir commerce et par eux

---

(35) Le voici : « Tout esprit qui confesse J.-C. venu en chair est de Dieu » (*I Jean*, IV, 2).

(36) Il s'agit du passage visé *supra* 102 et n. 139.

(37) D'ailleurs, si cette excuse ne suffit pas, on peut aussi dater cette Apocalypse de telle sorte que l'emprunt ait dû être fait à Saint Paul, et non par lui. Ce renversement paraît plus fondé encore en ce qui concerne le *Livre d' Hénoch*.

(38) L'une d'elles pourtant eût éclairé bien des choses : la confusion des mots hébreux *mittâ* (lit) et *mattè* (bâton) à *Gen.*, XLVII, 31. — Cf. *supra* 90 n. 105.

connaître l'avenir. Ils les croyaient créateurs de l'univers, prétendaient que la divinité supérieure ne se mêlait de rien, mais avait chargé les anges de créer et conserver l'Univers ». Voici la Grèce et Corinthe, dont M. Garnier faisait un tableau à la fois décent et hardi : « La volupté, compagne inséparable de l'opulence et du commerce avec les étrangers, y régnait avec une extrême licence... Il y avait sur la cime de la montagne un temple célèbre où plus de mille prêtresses servaient la déesse en l'imitant » (39).

Idées et mœurs se reflétant dans la littérature, des noms classiques frappaient à nouveau l'oreille de Renan (40). On lui signalait aussi l'auteur d'un Traité (Περὶ χρησμῶν) tenu pour inspiré par Platon, Cicéron, Apulée : cet Epiménide que l'*Epître à Tite* appelle un prophète (41). On mentionnait Porphyre, et le Traité de Jamblique sur les Mystères des Egyptiens et des Chaldéens. On citait encore Josèphe et ses *Antiquités*, Philon, et le Talmud où se retrouvent les magiciens de la *Seconde à Timothée* (III,8). En attendant de lire, l'année suivante, l'ouvrage de Chiarini, l'élève de M. Le Hir s'initiait à ces règles de l'allégorisme, dont le professeur d'Ecriture Sainte indiquait les trois principales. L'une d'elles que sanctionne l'autorité du « savant rabbin Abarnabel », dut lui causer un léger sursaut : « on peut détacher des passages de la suite du discours, et y chercher des sens qui n'ont point de rapport aux paroles qui précèdent et qui suivent » (!). Quelques « imaginations rabbiniques » vinrent aussi à sa connaissance, entre autres, l'idée qu'il existe plusieurs cieux superposés. Enfin l'existence d'assez nombreux Apocryphes lui fut révélée : l'étude des Epîtres donnait lieu d'énumérer non seulement le *Livre d'Hénoch* et l'*Apocalypse d'Elie*, mais encore les Prophéties de ce dernier (42), un livre attribué à Jérémie, l'*Assomption de Moïse*, le *Testament des douze patriarches* etc. En voyant son professeur abaisser certaines dates jusqu'au lendemain du christianisme, Renan put sentir à quel point la chronologie de ces documents est flottante (43).

Celle des premières hérésies n'était guère mieux fixée pour lui. Incertitude compréhensible, si l'allusion que l'Apôtre a l'air de faire au gnosticisme, par exemple, est une anticipation inspirée (44). Que cette erreur fût seulement en germe, ou à la veille de se produire, ou déjà parue, l'auteur du Cours n'osait se prononcer à cet égard. Cependant il n'aurait pas repoussé, semble-t-il, la dernière hypothèse, les gnostiques remontant, à son avis, « aux... temps les plus anciens » de la religion

---

(39) Comparez E. Renan, *Saint Paul*, 213 et n. 2, avec l'allusion au sens spécial de χαριτίζειν, déjà indiqué par M. Garnier.

(40) Démosthène, Lucien, Polybe ; Tite-Live (sur Amphipolis), la *Satire VI* de Juvénal et le *Pro Archia* (sur les aires du grec et du latin).

(41) I, 12 (cf. *Les Ap.*, 167). Le titre que Paul lui donne s'explique, selon M. Garnier, par l'habitude où l'on était alors d'appeler les poètes *prophètes*.

(42) Cf. *Eph.*, V, 14 (d'après Saint Epiphane).

(43) Cf. *Saint Paul*, 302 et n. 1 ; *L'Antech.*, 358 n. 1 ; *Les Evang.*, 37 ; l'*Egl. chrét.*, 268 ; *Index*, 108.

(44) Cf. *supra*, 75.

naissante. Les explications qu'il eut à fournir sur leur compte, et sur celui des millénaires (45), si elles ne convainquirent pas Renan, durent au moins recommander à son attention ces croyances que l'étude de l'*Apocalypse* allait, quelques semaines après, éclairer davantage. Dès à présent, un personnage lui était présenté, dans des conditions propres à piquer sa curiosité : Simon le Magicien, en qui ses disciples saluaient « le chef des principautés, des puissances et des dominations », et qui, suivant l'auteur des *Actes* (VIII, 10), avait la réputation d'être « la puissance de Dieu, celle qui s'appelle la grande ». M. Mollevault prononçait également un nom bien fait pour provoquer quelque réaction parmi les séminaristes, comme s'appliquant, dans une acception que le chef des Apôtres n'avait point prévue, aux anciens élèves de M. Dupanloup : ces « Nicolaïtes » contre lesquels la *Deuxième Epître de Pierre* entend prémunir les fidèles.

De toutes ces indications, nulle n'était assez précise pour mettre un auditeur même sagace en état de deviner les dissensions intestines du proto-christianisme. Qui, d'après elles, eût pu se douter de la haine dont tel sobriquet témoignait à l'endroit de Saint Paul et de son école ? Les divisions de l'église de Corinthe n'arrêtaient guère M. Garnier que le temps d'identifier en ces termes « le parti du Christ » : « il était composé d'hommes peut-être instruits par Saint Jacques, parent de J.-C. selon la chair, ou même par J.-C. en personne ». En général, le Sulpicien se souciait peu d'apporter des précisions sur les « faux docteurs » qui suscitèrent tant d'obstacles à l'Apôtre des Gentils : il se bornait à les qualifier de « judaïsants ». Que l'un d'eux eût été Saint Pierre, c'est sur quoi il ne consentait pas à arrêter sa pensée, sinon pour accommoder à sa manière le chapitre II de l'*Epître aux Galates*.

Ce n'était pas chose très facile. Saint Paul a semoncé Saint Pierre, et Porphyre en a profité pour taxer « celui-ci d'erreur, celui-là d'orgueil, tous les deux de mensonge, et l'Eglise d'une vaine crédulité ». Comment repousser tant d'accusations ? En imaginant un Céphas différent de Pierre, et dont la seule raison d'être serait de recevoir, en la place de celui-ci, les reproches de Paul ? M. Garnier, on l'a dit, ne voulait pas de cette solution. Il ne partageait pas davantage l'opinion de Saint Jérôme, selon qui la scène d'Antioche fut « une feinte ménagée de concert entre les deux apôtres » : cette explication, comme l'a justement observé Saint Augustin, « autoriserait le mensonge et renverserait l'autorité des Ecritures ». Il faut l'avouer, la conduite de Saint Pierre fut telle, que Saint Grégoire-le-Grand a pu la qualifier d'hypocrite. Mais cette faute ne tire pas à conséquence : le premier pape n'a pas été impeccable, il ne s'ensuit pas de là qu'il ait failli. Le seul point à considérer, en l'espèce, est s'il a erré contre la foi. Or ses paroles « au Concile de Jérusalem » prouvent qu' « il ne crut jamais les abstinences nécessaires » ; il ne s'est donc pas écarté de la « foi intérieure ». De la « foi extérieure »

(45) L'occasion (dont il se serait bien passé) lui en était donnée par l'analyse de l'*Epître de Jude* et de la *Seconde de Pierre* : elles n'ont rien, affirmait-il, sur quoi l'on ait pu se fonder pour attendre le règne de mille ans.

non plus, « puisqu'en s'abstenant des Gentils il ne fit rien qui supposât une erreur, mais seulement s'abstint d'une chose permise ». On objecte, il est vrai, que « cette conduite entraîna de fâcheux inconvénients ». Sans doute, mais « Dieu permit que Saint Pierre ne les vît pas, et que la charité lui fermât les yeux ».

Cette passe franchie, l'auteur du Cours en prenait assez d'assurance pour transformer, avec l'aide de Bossuet, le blâme en éloge (46). Audace légitime, pensait-il, vu que cet incident, au lieu de léser la religion, s'est au contraire terminé à sa gloire. Que Saint Pierre se soit réformé, quand il eut aperçu les dangers de sa pratique, M. Garnier s'en portait garant. Dès lors, nous avons le droit et le devoir d'admirer en lui comme en Saint Paul deux grands exemples : l'un d'humilité, puisque le supérieur a reçu la correction de l'inférieur, l'autre de courage, puisque le service de la foi l'a emporté sur le respect.

Ce commentaire de leur différend donne une idée du caractère que l'auteur du Cours a dû imprimer à leur biographie respective. Celle de Saint Paul offre quelques points qui se retrouvent dans l'*Histoire des Origines*, pareillement traités (47). Sur la nature, cependant, du « stimulus carnis », Renan s'écarte de son ancien maître. L'entendre, écrit-il, « de l'attrait des voluptés charnelles, n'est guère possible ; il vaut mieux y voir quelque infirmité » (48). C'est la thèse opposée à celle de M. Garnier. Saint Paul, selon ce dernier, n'a pu parler d'une maladie, qui n'humilie point. La concupiscence au contraire a cet effet, et pourquoi veut-on que les cinquante-sept ans de l'Apôtre l'aient mis à l'abri de ses atteintes ? A-t-elle épargné Saint Grégoire de Nazianze, tout vieux qu'il était, et « épuisé de jeûnes » ? La sainteté ne consiste pas à ignorer ces révoltes, mais à y résister.

Ces considérations psychologiques ne dispensaient pas d'un soin plus matériel, et dont les monographies rendaient les difficultés tout à fait palpables : suivre les traces parfois bien effacées de l'Apôtre. Tantôt il fallait suppléer aux lacunes de Saint Luc, et tantôt les concilier avec les données que Saint Paul nous fournit sur lui-même. Pourquoi, par exemple, supposer qu'il est revenu de Rome en Orient ? Parce qu'il a certainement écrit l'une des Epîtres à Timothée en allant d'Ephèse en Macédoine, et que « les autres circonstances ne peuvent convenir à aucun des voyages de cette sorte marqués dans les *Actes* ». Ce document ne paraît pas non plus d'accord avec l'*Epître aux Galates* (I,17) au sujet de l'emploi du temps de l'Apôtre au lendemain de sa conversion : est-il parti pour l'Arabie, ou monté à Jérusalem ? Le même procédé va donner raison aux *deux* autorités. Saint Paul dut faire dès ce moment un séjour dans cette ville, où il est revenu trois ans après : « Saint Luc parle du premier

---

(46) Voir là-dessus *supra* 68-69.

(47) Ici et là, on n'admet pas que Saint Paul ait été marié, ni qu'il ait combattu contre les bêtes. Cf. *supra*, 71 et *Les Ap.*, 172 ; *Saint Paul*, 351 et n. 1.

(48) *Les Ap.*, 171.

voyage, et Saint Paul du second ». Autre problème. Au début du chapitre XIII de la *Seconde aux Corinthiens*, l'Apôtre annonce « qu'il va venir les voir pour la troisième fois à Corinthe... ». Dirons-nous, ici encore, qu'il y était allé une deuxième fois sans que nous le sachions ? Solution conforme à la méthode, et dont on voit mal, étant donné les précédents, ce qui la rend « fort incertaine » aux yeux de M. Garnier. Mais c'est qu'il dispose d'une autre solution : le verset viserait moins un acte effectif qu'un projet conçu. Saint Paul a voulu dire : « Je renouvelle pour la troisième fois le dessein de venir à vous ».

Aussi bien, et quelque intérêt que ces questions puissent présenter, leur importance demeurait pourtant secondaire, à côté de celle que pose, non plus l'apostolat de Paul, mais celui de Pierre. Car, de savoir si le chef de l'Eglise est bien venu à Rome, cela touche à la Théologie. Or les *Actes* n'abondent en renseignements que jusqu'au Concile de Jérusalem. « Après cela », M. Garnier avouait que « l'on ignore une grande partie des actions de Saint Pierre ». Ce qui ne l'empêchait pas de repartir d'un pas assuré, on ne sait trop sous quel guide : « Il est certain qu'après quelque temps de séjour à Antioche, Saint-Pierre vint à Rome... où il souffrit le martyre vers 69 ». Le professeur d'Ecriture Sainte ne disait rien de ce que la *Première Epître de Pierre* paraît datée de Babylone (V,13). Mais celui de Dogme accueillait cette objection, que l'auteur de l'Epître dut, peu après l'avoir composée, mourir dans cette ville. A quoi M. Philpin n'avait pas de peine à répondre que Babylone représente Rome. Quant à l'établissement à Rome du siège de la primauté, il est incontestable. La tradition de l'Eglise romaine, celle de tous les Pères, même les plus anciens, le témoignage de tous les monuments ecclésiastique, en sont des preuves suffisantes. Comment expliquer aussi, dans l'hypothèse contraire, le long silence des hérétiques et des schismatiques ? Quels puissants motifs n'auraient-ils pas eus de nier ce qu'ils reconnaissent implicitement !

Une certitude si bien assise n'a rien à craindre d'« arguments purement négatifs » (49), ni de « quelques difficultés chronologiques ». Les adversaires prétendent que Pierre n'était à Rome ni quand Paul y vint, ni quand il écrivit l'*Epître aux Romains* : cela ressortirait du dernier chapitre des *Actes*, et du fait que Pierre n'est pas nommé parmi les correspondants que Paul salue. Mais Saint Luc « a pu ne pas parler » de Pierre, ou Pierre « n'être pas là ». D'ailleurs, « Paul ne salue pas davantage Timothée dans l'*Epître aux Ephésiens*, non plus que Jacques dans celle aux Hébreux » (50).

Que ces inférences, appuyées sur des données elles-mêmes inexactes, ne fissent que propager l'erreur et la renforcer, Renan ne pouvait encore s'en rendre parfaitement compte. Pour ne rien dire ici — on y viendra

---

(49) Sur cette expression, cf. *supra* 32 et 93.

(50) Il faut savoir que cette Epître, dans l'idée de M. Garnier, était probablement destinée aux Juifs de Palestine. Renan repoussera cette hypothèse, sinon dans *Saint Paul* (voir au contraire cet ouvrage p. LX), du moins dans l'*Antech.*, XVIII *sq.*

plus loin — de ses réserves touchant le gouvernement de Pierre, le séjour même de cet apôtre à Rome ne trouva pas longtemps créance auprès de lui. En 1849-1850, il écrit : « Il est démontré pour moi que Saint Pierre n'a jamais été à Rome : la preuve de Beausobre est péremptoire à cet égard » (51). En 1873, dans l'*Antechrist*, il est moins négatif. Il admet qu'après l'arrivée de Paul à Rome, Pierre y a séjourné peu de temps, jusqu'à son martyre survenu en l'an 64. C'est donc sur la date, et non plus sur le fait même, qu'il demeure en désaccord avec les catholiques. Ceux-ci, M. Garnier l'avait noté, sont partagés entre deux opinions, dont l'une consiste à penser, d'après Eusèbe et Saint Jérôme, « que Pierre vint à Rome l'an 42 », et qu' « il gouverna par conséquent cette Eglise pendant vingt-cinq ans ». C'est très exactement ce « malheureux système » que Renan se flatte de réfuter, en appréciant à son tour les trois objections protestantes que M. Philpin lui avait fait connaître (52).

Il s'est aussi, semble-t-il, rappelé son Cours de Saint-Sulpice, pour juger Saint Pierre sous le rapport littéraire. Selon M. Garnier, cet apôtre n'était rien moins qu' « abondant » ni qu' « original » ; il a emprunté, pour sa seconde Epître, quelques expressions à Saint Jude. A son tour, Renan le dépeignit « peu habitué à écrire » et pillant de-ci de-là des phrases pieuses, afin de suppléer à une « stérilité » qu'il ne se dissimulait pas. S'il n'a pas rédigé la Seconde Epître qui porte son nom, l'auteur de cette pièce, quel qu'il fût, « avait certainement sur sa table le billet qu'on possédait de l'apôtre Jude » (53).

Quand et où ces écrits ont été composés, et en vue de qui, le Sulpicien ne s'était point flatté de le préciser. Il demeurait aussi vague sur le compte des autres Epîtres canoniques, avouant expressément son ignorance au sujet de l'*Epître de Jude* et de la *Troisième de Jean*. La seule conjecture ou à peu près qu'il se soit permise concerne la *Première de Jean*. L'apôtre, observe-t-il, y « insiste sur le défaut de charité » : or c'est « ce qu'il indique... spécialement dans l'*Apocalypse* à l'égard de l'Eglise d'Ephèse ».

Aussi bien cette dernière ville a-t-elle été — on n'en doutait pas à Saint-Sulpice — le siège de Saint Jean. L'on se le représentait comme le « métropolitain » de l'Asie Mineure, dont il avait fondé les Eglises (54). Cette couleur moderne ne se retrouvait pas dans le portrait de Saint Jacques, dont le caractère juif était bien accentué. « Il était prêtre, portait une lamure [*sic*] d'or sur le front,... pratiquait une grande abstinence de vin, d'huile, de bains, de tout ce qui avait eu vie, ne portait pas de sandales, et à force de se prosterner à genoux et sur le front, il se les était durcis comme la peau d'un chameau ». Ces pittoresques détails du-

(51) *Fr. Int.*, 64 ; cf. *supra* 70, *et infra* 357.

(52) Voir dans *L'Ant.*, ch. II et Appendice, notamment 552-554.

(53) *Ant.*, p. 114, p. VI n. 2 ; *Egl. chrét.*, 109-110.

(54) Ici encore, les sources étaient Eusèbe et Saint Jérôme ; cf. *Ant.*, 207 n. 1.

rent parler d'autant plus à l'imagination de Renan que lui-même, paraît-il, s'était fait un cal au doigt, par suite d'un *tic* d'écolier. Il lui aurait presque suffi de réveiller ce souvenir pour écrire de verve les pages qu'il consacre, dans son *Saint Paul*, au chef du judéo-christianisme. Mais les sources indiquées par son ancien maître durent aussi être consultées : l'auteur des *Antiquités*, et Eusèbe citant Hégésippe. De celui-ci, le Sulpicien n'avait rapporté une assertion qu'avec défiance : il lui semblait « fort difficile à croire » que Saint Jacques eût eu « la permission d'entrer dans le sanctuaire pour y prier ». Cette attitude critique, on s'en doute, n'était pas soutenue bien longtemps. « Dans ses livres contre Celse », Origène a reproduit un passage de Josèphe qui attribue « à la mort de Jacques les malheurs qui fondirent ensuite sur Jérusalem » : cet hommage à la sainteté de l'apôtre induisait M. Garnier à considérer le texte en question comme authentique. Faiblesse que l'historien de *Saint Paul* a su éviter, en expliquant par une réputation plus ou moins légendaire la plupart des renseignements qui nous sont parvenus sur la personne de Jacques (55).

Peut-être n'a-t-il pas montré un esprit aussi libre dans le rapport de parenté qu'il établit entre ce personnage et Jésus. L'Ecriture, on le sait, appelle Jacques le « frère du Seigneur » ; mais ce mot d'ἀδελφός ne saurait avoir ici son sens ordinaire, si l'on croit à la virginité de Marie. Dans ce cas, il faudra dire, comme M. Garnier, que « l'usage des Juifs » était d'appeler ainsi les « cousins » et « tous les parents collatéraux ». Au lieu d'une Marie, il y en a eu deux, qui étaient sœurs : « Maria Jôseph » (la Sainte Vierge) et « Maria Cleophae » (56), la mère de Jacques et de Jude. Ce dernier aurait donc pu, au même titre que Jacques, être dit le frère, c'est-à-dire le parent de N.-S. Si au début de son Epître, il s'est simplement intitulé le « frère de Jacques », soyons persuadés, avec Saint Clément d'Alexandrie, que ce fut par humilité. — Voilà la thèse dont Renan adopta successivement les points principaux. Il commença par faire de Jacques le cousin germain de Jésus, sans se gêner d'ailleurs pour donner à celui-ci des frères et des sœurs plus jeunes. Mais ensuite, il est revenu à l'idée que Jésus fut le seul fils de Marie, Jacques et Jude étant issus d'un premier mariage de Joseph. Ἀδελφός signifierait donc « demi-frère » (57).

On connaît maintenant la substance historique du Cours sur les Epîtres, et les traces qu'il a dû laisser dans l'œuvre de Renan. Certes, que celui-ci, plus tard, ait utilisé les documents de première main, on ne songe pas à le nier. Encore est-ce en 1844 qu'ils lui ont été désignés d'abord. Et certains rapprochements porteraient à croire que l'auteur des *Origines*, s'il ne s'est pas contenté de ses Cahiers d'Ecriture Sainte, n'a pour-

(55) *Saint Paul*, 79-80 et 80 n. 4 ; 307-308 et 308 n. 4. Chacun de ces passages, séparés par un grand intervalle, correspond justement à un stade de la légende en formation.

(56) Dans la Rédaction de Renan, cette distinction fait l'objet d'une note marginale. — Cf. *infra* 470.

(57) Cf. *Vie de Jésus*, 25 et n. 1 ; les *Evang.*, Appendice, et surtout 538-542.

tant pas dédaigné de les rouvrir. De toute façon, la période « radicale » de sa critique — celle qui va de 1845 à 1850 — était depuis longtemps passée. L'image première se ravivait, l'orientant parfois, sans qu'il s'en rendît bien compte, vers des solutions plus ou moins conformes au système orthodoxe.

C'est donc, semble-t-il, qu'au moment où celui-ci lui fut proposé, l'étudiant y adhéra sans trop de réserves. A-t-on le droit d'en dire autant de la partie théologique ? D'une manière générale, dispose-t-on d'indices, relativement aux réflexions que l'étude des Epîtres put, à mesure que les monographies lui étaient dictées, inspirer à l'auditeur de M. Mollevault ? Dernière question à élucider.

V

Elle serait plus simple, si Renan n'avait été convié qu'à distinguer dans cette partie du N. T. les morceaux remarquables sous le rapport littéraire et philosophique. On sait déjà, et l'on va voir mieux encore, qu'à cet égard la fréquentation de Saint Paul lui fut profitable.

Si austère que soit le fond des Epîtres, de temps en temps une expression en ressort, ou une image. L'une parle — ô douceur ! — de ceux qui « goûtent le don céleste », l'autre des victimes de Satan, que « soufflette » son ange. Comme l'Apôtre, l'ami de Liart connaît ce persécuteur : le doute le travaille, sinon la concupiscence. Un troisième texte, très souvent cité par les ecclésiastiques, se rencontrera l'année suivante sous sa plume : « ...pour que nous ne soyons plus des enfants, flottants à tous vents de doctrines ». Enfin, une ou deux fois, la suggestion a pu venir du commentaire, soit que M. Garnier eût rappelé la formule « adorer en esprit et en vérité », ou qu'il eût usé, pour expliquer une lacune de l'A. T., d'un tour poético-oratoire. Si la Bible se tait sur les parents de Melchisédech, c'est qu'il a été « par son sacerdoce la figure de J.-C. » : l'écrivain sacré « voulut par ce mystérieux silence figurer celui qui n'a pas de père sur la terre ni de mère au ciel » (58).

Ces données éparses, toutefois, n'étaient pas de nature à affecter bien fortement l'imagination du jeune homme. Il a dû être impressionné davantage par certains aspects de la théorie de la résurrection. Elle est « vive » et « profonde », s'écriait le Sulpicien, cette « comparaison du grain qui ne germe qu'en pourrissant » ! Que dire aussi du « surget corpus spirituale » ? Que l'esprit humain « admet volontiers » une idée comme celle-là « quand on la lui énonce » ? Cette réflexion pourrait bien déceler chez Renan une docilité un peu contrainte. Mais ce malaise conceptuel, s'il se produisit, disparaissait vite dans l'évocation du tableau grandiose où le « corps de lumière » était appelé à prendre place. M. Garnier déve-

(58) Cf. *supra* 104 ; *Hébr.*, VI, 4 ; *II Cor.*, XII, 7, et *Fr. Int.*, 252 ; *Eph.*, IV, 14 et *L. Int.*, 210 (à Henriette, l. du 13 février 1845 : « Parvenu à cet âge où l'on a assez de fermeté pour ne pas flotter au premier vent qui souffle ») ; cf. *supra* 82 et *Hébr.*, VII, 3, et lointain souvenir dans *Essai Psych.*, 87.

loppait en ces termes les indications de Saint Paul sur le sort des derniers hommes, et leur passage quasi-instantané d'une vie à l'autre : « Ils ne mourront pas, ou s'ils meurent effectivement, soit *in ipso raptu*, soit par la conflagration universelle, cette mort sera si courte, si subitement, si promptement suivie de la résurrection, que cela ne devra pas compter pour une mort... ». On peut suivre, dans l'histoire de la pensée renanienne, la trace de cette intuition éblouissante. On y constatera aussi le maintien de la dissociation que l'auteur du Cours avait opérée entre la résurrection, ce dogme « si spécial au christianisme », et l'immortalité de l'âme (59).

Quant aux idées de Saint Paul sur cette âme et son avenir, Renan a dû être sensible à l'énergie de leur expression. Sans doute un verset lui rappela-t-il Ovide; d'autres se gravèrent en lui assez profondément, pour qu'il en retrouvât plus tard l'analogue dans le Coran, ou même qu'il en citât le texte tout à la fin de ses *Souvenirs*.

L'un des passages qu'il s'est ainsi rappelés est de ceux qui figuraient déjà sur le *Cahier* de Saint-Nicolas. Il y avait également transcrit le cantique de la charité, ce chapitre XIII de la *Première aux Corinthiens*, où Loisy voit la « perle du N. T. ». « Eloge magnifique », « un des plus beaux morceaux de la Bible » : ainsi le jugèrent, semble-t-il, non seulement le maître, mais l'élève. Celui-ci distingua aussi un morceau de l'*Epître aux Romains*, d'une inspiration semblable, et qui vint plus tard, à l'époque des *Cahiers de Jeunesse*, réconforter son idéalisme (60). Il n'en dut que regretter davantage certaine défaillance de l'Ecriture. A un endroit de sa seconde Epître, Saint Jean défend de saluer les hérétiques. Interdiction que la pratique actuelle, M. Icard l'avait dit, n'observe pas à la rigueur, mais que M. Garnier soulignait dans son commentaire (61). C'est cette impression de dureté qui prévalut chez Renan, ainsi qu'en fait foi son roman *Ernest et Béatrix* (62).

On objectera peut-être qu'il n'en a rien marqué en 1844. Mais il ne s'est pas expliqué davantage sur « la remontrance de Saint Paul à Saint Pierre » ; et pourtant, un autre de ses écrits l'atteste, ce « fameux » passage, comme il le qualifie, a mis en œuvre sa critique personnelle. La fermeté, la pénétration dont il témoigne à ce sujet ne laissent guère douter de son aptitude à sentir certaines faiblesses du Cours d'Ecriture Sainte : première origine de ses sévérités postérieures. Que reproche-t-il, en effet, à l'orthodoxie, soit en 1848, soit en 1883 ? De « n'avouer pas une bataille perdue » ; d'être si « assurée d'avance que les objections... sont mauvaises », qu'elle y oppose souvent « de mauvaises réponses, sachant fort bien ce qu'elles valent ». Cela, ajoute-t-il, « tient à ce suprême dédain pour ceux qui doutent ou ne croient pas, qui est au fond des contro-

(59) Cf. *supra* 206 ; *I Cor.*, XV, 51 ; *I Thess.*, IV, 15 *sq.*, et les références de notre *Pensée religieuse*, 67.

(60) Cf. *supra* 104 et *Rom.*, VII, 15 ; *ib.*, IX, 18 et *Nouv. Cah. de Jeun.*, 32 ; *Souv.*, 329 ; *Rom.*, VIII, 38-39 et *Nouv. Cah.*, 185.

(61) Diotréphès, observait-il, n'était probablement pas un hérétique : « autrement Saint Jean aurait obligé Caïus à éviter son commerce ».

(62) Vol. 11.492 *bis*, f° 18. Cf. *II Jean*, 10 et *supra* 273 et n. 14.

verses théologiques ». Mais il en résulte que le douteur, que l'incrédule ne sont point gagnés ; au contraire. Ils veulent bien croire qu'une ou deux réponses puissent être vraies malgré leur « subtilité » ; trois, c'est déjà moins facile ; quatre, c'est presque impossible. « Mais que pour défendre la même thèse, dix, cent... réponses subtiles doivent être admises comme vraies à la fois, c'est la preuve que la thèse n'est pas bonne. Le calcul des probabilités appliqué à toutes ces petites banqueroutes de détail est pour un esprit sans parti pris d'un effet accablant » (63).

Que l'apologétique de M. Garnier puisse aboutir à ce résultat, il serait difficile de le nier. Ne le voit-on pas, par exemple, et à plusieurs reprises, proposer deux solutions, dont l'une exclut l'autre ? A l'adversaire de choisir ! le croyant n'a pas besoin de ces pauvres raisons. Peu lui importe, au fond, le sens exact du verset relatif à l'origine de la terre. Voilà pourquoi il commence par s'attacher au texte, au point d'en appeler à la science contre une objection de la science (64)... ; puis, tout aussitôt, il adopte une version différente, il entend, non plus que la terre est formée par l'eau, mais qu'elle en émergea. De même pour le sens de μισεῖν, qu'il atténue tant qu'il peut, et qu'il prend ensuite à la lettre, en justifiant la haine divine par le péché originel dont Esaü était marqué. Que d'autres cas encore où se révèle sa foncière indifférence ! Il ne veut pas, on l'a vu, que Saint Paul ait pensé assister de son vivant à la résurrection générale ; mais il observe ailleurs qu'un « faussaire » n'aurait pas prêté à l'Apôtre, un siècle plus tard, une déclaration « si manifestement démentie par l'expérience ». Bref, le Sulpicien nie ou admet la même chose, selon qu'il vise à sauver l'inspiration ou l'authenticité. Et suivant l'écrit qu'il interprète, Epître johannique ou *Apocalypse*, il soutient que nous sommes au dernier âge du monde, ou il incline à en prévoir un autre après celui-ci.

Il est vrai que les signes dont il s'autorise ne sont rien moins que décisifs. Sait-on quel raisonnement lui suffit pour identifier notre époque ? C'est que le caractère de l'ère ultime doit être « de grandes contradictions qu'éprouvera l'Eglise » ; or « en effet, nous voyons qu'elles ont lieu ». Ce vague n'a d'égal que l'obscurité ou la maladresse d'une explication comme celle-ci, qui procède cependant d'un souci louable (65) : l'Ecriture dit qu'une source accompagne quelqu'un ; cela peut avoir lieu de deux manières, soit qu'elle le fasse « par elle-même, ou par le moyen de ses eaux, comme si elle eût été présente ». Que penser aussi des explications fournies sur la coopération et la prédestination ? de ce secours suffisant sans l'être, de ces antinomies conciliées du bout des lèvres ? Et les sacrements, en est-il parlé dans les Epîtres ? Saint Jacques indique-t-il la matière et la forme de l'Extrême-Onction, et ce rite a-t-il bien eu J.-C. pour instituteur ?

---

(63) *Quest. Cont.*, 447 ; *Souv.*, 250-251.

(64) Selon « de très habiles géologues, ...toutes les parties étaient tenues en dissolution dans l'élément de l'eau, et... ensuite elles se précipitèrent pour former la terre ».

(65) Cf. *supra* 84.

Que ces derniers points aient suscité chez Renan quelque scepticisme, sans préjudice des réflexions auxquelles il dut se livrer l'année suivante, plusieurs textes postérieurs conduiraient à le supposer (66). Pour le reste, on ne saurait être aussi affirmatif. Les objections n'étaient pas toutes bonnes, ni les réponses toutes mauvaises : il se peut que ce mélange ait nui à l'effet d'ensemble. D'autant plus que Renan n'était pas encore un de ces juges « sans parti pris », dont l'intelligence n'est troublée ni par l'espoir de la béatitude, ni par l'effroi du néant. Plusieurs mois après sa sortie du séminaire, il s'accrochait encore au raisonnement de l'Apôtre : « Si jamais j'étais assez malheureux pour douter de mon immortalité, je penserais à Jésus..., et je dirais comme Saint Paul : Il vit. Donc je vivrai. *Si Christus resurrexit*, etc... » (67). Enfin, là ou l'Ecriture complaisait moins à son âme, il était empêché d'en prendre un sentiment très net. Ces textes, si souvent lus et relus, perdaient de leur relief sous la patine de la connaissance et de l'usage. Et l'*Epître aux Romains* ne le trouvait pas plus disposé que naguère aux « raisonnements de philosophie abstraite », ni à sonder les « abîmes effrayants » des mystères. Excellent garde-fou que le relativisme ! On pense avoir fait tout son devoir, pour peu qu'on ait reconnu, dans la formule « elegit nos..., praedestinavit nos » (68), « la magnifique alliance des deux problèmes qui feront toujours le supplice de l'esprit humain, parce que la solution de l'un suppose celle de l'autre, l'élection et la prescience ».

Cette phrase, dirait-on, porte la marque de Renan lui-même. Nous aurions là un des passages de la Rédaction où il a laissé voir ses idées propres. Comment reconnaître les autres, et dans quelle mesure ces indices positifs confirment-ils les conjectures précédentes ?

Il est assez facile de distinguer du contexte trois explications que leur auteur a introduites à l'aide d'une transition plus ou moins appuyée (69). Deux digressions dénotent l'hébraïsant, dont l'une provient vraisemblablement d'une consultation de M. Le Hir. Quelques « je » çà et là (70) ; la formule « Il est bien remarquable », si fréquente dans les *Observations psychologiques*, attestent, à ce qu'il semble, l'intervention du séminariste. C'est à lui également qu'on a lieu d'attribuer l'accentuation des articulations logiques. Or ce point n'est pas sans importance. Sans doute Renan prête aussi souvent la main à la mise en forme des réponses qu'à celle des objections. Mais cet exercice n'est pas un simple

(66) Voir en effet *Patrice :* « Le rit de cette huile [dites-vous] a été établi par Jésus lui-même. Ce n'est pas vrai, etc... » (*F. I.*, 36-37) ; *Souv.*, 249-250.

(67) Cf. *Cah. de Jeun.*, 403 ; cf. *I Cor.*, XV, 17.

(68) Cf. *Eph.*, I, 4-5.

(69) Tantôt un simple « dû reste », tantôt toute une phrase (« voici une explication qui me paraît plus vraisemblable »), selon qu'il y avait ou non du risque à provoquer l'attention.

(70) Certains endroits renferment côte à côte le pronom des deux nombres : « *Je* sais qu'il a prétendu que le mot .... n'exprime pas toujours un pouvoir miraculeux ; *nous* l'avouons ».

jeu, où le maniement de l'appareil dialectique détournerait ses yeux du fond des choses. La preuve en est la force surérogatoire qu'il donne à l'un des partis.

Cette rigueur, en effet, quand s'accuse-t-elle surtout ? Quand se multiplient, sinon les « car en effet » (ce pléonasme se rencontre un peu partout), du moins les « or » et les « donc » ? Quand ceux-ci sont-ils assénés coup sur coup, brutalement ? Presque toujours dans l'énoncé de l'objection. Exemple : « Donc les anciens manuscrits ne contenaient pas ce verset. Donc le texte grec ne l'a jamais eu, donc il n'est pas authentique ». Et quelle fermeté dans les dilemmes ! « Ou Saint Paul s'est trompé..., ou toute la tradition s'est trompée en expliquant ainsi Saint Paul ». Il est bien difficile de croire que cette sévérité militante ait été le fait d'un Sulpicien. Celui-ci l'aurait senti, il y a des propositions qu'il vaut mieux ne pas formuler d'une façon si nette et si tranchante ; des coups de sape qu'il faut proscrire. A supposer qu'il ait consenti à dire, au nom de l'adversaire, que telle « doctrine de l'Apôtre est fondée sur une fausse application d'un prophète », ce n'est point lui qui parle ici : « La raison sur laquelle s'appuie Saint Paul, cette raison, *dis-je*, est de la dernière faiblesse ». A cette critique dont l'énergie redouble, le respect peut-il survivre ? Voici une allusion aux Pères, qui appliquent « tant bien que mal » une foule de textes à la Trinité : n'y sent-on pas quelque irrévérence ? Voici, pour qualifier une proposition qui ressort du texte sacré, une épithète bien rude : « absurde », « tout à fait absurde » ; et les mots de « fables », « rêveries ridicules », appliqués sans scrupule aux sources de Paul... Voici enfin, et c'est le plus grave, une question et un raisonnement, qui portent atteinte au point vital de l'orthodoxie : « Comment un auteur inspiré peut-il avancer un tel fait tiré d'une telle source ? » « Si [tel sens d'une version] est faux, comme il s'agit d'un fait, il est donc faux que [tel personnage ait eu l'attitude que Saint Paul lui prête]. Donc cela est contraire à l'inspiration de l'Apôtre, qui aurait dû savoir que cette leçon était fausse ».

Une objection comme celle-là a beau être réfutée ensuite : son écho vibre longtemps, plus longtemps peut-être que Renan lui-même ne l'eût voulu. Mais quoi ! est-ce sa faute s'il est bon élève, s'il se rappelle les *Prolégomènes* théologiques ? Tout ce qu'il peut faire, c'est de chasser ces tentations de l'intelligence. Il y parvient encore, à cette époque où tout le convie à s'accommoder du dogme. Et ses hypothèses personnelles n'échappent pas à ce désir de conciliation.

Les unes concernent deux textes relatifs au Christ, ses avatars et sa nature. Textes obscurs, et pour lesquels une consultation de l'original grec était tout indiquée. Le fait est pourtant que Renan, comme ses maîtres, s'en tient à la version vulgate. Que veulent dire, se demande-t-il, ces mots de *Phil.*, II, 6 : « in forma Dei » ? Le sens n'en saurait être « une forme abstraite de Dieu où était J.-C. ». Car au verset suivant, l'expression « formam servi accipiens » fait « évidemment antithèse » à la précédente. C'est donc que « l'Apôtre nous montre les deux états du Verbe, avant et après son incarnation ». En d'autres termes, « Christus

qui prius erat *in statu suae divinitatis* accepit statum servitutis » (71). Quant à *Col.*, I, 15, le titre de « primogenitus omnis creaturae » serait d'une « merveilleuse justesse », si l'on entendait par là « quelque chose d'analogue à ce qu'enseignaient les écoles orientales, savoir que Dieu créa d'abord son Verbe, par lequel il créa ensuite tout le reste » (72).

De ces commentaires, le premier ne lèse aucunement l'orthodoxie, puisque — son auteur a soin de le souligner — il « conserve, ce semble, à la preuve de la divinité de J.-C. toute sa force ». On ne peut en dire autant du second, qui risque d'altérer la juste notion de la Trinité. Aussi Renan s'attache-t-il à dissiper toute crainte à cet égard. Sa conjecture, explique-t-il, n'est de mise que si l'on envisage la seule lettre du passage, indépendamment de toute autre considération: alors elle apparaît comme la plus naturelle. Mais elle ne tend point à supprimer « l'interprétation d'autorité »... En réalité, d'ailleurs, sont-elles si éloignées l'une de l'autre ? Visiblement, c'est le mot « créer » qui gêne. Eh bien ! que ne « s'entend-on » sur ce terme appliqué au Verbe ? L'accord serait d'autant plus facile que Saint Paul « n'est pas explicite. Il ne dit pas que la production du Verbe fut analogue à celle des créatures ».

Ainsi Renan continue d'assumer le rôle d'un apologiste à l'esprit plus ouvert, qui renouvelle les solutions. Auxiliaire peu sûr, dont l'arme est à deux tranchants. Qu'un jour, en effet, la distinction de la lettre et de l'autorité aille jusqu'à les dresser l'une contre l'autre, c'est à peu près inévitable. Mais pour lors, le jeune homme se contente d'une hypothèse formulée en passant : il lui suffit d'emporter l'impression que bien des choses, si l'on savait s'y prendre, pourraient s'arranger. Il ne tient pas à creuser son idée, dont peut-être il verrait le vice. Pour qu'il s'arrête à la vérifier, il faut qu'elle touche de moins près au dogme.

Un exemple de ce cas nous est fourni par ces versets de la *Seconde aux Thessaloniciens* (ch. II, v. 7-8) : « Mysterium jam operatur iniquitatis : tantum ut qui tenet nunc, teneat donec de medio fiat. Et tunc revelabitur ille iniquus ». Que l'exégèse catholique laisse planer l'Antechrist au-dessus du temps, en attendant l'heure incertaine où il s'y abattra, — l'ancien lecteur de Tacite (73) a un autre horizon. Selon lui, l'Antechrist, ainsi que le Messie, n'est pas à venir, il est venu. Comment, en effet, ne pas penser que ce passage de Saint Paul a trait à des événements contemporains ? L'Epître fut écrite « vers la fin de 54. Or c'est précisément à cette époque, le 3 des ides d'octobre, que Claude mourut par le poison d'Agrippine, et que Néron fut proclamé empereur ». La déclaration de l'Apôtre aurait donc ce sens : « Le mystère d'iniquité s'achève en ce moment ; que celui qui tient l'Empire (Claude) le tienne encore quelques moments ; puis viendra cet impie (Néron) ». Reste à soumettre,

---

(71) « Je prendrais ainsi », continue Renan, « *forma* dans le sens de *habitus*, etc..., comme on dit par exemple d'un insecte à métamorphoses : le voilà sous forme de larve, sous forme de chrysalide, etc. ». Comparaison dont la singularité rappelle la curieuse observation n° LXXIII (cf. *Trav. de Jeun.*, 51 et n. 60).

(72) Sur la croyance orientale aux anges créateurs, cf. *supra* 329-330.

(73) Voir encore *Trav. de Jeun.*, 101 et n. 11.

selon la règle chère à M. Le Hir, cette interprétation à l'épreuve du contexte : « Tout ce qui précède s'explique fort bien ; le « quid detinet scitis » [v. 6] ferait allusion à quelque fait politique du temps ». Mais « ce qui suit, où il est parlé de signes, de miracles, etc... [v. 9] est un peu plus difficile à concilier » avec cette conjecture.

Ainsi, impartialité qui sait se juger soi-même ; observation aiguë des contingences historiques, pour y chercher le secret d'énigmes que la Théologie résout mal, — telle est, sous son double aspect, la méthode du futur auteur de *L'Antechrist*. Grâce à elle, l' « homme de péché » (suivant le mot de M. Garnier) s'identifie avec le fils d'Agrippine, et pour des raisons que Renan ne serait pas en peine de donner : « Je crois qu'il serait facile de montrer que dans les auteurs ecclésiastiques des temps apostoliques, Néron était souvent regardé comme l'Antechrist ». Cette échappée sur l'état d'une érudition déjà riche se ferme malheureusement très vite, et elle ne se rouvrira pas au dernier trimestre, quelque intérêt que le jeune homme prenne alors à l'étude de l'*Apocalypse*.

C'est qu'à vrai dire, ce domaine des origines chrétiennes n'est pas le champ principal de ses travaux : le N. T. l'occupe moins que l'Ancien. Vienne donc, dans le Cours d'Ecriture Sainte, une indication sur un Psaume messianique ou sur un verset génésiaque (74) : il la recueillera soigneusement, comme intéressant un texte expliqué ou à expliquer avec M. Le Hir. Mais voici bien autre chose. O vous qui crûtes la damnation inéluctable, que ne saviez-vous l'hébreu ! Le mot *inâurare* ne vous aurait pas inquiétés, puisque les deux sens « aveugler » et « laisser s'aveugler » s'identifient dans la forme Pihel. Que le Juif Paul ait confondu ces idées, cela tient tout simplement à « l'essence de la langue hébraïque ». L'allégorisme de l'*Epître aux Galates* a la même origine. Pourquoi l'une des femmes d'Abraham, Agar, y est-elle rapprochée du Mont Sina (IV, 24-25) ? C'est qu' « Agar », en arabe, signifie « montagne pierreuse » : ce nom convient si parfaitement au Sina (dont un sommet est dit « Horeb siccus, desolatus »), que les Arabes, selon un voyageur (75), le lui donnent encore aujourd'hui.

Telle fut la première occasion peut-être, où Renan se figura l'âpre cime, qu'il décrivit sans l'avoir vue dans son *Histoire d'Israël* (76). Cette évocation ne l'empêcha pas d'observer l'opportun secours que l'exégèse et la théologie pauliniennes recevaient de la philologie sémitique. Que celle-ci fût encore susceptible d'applications secondaires, il n'en doutait pas, lui qui pensa élucider par l'hébreu jusqu'au vocabulaire de Bossuet (77). Cet essai eut lieu dans un écrit de cette époque, qui fera le sujet principal du chapitre suivant.

---

(74) Gen., VI, 2. L'auteur du Cours était amené à en parler à cause du *Livre d'Hénoch*, dont un passage se réfère au commerce des anges et des femmes. Qu'entendre par « enfants de Dieu » ? Selon M. Garnier, le plus vraisemblable est d'y voir les fils de Seth ; les femmes seraient les filles de Caïn. Cf. *infra* 491 et n. 5.

(75) Harand (*sic* ; lisez *Harant*), dans son *Voyage en Palestine*.

(76) Cf. notre *Renan*, 326.

(77) Cf. *Trav. de Jeun.*, 114 et n. 75.

CHAPITRE V

NOUVEAUX ÉCRITS — UN ESSAI CRITIQUE

SOMMAIRE

Le *Recueil des prophéties, appliquées par les auteurs du N. T.*; arrêté à *Matth.*, XIII, 35. L'étude du *Sermon sur l'Unité de l'Eglise*. Pp. 343-344.

I. Nouvelle vue sur la philosophie de Renan: Théodicée, déterminisme historique; la psychologie au service de l'Histoire ecclésiastique. Le Commentaire du Sermon: sa valeur littéraire. Portrait de l'évêque de Meaux: ombres et lumière. Le prestige théologique de Bossuet. Mérites de son Dicours. Jugement d'ensemble sur lui: les lacunes d'un grand génie; dans quel esprit Renan les signale. Conflit du Beau et du Vrai. Pp. 345-348.

II. L'induction appliquée à la philologie et à l'histoire. Défauts à éviter: l'arbitraire des « théories », la résistance à la contradiction des faits, le rejet des « arguments négatifs ». La vraie méthode: principe de la « passivité ». Vérification des données, extension des recherches. L'interprétation; autour du verbe *videre*: Renan contre Chrysostome et Bossuet. Analyse et comparaison: le criterium de la « couleur ». Pp. 348-352.

III. L'étude du *Sermon* et la Théologie. Renan en face de la controverse sur les droits du Pape. Son attitude confrontée avec celle des Sulpiciens. Par où il semblerait pencher vers le gallicanisme. Le contre-partie. Examen du Concile de Chalcédoine; l'autorité pontificale avant et pendant le V^e^ siècle. Si cette histoire donne raison aux ultramontains. Impartialité de Renan dans son jugement du passé; sa ligne de conduite pour le présent. Pp. 352-355.

IV. L'Etude du *Sermon* et l'Ecriture Sainte. L'exégèse de *Gal.*, II: des véritables dispositions de Saint Paul envers Saint Pierre; s'il est exact que celui-ci reçut « la charge du tout »: indices équivoques. Un problème évangélique: l'imposition du surnom de Pierre et ses circonstances; divergence des récits. Doutes sur le gouvernement de Saint Pierre à Rome. Saint Paul vu par Renan: portée apologétique de cette conception. Pp. 355-358.

V. Quelles idées semblent menacer l'orthodoxie. D'où vient cependant que le danger n'est pas grave. En quel sens Renan a pu prendre son exactitude critique pour une marque de respect et d'obéissance. Qu'il s'abusait: le malentendu sur la Tradition. La part de l'esprit humain dans le commentaire et la composition des Livres sacrés. Pp. 358-360.

A mesure que ses Cours prennent plus d'ampleur, et qu'il s'adonne davantage à l'hébreu, les travaux personnels de Renan diminuent d'importance. Deux seulement paraissent dater des premiers mois de 1844. L'un n'a pas été achevé : c'est un *Recueil des prophéties, appliquées par les auteurs du N. T.* L'autre est une étude, qui n'a pas été conservée en entier, du *Sermon* de Bossuet *sur l'Unité de l'Eglise* (1).

Le *Recueil* paraît être en rapport avec une lecture dont il sera reparlé, celle de Grotius (2), et généralement avec les Cours d'Ecriture Sainte et d'Hébreu. Peut-être Renan s'est-il borné à le transcrire de quelque ouvrage ; plus probablement, il l'a composé lui-même. Il aura lu dans sa Vulgate le premier Evangile, en s'arrêtant aux versets où Matthieu cite, comme accomplies, des prophéties de l'A. T. Ces citations, il les recopia, avec la référence que les Notes de sa Vulgate lui fournissaient au bas des pages. Mais il n'est pas allé plus loin que le v. 35 du chapitre XIII.

(1) Cf. respectivement vol. 11.480, f^os^ 36-38; et *Trav. de Jeun.*, 99-117.

(2) Cf. *De verit. relig. christ.*, l. V, c. XVII (« On prouve que Jésus est le Messie, par les choses qui ont été prédites du Messie »), notamment pp. 264-265. Au § 19, commentaire d'*Is.*, LIII.

Il rencontra ainsi deux versets psalmiques, sept passages d'Isaïe, un de Jérémie, un d'Osée, deux de Michée, deux de Malachie et le « *Quoniam Nazareus vocabitur* » qui ne se lit pas dans l'A. T. A part cinq d'entr'eux (3), tous sont appliqués à J.-C. Le premier est relatif à la conception d'une Vierge ; les suivants expliquent la naissance à Bethléem, le voyage en Egypte, l'établissement à Nazareth et à Capharnaüm. Un autre, dont le jeune Breton éprouva par lui-même la cruelle vérité, fait dire à Jésus : « Je suis venu mettre la division entre le fils et son père, la fille et sa mère, etc.. » Le célèbre morceau : « Voici mon fils, que j'ai choisi » offrait derechef au catéchiste l'image du Messie passant en silence : « Il ne disputera pas ; il ne criera pas (4) ; on n'entendra pas sa voix dans les places publiques. Il ne brisera pas le roseau froissé ; il n'éteindra pas la mèche encore fumante ». Cependant que ce demi-verset : « Il a pris nos infirmités; il a porté nos maladies », rappelait le portrait encore plus important de l'homme de douleurs (5).

Ces citations paraissent si suggestives, qu'on serait tenté de voir dans l'interruption du Recueil le signe d'une foi inquiète. Renan, se dit-on, n'a pas voulu s'exposer davantage. Conjecture vraisemblablement inexacte. De quoi, en effet, le collecteur s'est-il avisé en transcrivant ? De nommer, après chaque citation, l'auteur de l'application. Le plus souvent, elle est faite par l'Evangéliste. Mais il arrive aussi qu'elle le soit par la synagogue, Satan, Jean-Baptiste ou « N.-S. lui-même ». Voilà sur quel détail Renan a porté son instinct de précision ; et certes, il était difficile de prendre le problème par un plus mauvais bout.

Le jeune homme a été mieux inspiré en d'autres circonstances. Qu'il s'agisse des tentes de Jacob, ou du tabernacle de l'ancienne Loi, il n'y admire pas sans réserve une préfiguration de l'Eglise (6). En quoi il résiste moins à l'autorité de l'*Epître aux Hébreux* qu'à l'ascendant de Bossuet, ainsi qu'on s'en rend compte en examinant son Commentaire du *Sermon sur l'Unité*.

Cette étude a un rapport évident avec les Cours de MM. Philpin et Mallevault. Par l'un comme par l'autre, Renan a été conduit à l'analyse d'un Discours si propre à lui fournir d'utiles compléments, tant à propos du gallicanisme que des apôtres Pierre et Paul. Ce travail lui a donné l'occasion de mettre en valeur, sinon sa philosophie, du moins son talent littéraire. S'il se forme une idée quelque peu nouvelle de Bossuet, c'est qu'il l'envisage sous l'angle de la critique historique. Exercice auquel sa propre Méthode doit s'adapter et s'adapte, en produisant des résultats qui ne coïncident pas toujours avec l'enseignement sulpicien.

---

(3) Trois de ceux-ci se rapportent à Jean-Baptiste : le « *Vox clamantis...* etc... » (*Is.*, XL, 3 ; cf. *Mal.*, III, 1) et le « *Ipse est Elias qui venturus est* » (cf. *Mal.*, IV, 5). Deux à divers : au Massacre des Innocents (*Jér.*, XXXI, 15), et aux Juifs endurcis (*Is.*, VI, 9).

(4) Cf. *Trav. de Jeun.*, 16 n. 15.

(5) Cf. *Is.*, VII, 14 ; *Mich.*, V, 1 ; *Os.*, XI, 1 ; *Is.*, IX, 1 ; *Mich.*, VII, 6 ; *Is.*, XLII, 1 *sq.* ; LIII, 4.

(6) Cf. *Trav. de Jeun.*, 101-102

I

Ces divergences n'apparaissent guère en matière philosophique. La Théodicée de Renan demeure correcte, et même il est aussi soigneux que jamais de repousser ce qu'il appellera plus tard le « mot-épouvantail » (7). Dieu est pour Bossuet la « cause formelle » des vérités, et la « résolution du nombre en unité », qui s'opère au sein de la nature divine, doit s'entendre en fonction de la Trinité : sinon, cette « idée fondamentale » serait viciée de panthéisme. Seulement, est-ce bien le seul danger auquel on s'expose en parlant de Dieu ? N'y en a-t-il pas un autre à le « supposer toujours agissant à notre manière » ? L'anthropologie, même revêtue du prestige de l'éloquence, choque l'ancien lecteur de Fénelon. Ses idées sont si arrêtées sur ce point qu'il serait tenté de rappeler ce mot biblique à l'interprète trop assuré du Seigneur : « *Quis consiliarius ejus fuit ?* » (8) Ce qui ne l'empêche pas d'imposer lui-même à la Providence un caractère en rapport avec sa propre conception de l'ordre. Les décrets initiaux, il le croit toujours, ont réglé une marche qui n'appelle plus d'interventions. C'est pourquoi le gouvernement de Saint-Sulpice, qui va tout seul depuis deux cents ans, est supérieur à celui de Saint-Nicolas, où « le mécanicien voltigeait à droite, à gauche..., s'essoufflant en pure perte ». « On ne songeait pas », écrit-il non sans gaucherie, « que la machine la mieux montée est celle qui va avec le moins d'action de la part du moteur » (9).

Ainsi son déterminisme continue de s'appliquer, avec les tempéraments convenables, à la nature morale. Il invoque, pour rendre raison d'un phénomène, la loi de réaction de Cavour, qu'il appelle ici « loi des contraires ». Il signale « une exception à la grande loi que dans les controverses, tenir un milieu, c'est ne plaire à personne ». Il tient compte d'un de ces « *articuli rerum* », si « communs », dit-il, « dans les choses humaines ». Il constate « un procédé naturel à l'esprit humain ». Il note cette « loi » nouvelle, que « les grandes opinions » ne naissent pas d'un coup, mais qu'elles se forment peu à peu, par une concrétion lente.

Quant au fond des doctrines, il rappelle en passant une théorie de Saint Augustin; il paraît renseigné sur certaines écoles des temps médiévaux et modernes, et sur les « idées de l'école cartésiano-religieuse » concernant « l'un et le beau ». Son coup d'œil est assez étendu pour apercevoir des analogies et des anticipations (10).

Mais il ne se borne pas aux œuvres de l'intelligence. Il sait aussi la puissance du cœur et des passions. Encore spéculative, quand elle s'offre à son admiration dans les premières pages du *Sermon sur l'Unité*

(7) Cf. lettre du 30 juillet 1848 : « ... certains mots-épouvantails, comme l'était autrefois, par exemple, le mot de panthéisme contre la philosophie de l'Université » (*N. L. I.*, 219). — Et cf. *supra* 171 et *infra* 368.

(8) *Is.*, XL, 13 ; *Rom.*, XI, 34. — Cf. déjà *supra* 197.

(9) Cf. *Fragm. int. et rom.*, 254-255.

(10) Cf. *supra* 55 et n. 113 ; *Trav. de Jeun.*, 109, 101, 107, 102-103.

(11), la psychologie devient une auxiliaire de l'Histoire, et de l'Histoire ecclésiastique. Ne s'y permettre la considération des mobiles inférieurs, que pour leur imputer les révoltes contre l'autorité, cette méthode théologique ne saurait convenir au jeune homme. Il n'hésite pas à penser, pour sa part, qu'il a pu se présenter des cas où Rome, au lieu d'en pâtir, ait bénéficié des sentiments « haineux et envieux » d'une moitié du clergé envers l'autre.

Cette restitution des circonstances s'imposait, en particulier, au commentateur de Bossuet. C'est surtout parce qu'il sut replacer le Discours à sa date, qu'il prit tant de plaisir à en apprécier le mérite. La connaissance des parties en présence éveilla sa subtilité. Rien n'égale la vivacité des impressions qu'il reçut, au fur et à mesure qu'il devinait les moindres intentions de l'orateur. Il relit quatre ou cinq fois, tant il le trouve heureux, certain passage où les fautes de la papauté sont couvertes sans être cachées. Il suit des yeux les mouvements de cette main si douce et si ferme, « qui charme », écrit-il, « celui qu'il pique, tout en tenant le fer inflexiblement dans la plaie ». Thuriféraire, escrimeur, chirurgien, tortionnaire, exécuteur, tel il se représente Bossuet, en face de l'Eglise romaine (12). Il le voit « se mordant les lèvres », à peine un mot lâché, et accumulant « les circonstances atténuantes ». Métaphores incohérentes, certes; qu'importe ? Ainsi comprise, et librement conduite, l'« explication française » est un genre bien attrayant. Aussi quelle vie, et quelle verve !

Que si, toutefois, l'intérêt de cette étude se réduisait à la forme, on aurait tôt fait d'en louer la finesse, le nerf, le brillant ; on oublierait quelques négligences (répétitions, écarts, etc...). Mais le plus important n'est pas là. Nous voulons apprendre, en premier lieu, tout ce que Renan sait et pense de l'auteur du *Sermon sur l'Unité*.

Certaines indications dénotent, ce qui n'est pas pour nous surprendre, une connaissance étendue de l'œuvre de Bossuet ; d'autres concernent sa biographie. Voici des remarques sur ses habitudes de style et de pensée (13), sur son genre d'esprit, son caractère, ses polémiques. Sa « faculté maîtresse » est « l'idée de subordination, de hiérarchie » : tout le reste s'en déduit, même son thomisme. Mais cette analyse ne va pas, de la part de Renan, sans deux ou trois expressions plus ou moins péjoratives : le temps de l'admiration pure est passé. Bossuet a eu la « *manie* de vouloir immiscer le temporel au spirituel », ainsi que des «tendances à l'absolutisme, en théorie *et en pratique* ». De plus, sa confiance était si grande dans l'*à priori*, qu'il s'est montré très hostile à Grotius et à R.

---

(11) « Cette division est... pleine d'une belle psychologie..., une analyse d'un fait psychologique » (*Ib.*, 104).

(12) *Cf. ib.*, 115-116 : « ...donner à Rome le plus grand coup d'encensoir » (cf. en contraste : « donner un soufflet ») ; « il y va doucement, il n'ose appuyer du pied », et « enfoncer le trait » ; « coup de lancette », « bistouri » (cf. aussi : « chatouiller la plaie », « effacer la piqûre ») ; « tenailler » ; « serrer le nœud ».

(13) « Expression de la langue de Bossuet » ; « tour de pensée tout bossuétique » ; « c'est toujours là le premier pas de Bossuet » (*Ib.*, 115, 113, 104).

Simon. Tous points sur lesquels le jeune clerc ne saurait lui donner raison : il est trop épris d'une autre méthode, et trop convaincu que l'esprit ne doit jamais être violenté (14).

En dépit de ces réserves, l'évêque de Meaux garde encore un immense prestige à ses yeux. Depuis qu'il est entré dans la controverse du gallicanisme, l'élève de M. Philpin s'est rendu compte de cette supériorité, qui assure à Bossuet un privilège unique : « L'homme qui a formulé le plus explicitement [certaines] doctrines, [c'est] celui que les adversaires de ces doctrines ont le plus ménagé. Tous saluent Bossuet, et lui demandent la permission de le réfuter... C'est l'homme.. trop grand pour être d'une école, mais salué avec respect par toutes ». Et le Discours de 1681 a tant de beautés qu'il justifierait à lui seul cette déférence admirative.

Renan y retrouve l' « inimitable langage » qu'il a pourtant, parfois, essayé d'imiter (15). « Précision », « justesse », « délicatesse », « adresse », « originalité », aucune qualité n'y manque. Et quelle « finesse de remarque » ! Il n'est pas jusqu'au penseur qui, par un côté, ne soit « profond », et même en avance sur la « philosophie de son temps ». D'autre part, l'observation sur la gloire d'Antioche paraît « belle » à l'historien futur. Il n'est pas encore au point d'écrire, comme en 1848 : « Bossuet, que l'on croit si biblique, et qui l'est si peu » (16) ; au contraire, le peu qu'il traduit de la Bible hébraïque lui laisse goûter, dans l'exorde du Sermon, « une majesté et un grandiose qui étonnent par la couleur antique et mystérieuse... ». Surtout, ce qu'il découvre, c'est la suprême habileté de l'orateur : « Quel homme qui dans un même discours sut contenter Louis XIV et le pape en 1681 ! » et cela, non pas en essayant de se concilier les deux partis « par quelques phrases semées », mais sans manquer à sa propre conviction, « par l'essence même de son discours » ! Ce tour de force ravit Renan à un degré inimaginable.

Il ne lui enlève pas cependant sa liberté d'appréciation. Le jeune homme sent très bien ce qui, dans cette pièce d'éloquence, ne le satisfait pas. Et cette impression jointe à ses réflexions antérieures, le conduit enfin à écrire toute sa pensée : « Bossuet possédait assez peu l'esprit de critique et de méthode scientifique ; il prenait toujours son sujet au point de vue théorique, bâtissant à perte de vue, avec sa connaissance presqu'inouïe des Ecritures, des édifices d'une beauté surprenante. Plusieurs de ces théories sont de solides corollaires des Livres Saints, dont il avait si bien approfondi l'esprit et le sens. D'autres sentent le moule préconçu où l'on force à cadrer les paroles de l'Esprit-Saint ».

On n'a pas scindé ce jugement complexe, où se montre si vivement la différence de deux génies ; où la critique, du moins au début, se mêle

---

(14) Cf. *supra* 69, 74, et *infra* 355. Cf. *Trav. de Jeun.*, 103, 106. — *Av. de la Sc.*, 517 n. 134.

(15) Voir dans *Fragment :* « La haute économie de ces mystères » ; dans le *Sermon* Ecce homo : « Nécessaire exposer à fond le mystère » ; et comparer à cette phrase du *Sermon sur l'Unité :* « Le mystère en serait long à déduire », et au commentaire dont Renan l'accompagne (*Ib.*, 22, 20, 112).

(16) Cf. sur Antioche *Les Apôtres*, 226. La critique de Bossuet se lit *Av. de la Science*, 294.

si intimement à l'éloge. Renan en use presque avec Bossuet, comme celui-ci avec la cour de Rome. S'il doit marquer les lacunes d'un esprit qu'il a tant admiré, il n'en éprouve, croyons-le, aucune satisfaction. Il ne peut oublier qu'il a fait siennes, au Catéchisme, certaines de ces constructions; aussi ne veut-il pas qu'elles soient toutes des châteaux de cartes. Il rend d'une main ce qu'il retire de l'autre. Pour un trait d'une Epître, bien mis en lumière par Bossuet, il ne manque pas de soulígner cette « finesse remarquable de critique ». Et il sait trouver des circonstances atténuantes, tant dans les dispositions du public (17) que dans la nature du genre : « Il est vrai », réfléchit-il, « que je passe ici le sermon de Bossuet à un moule qui n'était pas le sien : il prêchait et n'examinait pas, mais... au fond c'est reculer la difficulté : ne vaudrait-il pas mieux examiner que prêcher (comme on l'entend d'ordinaire) ? »

Nous avons déjà fait allusion à cette opinion du séminariste (18). Elle est caractéristique. Tant que les défauts dont il souffre se voient dans une certaine mesure chez Bossuet, il n'ose les y dénoncer trop vivement. Il a lui-même fort à faire de résister à une séduction qui l'égarerait, s'il n'y prenait garde. Tantôt cette éloquence lui arrache une exclamation: « Oh ! vraiment je ne connais rien de plus achevé que ce morceau », et il doit se reprendre : « Mais revenons au point de vue scientifique ». Tantôt il acquiesce par un mouvement du cœur, comme si la vérité seule pouvait être aussi belle; mais il sent tout ce qu'un tel procédé a de « hasardeux ». Ailleurs une idée lui paraît si « belle » et si « grande » qu'il a l'air gagné, et qu'il va, croirait-on, l'accueillir. Non ! au dernier moment il se rejette en arrière : « Mais pourtant, au fond, qu'en savons-nous ? »

Ce conflit du littérateur et du savant eût pu épuiser ses forces, sans qu'il en ressorte rien de très précis sur la méthode qui s'impose en Histoire. Heureusement les « Théologiens » et les « scolastiques » n'ont pas de génie pour éblouir sur leurs travers, ni pour se les faire pardonner. Par réaction contre eux, Renan va prendre plus librement conscience de son idéal (19).

II

On a remarqué qu' « il existe, dans le vocabulaire de tout grand homme, un certain nombre de mots avec lesquels il noue des relations d'une si étroite intimité, que ces mots... atteignent... un maximum de signification, parce qu'en eux la personne passe tout entière » (20). C'est le cas, pour Renan, des termes de « vérité », d' « induction », de « méthode », de « critique », qui reviennent tous, tant il est obsédé des idées correspondantes, dans l'étude du *Sermon;* le second (ou « induire ») y

(17) Bossuet parlait « à des hommes persuadés du dogme » (*Trav. de Jeun.*, 106).

(18) Cf. *supra* 129, et *Trav. de Jeun.*, 112.

(19) *Ib.*, 104, 116-117, 112, 106-107.

(20) Charles du Bos, *Approximations*, Paris, Plon-Nourrit et Cie, 1922, pp. 203-204.

paraît cinq fois, le troisième six fois, dont deux avec l'adjectif « scientifique », le quatrième une dizaine de fois, dont trois avec l'épithète « historique ». La plus grande fréquence de cette dernière expression s'explique par la substitution d'une science à l'autre : Renan s'attache désormais moins à la psychologie qu'à la philologie et à l'histoire.

Cependant il tend toujours au même but : le vrai, qui seul a une valeur absolue. Le reste, quelque qualité qu'il ait, s'il n'a pas celle-ci, ne saurait obtenir l'adhésion totale : on « consent bien à admirer tout cela, mais en le prenant pour ce qu'il est », et sans se laisser distraire de la visée principale, ou plutôt unique : « Le chercheur ne doit avoir d'appétit et de goût que pour le vrai ». Ainsi la règle est formulée plus durement que jamais, à cause des tentations.

L'une d'elles serait de croire qu'il y a autant de vérités que de genres. Mais cela n'est pas : qu'il s'agisse d'examen ou de prédication, « la vérité est toujours la même », et aussi « la méthode pour y arriver ». Car la première, encore une fois, ne nous est pas donnée. Plaise à Bossuet d'en disposer, et d'être assez sûr qu'il la possède pour s'occuper seulement de la vêtir le mieux du monde. Renan se défie de ces artifices.

Le défaut qu'il y voit, c'est encore l'arbitraire : non plus celui qui fait dévier un raisonnement, mais une certaine manière d'en prendre à son aise avec les données concrètes ; non plus, sauf exception, le « cercle vicieux », mais la « théorie ». Que de fois celle-ci, confrontée avec « les faits, pris au point de vue critique », ne se refuse-t-elle pas à cadrer ! Le moins qu'on doive dire alors, c'est que ce « beau développement » n'équivaut pas à une « preuve rigoureuse »; que cette remarque est « belle, mais purement théorique ». A force d'en rencontrer de telles, l'élève de M. Le Hir cherche un qualificatif pour cette tendance fâcheuse, et il forge celui de « théoristique ». Par là il entend, essentiellement, l'habitude d'isoler un texte ou un événement, et de leur faire un sort sans tenir compte du morceau ou des circonstances où ils s'insèrent. La signification qu'on leur attribue ainsi, est-il besoin de le souligner? n'est d'ordinaire qu'une « conception », qu'une vue de l'esprit, propre à l'auteur du Commentaire... A qui cependant la prête-t-on ? « Souvent aux acteurs et aux écrivains sacrés », à Balaam par exemple, comme s'il avait réellement admiré l'armée juive pour les motifs que Bossuet lui suppose. Faut-il rappeler ici que Dieu lui-même est censé agir à notre guise ?

Si gratuites soient-elles, et précisément dans la mesure où elles le sont, ces spéculations ne se laissent guère réfuter. Mais il y en a d'autres qui, plus positives, sont aussi plus vulnérables ; soit qu'elles aient des faits contre elles, ou qu'elles n'en aient pas pour elles. Or, de ces deux cas, le second continue de paraître à Renan d'autant plus grave qu'on consent moins, autour de lui, à le regarder comme tel. Voilà trop longtemps qu'il enregistre ces réponses spécieuses, où les théologiens croient triompher de l' « argument négatif » (21). Son irritation contenue éclate enfin

(21) Cf. *supra* 333 et n. 49.

en une véhémente apostrophe : « Vous voulez me prouver que [telle croyance existait] à telle époque, vous me citez deux ou trois textes plus ou moins obscurs et vous me dites : les autres n'en disent rien, donc cela ne prouve rien. Niaiserie ! Si [telle croyance importante avait existé], tant d'auteurs en auraient parlé... Ce silence-là est souvent plus terrible qu'un texte contraire ». Pourquoi, d'ailleurs, si cette raison n'est pas valable, les controversistes orthodoxes la retournent-ils quand ils le peuvent contre leurs adversaires ? Ces procédés choquent l'intelligence et même tout le moi de Renan : « Je ne connais rien de plus inepte, ni qui me soulève plus profondément le cœur ».

Aussi éprouve-t-il le besoin, pour son usage, de formuler des principes opposés. A voir comme le « préjugé » interprète à son avantage les indices équivoques ou contraires, il proclame la nécessité de « se boucher les oreilles sur les théories ». S'ils ne sont plus principalement des données de la conscience, les faits n'en demeurent pas moins les seuls maîtres. Le chercheur doit « se mettre à genoux devant [eux], leur présenter les mains et leur dire : Traînez-moi où vous voudrez, cela m'est scientifiquement sinon moralement égal ».

On ne saurait trop insister sur l'importance de ces déclarations, qui rappellent la « sorte de serment d'Hippocrate » proposée par P. L. Couchoud en tête de son *Mystère de Jésus* (22). Elles seraient dignes, en effet, d'être gravées au fronton du Temple de la Critique. Si l'historien des Origines chrétiennes n'a pas constamment appliqué son précepte, la faute en est à la faiblesse humaine : car il n'a jamais renié la règle suprême que lui dictait à Saint-Sulpice une réaction salutaire. Plus générale que celle de l'« argument négatif », la théorie de la « passivité » se retrouve, elle aussi, dans son œuvre postérieure (23). En 1882 : « Le devoir de l'homme est de se mettre devant la vérité, dénué de toute personnalité, prêt à se laisser traîner où voudra la démonstration prépondérante ». En 1888 : « Nous devons rester passifs. Non que le résultat... nous soit indifférent, et qu'il ne doive entraîner de grandes conséquences ; mais nous n'avons pas le droit d'avoir un désir quand la raison parle ; nous devons écouter, rien de plus ; prêts à nous laisser entraîner pieds et poings liés où les meilleurs arguments nous entraînent ».

On aura reconnu l'image et l'idée de l'Etude sur Bossuet. Il n'est pas jusqu'à la distinction du « scientifiquement » et du « moralement », qui n'ait été reprise dans l'*Examen de Conscience philosophique*. Quelle que fût alors la pensée du vieillard sur les « conséquences » de sa critique, elle n'a pas dû être aussi lourde de sens que les quatre mots de 1844 : tout alors, avenir et bonheur, dépendait de la direction qu'allait prendre l'impitoyable violence des faits.

---

(22) Rieder, 1924, p. 12.

(23) Voir sur la première *Etudes d'Hist. relig.*, 205 et n. 1 : « Ce n'est là, disent-ils, qu'un *argument négatif*, dont on ne peut rien conclure. — Mais raisonnerait-on ainsi en matière profane, et n'est-ce pas de ces sortes d'arguments que la vraie critique tire souvent ses plus solides inductions ? etc... ».

La métaphore des « mains liées », malgré l'apparence, était moins tragique, et peut-être plus expressive qu'exacte. La vérité, en effet, doit être méritée, comme la grâce. A l'esprit non plus, le quiétisme ne convient pas. Si le cœur se tait, qu'il en profite, lui, pour mettre en jeu ses facultés. Qu'il dirige ses recherches selon la méthode universelle : en Histoire aussi, la voie inductive est la meilleure, ou plutôt la seule bonne. Et elle demeure telle, qu'il n'y a pour la suivre que les intelligences supérieures. Foin de ces scolastiques, sur lesquels un argument un peu délié n'a pas de prise, alors qu'il est « décisif pour un esprit inductif » ! Et cependant, vous les voyez qui « se mêlent d'induire » ! Agacé, méprisant, Renan raille leur balourdise : « Ce sont de gros paysans qui veulent faire des gentillesses ».

Qu'ils laissent donc à de plus qualifiés le soin de « recueillir les faits ». Cette tâche, à vrai dire, les prédécesseurs l'ont souvent dégrossie. Mais les croira-t-on sur parole ? Non. Défiant et scrupuleux, le lecteur du *Sermon sur l'Unité* y relève tous les noms propres, tous les événements de l'Histoire ecclésiastique, sous la rubrique « Faits à vérifier », et il s'acquitte presque entièrement de ce contrôle (24). Il opère aussi sur les assertions de Bossuet qui doivent avoir leur source dans l'Ecriture. Mais on est surpris qu'il persiste à en ignorer le texte grec ; et qu'il raisonne, par exemple, sur « *videre* » au lieu d'ἱστορῆσαι. Ses explications de l'hébreu biblique ne lui révèlent-elles pas chaque jour la valeur unique de l'original ? et n'est-il pas le premier, d'ordinaire, à choisir les documents de première main (Actes conciliaires, lettres, etc...) ? Serait-ce donc qu'il n'avait à sa disposition, pour le N. T., que la version vulgate ?

S'il accepte là une restriction des données, il saisit l'occasion de les étendre sur un autre point. La controverse gallicane l'induit à profiter du séjour de sa sœur en Pologne, pour jeter par elle un coup de sonde dans l'enseignement de ce pays. Il institue alors une véritable expérience, dont il précise les conditions avec une rigueur calculée. Ce qu'il veut savoir, ce n'est pas la façon dont on juge là-bas la doctrine française, mais ce qu'on enseigne en la matière : « Ma question ne roule que sur le fait ». Et le fait ne sera sûrement établi que si l'informateur d'Henriette est « instruit », et s'il se garde d'indiquer son sentiment personnel à la place des thèses courantes dans les écoles (25).

Une fois déterminé, et suffisamment « caractérisé », le fait demande à être interprété, soit qu'il se présente sous la forme d'un texte ou d'un événement. L'élève de M. Le Hir a profondément conscience des devoirs du traducteur. Aussi, vienne un cas où il faille opter entre le Dictionnaire et... un Père de l'Eglise, il n'hésitera pas. Voici justement que Bossuet met en valeur le verbe dont on a parlé à l'instant : « [Paul] est venu voir Pierre, et le voir, selon la force de l'original, comme on vient voir une chose pleine de merveilles, et digne d'être recherchée : « le contempler, l'étudier », dit Saint Jean Chrysostome... ». Il faut lire toute

(24) Cf. *Trav. de Jeun.*, 117, les recherches qu'il annonce pour élucider le résumé de Bossuet.

(25) Cf. *Lettres Int.*, 191-192 (lettre du 11 juillet 1844). Cf. *supra* 308 et n. 46.

la note que Renan consacre à ce commentaire : « Malgré l'autorité de Saint Chrysostome, un critique rigoureux ne verra pas dans le petit mot *videre Petrum* l'intention d' « étudier », de « contempler », « voir comme une chose pleine de merveilles, digne d'être recherchée ». Je ne sache pas que dans aucun lexique *videre* ait cette signification spéciale. Il peut l'avoir sans doute, mais supposer qu'il l'a ici, c'est supposer la question ».

Sent-on de quel ton convaincu le jeune homme s'inscrit en faux contre l' « autorité » ? comme il prend au sérieux son métier de « critique », qui est, selon l'étymologie, de séparer la vérité de l'erreur ? Il ne fallait pas, pour son repos, qu'une contestation comme celle-là se reproduisît trop fréquemment. S'il y en eut d'autres, elles furent moins vives. Il put montrer, dans un calme relatif, que certaines phrases veulent être examinées à la loupe ; faute de quoi, on se méprend sur leur sens et leur portée. Un détail, un mot, suffisent parfois à faire la lumière. Ou c'est une action, un geste, qui découvrent une opinion cachée, etc... (26).

Mais l'analyse, si probe, si minutieuse soit-elle, requiert l'aide d'un autre procédé, la comparaison. A l'historien de reconstituer cette trame où les théoriciens découpent sans scrupule les figures qui leur plaisent. Un fait ne prend son vrai caractère que dans l'ensemble ; il faut donc « parcourir » une zone assez vaste. Alors se multiplient les rapprochements instructifs ; alors se révèle peu à peu ce que Renan, à plusieurs reprises, nomme la « couleur » (27) : chose indéfinissable, que les sens obtus de ses maîtres ne perçoivent point, mais qu'une palpation légère et étendue porte à sa conscience. Qu'on ne s'y trompe pas : c'est à de tels signes qu'une vocation se reconnaît. Cet étudiant en Théologie a le tact historique, et le sentiment de ce qu'il est en droit d'appeler la « grande méthode ». Sans qu'il s'en rende bien compte, ce n'est plus exactement celle qu'il a héritée des baconiens. La « loi » est ici moins le but qu'un moyen ; sa connaissance éclaire le particulier, bien plutôt que le particulier n'aide à sa découverte. L'art commencerait-il à prendre le pas sur la science ? On n'ose le dire, vu le rapport que cette Dissertation conserve encore avec la Théologie (28).

III

Sans abuser des termes techniques, Renan parle cependant du pape « envisagé comme docteur » ; il emploie les mots de « juridiction », d' « éclipse », etc... Ce vocabulaire répond à son dessein : élucider pour lui-même ce problème du gallicanisme, dont M. Philpin a plutôt énoncé les données qu'il ne s'est appliqué à le résoudre. Son élève va profiter de son enseignement, mais pour le dépasser.

---

(26) Voir, pour illustrer ces généralités, *Trav. de Jeun.*, 108 (« ce qui semble bien supposer, etc... »), et 109, quel parti Renan tire de l'allusion des Pères de Chalcédoine aux hérétiques.

(27) *Ib.*, 111 (deux fois), 113, etc.

(28) *Ib.*, 106, 112, 102, 105-107, 111 ; *Souv. d'Enf.*, 260-261 ; *Feuilles Dét.*, 401-402.

Qu'il soit bien au courant de la question, on s'en aperçoit à sa lettre du 11 juillet. Les demandes qu'il adresse à sa sœur se suivent peut-être, comme dans le Cours, d'une manière assez lâche; elles n'en touchent pas moins à l'essentiel de la doctrine gallicane, dont elles indiquent les principales difficultés. Même on y voit plus clair, grâce à sa distinction du premier point et du troisième (29). Ses recherches autour du *Sermon sur l'Unité* n'ont pas peu contribué à la sûreté de son information. Or, c'est aussi le Cours qui a donné à cet écrit toute sa valeur. Oeuvre du plus illustre des « gallicans modérés » (c'est ainsi qu'on appelait à Saint-Sulpice Bossuet, La Luzerne et Frayssinous), le Discours de 1681 offre au séminariste « la théorie gallicane dans toute sa rigueur », et notamment « la plus parfaite exposition de la théorie de l'indéfectibilité ».

Cette occasion d'approfondir les indications de son maître, Renan la saisit avec empressement. Outre l'importance que le Traité *De l'Eglise* avait à ses yeux, ni la controverse avec les protestants, ni le différend des ultramontains et des gallicans n'étaient, en 1844, au point mort. La première se poursuivait avec vivacité dans un diocèse comme celui de La Rochelle. Le second opposait l'*Univers* à la *Gazette de France*, et les catholiques à ces Députés dont Thiers allait, le 13 juillet, caresser les anciennes préventions. On comprend que les Sulpiciens aient incliné à se réfugier dans une neutralité évasive.

Ce faisant, ils étaient loin de s'attirer l'estime de leur élève. On le devine à la façon dont il stigmatise les « petits esprits », les « esprits médiocres », en leur reprochant cette fois leurs puérils compromis. Ne croient-ils pas « avoir atteint l'apogée de l'esprit de conciliation et d'adresse, en donnant quelques phrases aux deux partis, sans s'inquiéter de se contredire » ? Il n'est pas surprenant que « cela ne [satisfasse] ni les uns ni les autres ». Renan va-t-il donc se prononcer catégoriquement dans un sens ou dans l'autre ? Non. Mais ce qui l'en empêche, ce n'est pas une prudence entremetteuse, c'est un éclectisme réfléchi.

A en juger par ses questions à Henriette, il pencherait plutôt vers le gallicanisme. Si la thèse de M. Gosselin l'avait conquis, il n'eût pas laissé sur le même plan ces deux explications : « effets du droit public » et « *vraies usurpations* ». L'Etude du Sermon confirme, en partie du moins, cette impression. Renan y observe ce point important de l'histoire évangélique, que Pierre a reçu ses promesses *avant* la prédiction de sa chute. S'il y a, selon lui, des dogmes qui s'établissent par des procédés contestables, il ne refuserait pas de compter comme tel celui de la primauté romaine, entendue au sens ultramontain. Il note avec soin les indices d'où l'on pourrait conclure que l'Eglise n'est pas tout entière dans le successeur de Pierre. Il ne se ferait aucun scrupule de « diminuer quelque chose » aux « grandes acclamations » qui ont exalté le Saint-

(29) Le premier point de Renan correspond à l'article IV de la Déclaration; le quatrième, à l'article I. Le second (si le Pape « peut obliger une église particulière à renoncer à ses usages et libertés ») a quelque parenté avec l'article III. Le troisième envisage l'autorité relative du Pape et du Concile œcuménique.

Siège, en une circonstance mémorable. Il met en forme le gallicanisme d'un historien (30), et au besoin il y supplée : d'après Bérault, la lettre d'Honorius « enseigne moins l'erreur qu'elle ne retient captive l'intégrité de la saine doctrine » (31); « c'est le contraire à mon sens », écrit Renan dans une Note. Enfin, il réfute pendant des pages un jugement de J. de Maistre.

Mais il y a la contre-partie. La virtuosité de l'auteur du *Pape*, les arguments ultramontains produits dans cet ouvrage et par M. Philpin, n'ont pas été sans effet sur le jeune homme. Il réduit la chute de Pierre à l' « *ordo ad praxim* » ; il définit le rôle de Saint Paul, cet emblème de l'Eglise gallicane (32), d'une manière qui respecte tous les droits du siège romain. Et il ne serait pas loin de croire, on l'a vu, à la *nouveauté* des Maximes de 1682 (33).

Cette attitude critique est surtout la sienne en présence d'un fait important, le Concile de Chalcédoine. Alors, Renan le reconnaît, la puissance spirituelle de la papauté parut dans « toute sa plénitude ». Mais quelle signification accorder à cet éclat ? Celle seulement qui résultera d'une comparaison et d'une analyse très attentives.

Jusqu'à ce moment, « la puissance pontificale était restée comme dans les langes ». Observation précieuse pour les gallicans ! Cependant qu'ils n'en abusent pas : car cette enfance a pu être singulièrement robuste. Adaptant à ce cas, sans le savoir, un argument cher à Voltaire, le séminariste songe à ce qu'il a fallu de temps et de progrès pour parvenir à la situation de 451. La grandeur du Saint-Siège à cette date ne suppose-t-elle pas « un ou deux siècles de possession et d'accroissements » ? Cette inférence est d'autant plus plausible qu'un document de l'époque parle « des prérogatives papales comme d'un fait reconnu sans contestation ». Si Renan n'est pas plus formel, c'est que la transition lui paraît, malgré tout, bien brusque : il sent le besoin de l'expliquer, sans en avoir le moyen.

Du moins peut-il spécifier l'état des choses au V[e] siècle. Le pape avait seul, dès cette date, le droit de convoquer et de présider les Conciles. C'est à lui — les intéressés l'admettaient — qu'on devait adresser certaines demandes ; prononçait-il une condamnation, il n'y avait plus à y revenir. Les dénominations honorables qu'il reçut alors correspondent bien à ce prestige. Et l'ensemble de ces témoignages est d'autant plus significatif que les circonstances où ils furent rendus n'étaient point toutes favorables à Rome.

A leur tour, les ultramontains pourraient se déclarer satisfaits. Ici encore, toutefois, il faut s'entendre sur la portée des constatations. Qu'elles établissent la primauté du Saint-Siège, soit. Mais il n'en résulte pas

---

(30) Cf. *Trav. de Jeun.*, 109 : « Donc Léon n'avait pas prétendu, etc... ».

(31) Bérault-Bercastel, *Histoire de l'Eglise*, t. VII, 106.

(32) *Trav. de Jeun.*, 113 : « ...Paul, sous [lequel] on s'était accoutumé à personnifier l'Eglise gallicane... ».

(33) Cf. *supra* 308.

que ses décisions fussent irréformables par elles-mêmes. N'en déplaise à J. de Maistre, la lettre de Saint Léon n'atteste point une telle autorité. Et si la doctrine de ce pape fut reçue, il reste encore à savoir, et c'est l'essentiel, la raison de cet accueil. Fut-elle acceptée parce qu'elle émanait de lui ? Non, mais bien parce qu'on la trouvait conforme à la foi, La distinction est d'importance.

En somme, Renan demeure fidèle aux principes de sa méthode. A-t-il un faible pour le gallicanisme ? Peut-être ; mais les données contraires à cette thèse n'en perdent rien de leur valeur. Il s'y soumet de moins bonne grâce, mais il s'y soumet. Il n'est partisan ni de Fleury, ni de Bellarmin, mais de la vérité. Son impartialité domine ses sources opposées, rectifiant celle-ci par celle-là. En se tenant dans l'entre-deux, les Sulpiciens lui ont montré la voie. A leur exemple, il refuse d'épouser une théorie unique : elle ne vaudrait pas pour tous les cas, ni pour tous les temps. Les faits donnent raison à l'une ou à l'autre, selon qu'ils sont plus ou moins anciens.

Dans le présent, la conduite la plus sage est de se rattacher à Bossuet, moins en adoptant ses maximes qu'en s'inspirant de son esprit de « modération ». « Expliquer l'autorité du Saint-Siège de manière qu'on en ôte ce qui la fait plutôt craindre que révérer » ; la rendre par là « aimable à tout le monde », — ce programme tout fénelonien a l'entière adhésion de Renan. Il ne partage pas moins l'opinion de Bossuet sur les libertés gallicanes : il faut les entendre à la manière des évêques, et non comme les magistrats (34). En quoi le clerc breton est plus conséquent avec lui-même que l'évêque de Meaux : l'immixtion du temporel au spirituel n'est jamais bonne, d'où qu'elle vienne et où qu'elle tende.

Ce ne sont pas là, d'ailleurs, des considérations sur lesquelles il s'arrête beaucoup. Il est plus porté à approfondir des questions qu'on a seulement effleurées, bien qu'elles soient d'une importance capitale. Comment estimer les droits de ses successeurs, si l'on n'a pas défini ceux de Saint Pierre ? Il y a donc lieu d'étudier cette partie du N. T., sur laquelle les Théologiens prétendent se fonder.

IV

Les textes à examiner, Renan les connaît bien, et par ses Cours, et par Bossuet : Evangiles, *Actes*, *Epître aux Galates*, il les confronte, mais dans quel esprit ? Vise-t-il à les assembler en un édifice unique, après avoir arrondi leurs angles, et de manière qu'on ne voit pas la diversité des matériaux ? Ainsi se construisent les « Harmonies » orthodoxes ! Mais le jeune artisan obéit à un dessein opposé. Attentif au contexte, à la « couleur », il entend ne pas sacrifier les originalités caractéristiques de chaque écrit.

C'est ainsi qu'il discute le sens emphatique de « *videre* ». Seules les « circonstances avoisinantes » pourraient l'affecter d'une telle

(34) Cf. *supra* 59 et n. 122, et 311 et n. 58. — Cf. *Trav. de Jeun.*, 111, 117, 116, 114, 104, 107-109.

nuance. Or elles « éloignent » au contraire, et « considérablement », de croire que Saint Paul était plein d'admiration pour Saint Pierre. Une analyse, conduite avec un tact impeccable, souligne « la parenthèse à réticence, qui semble peu flatteuse » (35), et met en valeur les versets où « Saint Paul semble se [placer] absolument de pair avec Saint Pierre ». Renan veut bien ne pas appuyer sa pensée sur ces dispositions d'un apôtre pour l'autre. Mais que leur entrevue serve d'argument à l'avocat de la primauté romaine, c'est ce qu'il a peine à admettre. Bossuet eût bien fait, dans l'intérêt même de sa thèse, de ne pas parler de cette visite.

A-t-il été mieux inspiré en attribuant à Pierre « la charge du tout » ? Renan ne saurait en convenir. Il y a des textes, il le sent, qui devraient parler d'une chose, parce qu'ils sont le témoignage le plus direct sur les circonstances où elle dut avoir lieu. Comment se fait-il alors qu'ils n'en disent rien ? que cette « charge du tout », par exemple, ne soit point mentionnée dans ce même chapitre II de l'*Epître aux Galates* où Paul distingue son ministère de celui de Pierre ? N'est-ce pas pour « étonner » un esprit justement sensible aux « arguments négatifs », d'autant plus que les Epîtres pauliniennes gardent partout le même silence ?

Si l'on ajoute que la prééminence de Pierre ne ressort pas davantage des *Actes*, tout au moins de leur « couleur générale », n'y a-t-il pas lieu de croire cette thèse condamnée ? Non. Un peu intimidé peut-être par ce qu'il vient d'avancer, Renan se plaît à trouver ailleurs la justification de l'orthodoxie. Les premiers chapitres des *Actes*, le dixième, où Pierre convertit le païen Corneille, enfin et surtout l'Evangile, lui paraissent confirmer le droit de Pierre, et plus fortement que les indices contraires n'ont pu l'ébranler.

Malheureusement, la considération de l'Evangile ne clôt une difficulté que pour en ouvrir une autre. Un même fait raconté par plusieurs écrivains sacrés, ne l'est pas de la même façon ici et là (36). C'est du moins ce dont Renan croit s'apercevoir. En contrôlant les amplifications de Bossuet sur la désignation de Pierre par Jésus, il constate que la date de cet événement varie selon qu'il est rapporté par Matthieu, ou par Marc et Jean. Ceux-ci le placent dès la vocation des Douze ; et celui-là, au moment où Jésus choisit Simon parmi les Douze. Comment se tirer d'embarras ? Un apologiste n'hésiterait pas à insinuer que Marc et Jean donnent à Simon le nom de Pierre par anticipation : « Pierre, qui fut dans la suite appelé Pierre ». Cette explication s'offre à la pensée du jeune homme, mais il l'énonce sans aucune conviction, et même il osberve que le récit johannique lui enlève toute vraisemblance. Laisserons-nous donc les Evangélistes en mauvaise posture ? Oui et non : « en supposant même », écrit Renan, « que leur divergence ne fasse aucune difficulté »... C'est assez dire qu'il ne tient pas ce point pour acquis ; néanmoins il réserve l'avenir.

(35) C'est le v. 6 de *Gal.*, II ; cf. *Trav. de Jeun.*, 111, n. 62.
(36) Cf. *Sour. d'Enf.*, 259, sur les contradictions des Evangiles.

Il garde la même attitude dans une autre question où pourtant il est peut-être, *in petto*, plus convaincu de la faiblesse de la tradition. Que Pierre ait exercé sa juridiction sur trois villes de premier ordre (Jérusalem, Antioche, Rome), cette considération n'aurait de valeur que pour un esprit complaisant. Encore faudrait-il qu'elle eût un fondement solide. Or une phrase imprudente de Bossuet porte Renan à énoncer enfin son avis sur le sujet classique de « Pierre à Rome » (37) : « Le gouvernement de Saint Pierre à Rome a laissé beaucoup moins de traces de lui-même que celui de Saint Paul. Il est vrai qu'on dit : la Chaire de Saint Pierre ; mais ce sont les derniers siècles qui l'ont dit, et je ne sais si dans les premiers il en était ainsi partout ». C'est ainsi que reste en suspens le fondement du catholicisme. La remarque de Renan est donc, en elle-même, assez grave. Mais elle a une portée plus générale : que de dogmes, en effet, pour lesquels on requerrait vainement le témoignage des premiers, ou du premier siècle ! Seulement le séminariste ne se fait pas encore cette réflexion. Son scepticisme n'est pas radical : s'il s'abstient d'affirmer, par exemple, que Jacques fût évêque de Jérusalem au moment de la visite de Paul (38), il ne met pas proprement en doute le fait même de cet épiscopat.

Au reste, ni Jacques, ni même Pierre, ne suscitent l'intérêt de l'historien au même degré que l'apôtre Paul. Figure centrale du tableau peint par M. Mollevault, l'auteur de l'*Epître aux Galates* s'impose, ici encore, aux regards. Mais ce n'est pas sans nuire à l'unité et à l'harmonie de l'ensemble. Pierre choisi par les Douze, et les papes lui succédant comme les évêques ont succédé aux Onze, voilà une ordonnance grandiose. Le malheur est que Paul n'entre dans aucun groupe ; il est là, sur le même plan que Pierre, comme son pendant. Quels rapports établir entre eux ? Comment conduire leur parallèle ? On se l'est demandé bien des fois, et les essais, selon Renan, n'ont pas été heureux. Les « tours de force » n'ont rien pu contre les conséquences d'une « méprise » initiale : la qualité de ces « frères », de ces « cofondateurs », demeure inexpliquée.

C'est qu'on a mal compris l'originalité de Paul. Celui-ci n'appartient pas au cycle évangélique. S'il est monté vers Pierre, ce n'a pas été, Bossuet l'a bien vu, pour en être instruit. Car il fut *enseigné par J.-C. seul*. Ce privilège lui confère un caractère particulier : il faut voir en lui « un personnage tout à fait hors ligne », dont le ministère a été « tout à fait unique ». Pour un peu, Renan l'exalterait dans l'empyrée divin. Dire de ce ministère qu'il a « presque » été « comme celui de J.-C. », c'est déjà une belle hardiesse. Mais il va plus loin, beaucoup plus loin. Saint Paul, à l'entendre, est « une sorte de prolongement de J.-C., ou plutôt J.-C. lui-même prêchant aux Gentils et com-

(37) Cf. *Trav. de Jeun.*, 113 et n. 68, et cf. *supra* 334 et n. 51.

(38) « L'était-il alors, les *Actes* n'en disent rien » (*Trav. de Jeun.*, 111).

plétant sa vie de Judée » (39). De là viendrait aussi qu'il n'a pas eu de successeur, et qu'on lui chercherait en vain « un analogue dans l'Eglise ». La seule différence est que J.-C. « a un représentant ». Saint Paul en a-t-il un ? En 1844, le séminariste l'ignore.

L'historien des Origines chrétiennes le saura. En 1866, il ne se contente plus de sentir l'ombrageuse indépendance de l'Apôtre des Gentils. Il met en pleine lumière la différence des écrits pauliniens et des synoptiques sous le rapport de la Théologie. Et il en cherche moins l'explication dans la diversité des publics, que dans le génie solitaire de Paul. Celui-ci, hélas ! n'a pas goûté à l'ambroisie galiléenne. Son inspiration, qu'il n'a point reçue de Dieu, il l'a puisée dans « son imagination et... son sens propre ». Ainsi a-t-il prêché aux hommes un Christ tout personnel, comme celui de Luther. Renan peut répondre, en 1869, à la question qu'il s'est posée vingt-cinq ans auparavant : oui, Saint Paul a eu un représentant, - dans la personne du Père de la Réforme ! (40)

Qu'il dût un jour parvenir à de telles idées, l'élève de Saint-Sulpice ne s'en doutait point. Non qu'il fermât les yeux sur la singularité d'une mission que rien n'annonce dans l'Evangile. Ce n'est pas de là que l'Apôtre a ses promesses. D'où elles lui sont venues, lui seul nous l'apprend ; « tout ce qu'on fait militer en sa faveur est tiré de sa bouche ». Cette constatation n'autorise pourtant pas à le suspecter : car — Renan s'en souvient instantanément — « il est vrai que c'est toujours une bouche infaillible ».

Ainsi le jeune homme arrête sa critique devant le dogme de l'inspiration. Mais ce n'est pas assez dire. Il fait plus que de respecter le catholicisme, il lui vient en aide. S'il déclare «très importante» sa théorie personnelle du paulinisme, c'est aussi bien pour sa portée apologétique que pour sa valeur historique. Que d'avantages en effet n'offre-t-elle pas ! Avec elle, plus d'arguments forcés; les deux apôtres parfaitement égaux, sans qu'on puisse en conclure « la bicipité de l'Eglise » ; Saint Paul justifié, sans que Rome souffre de son indépendance, ni qu'elle cesse d'être la source de la doctrine, etc... (41). En vérité, comment ne pas accueillir les bons offices d'un auxiliaire si ingénieux ?

V

Ce chapitre s'achève donc, comme le précédent, sur une note plutôt rassurante. Et cette conclusion est d'autant plus remarquable que l'orthodoxie, cette fois, avait paru sérieusement menacée.

Certes, Renan n'a pas attendu l'examen du *Sermon* pour décocher ses traits contre les « petits esprits », ni contre les « théologiens » ou

---

(39) Cf. *supra* 101 et n. 133. Renan transpose la doctrine spirituelle de M. Garnier sur le plan historique. Il ne s'agit plus des « parfaits », mais des « Gentils ».

(40) *Les Ap.*, 4, 211-212 ; *Saint Paul*, 569.

(41) Cf. *Trav. de Jeun.*, 111, 113-114, 105, 112.

les « scolastiques » (42). Ici, toutefois, sa critique se généralise ; elle porte sur les « écrivains postérieurs » (aux auteurs sacrés), sur les « interprètes antérieurs » (à Bossuet), enfin sur les Pères (43). L'accent en est plus vif. Parmi les points qu'elle touche, deux ou trois sont d'une importance vitale. L'exégèse biblique, d'une part, l'histoire des dogmes de l'autre, posent des problèmes dont la solution traditionnelle est loin de s'imposer. Ainsi se poursuit cette « vérification rationnelle du christianisme » (44), que l'élève de Saint-Sulpice pense mener à bonne fin dans sa retraite bretonne, et qu'il achèvera plus tôt, en 1845-1846. Dès à présent, le divorce semble bien effectif entre la théologie et le positivisme

D'où vient cependant que l'absolue soumission aux faits n'ait pas, pour l'instant, de conséquence décisive ? que Renan confie volontiers ses réserves à des propositions subordonnées (45), ou qu'il n'y vienne qu'à l'abri d'un long éloge ? qu'il ne s'inquiète pas outre mesure des difficultés auxquelles un lecteur critique du N. T. se heurte presque à chaque page ? qu'il n'ose pas se demander à lui-même s'il croit bien à l'antiquité de certains dogmes ? C'est qu'en dépit de tout, un parti pris le gouverne. Il a beau se défier un peu d'une théorie, il n'y renoncerait, assure-t-il, qu'« avec peine ». Attachement symbolique ! Il ne saurait encore prendre sur lui de mettre en question le fond d'une croyance à laquelle il est si lié « moralement ». Il consent à mener une enquête avec rigueur, mais sans la pousser à bout, ni trop regarder à droite ou à gauche.

Même ainsi limitée, dira-t-on, sa critique a dû faire de Renan un bourreau de soi-même. Nous ne le croyons pas. Il pouvait, en effet, se rassurer sur ses intentions et sur ses modèles. Pourquoi discute-t-il les « écrivains postérieurs », sinon pour protéger contre leur arbitraire les textes sacrés ? C'est l'autorité du Verbe qu'il souffre de voir au service de conceptions individuelles ; c'est Dieu qu'il défend contre l'homme. En quoi il se sait fidèle aux principes de MM. Le Hir et Mollevault. Celui-ci, en particulier, n'a-t-il pas reproché à certains commentateurs de prêter à Saint Paul leurs propres idées ? N'a-t-il pas jugé scolastiques et théologiens avec une liberté de bon aloi (46) ? S'est-il abstenu de prendre un Père en défaut ? Qui cependant l'accuserait de manquer à la Tradition ? Son élève a donc pu l'imiter sans crime, et satisfaire son besoin inné d'exactitude en témoignant de son obéissance et de son respect. D'autant mieux qu'il savait se couvrir d'impeccables formules. N'énonce-t-il pas quelque part l' « excellence »

---

(42) Cf. *supra* 57 et n. 119, 353 ; 36, 182, etc... et ici, *Trav. de Jeun.*, 107, où il traduit son animosité en adaptant le vers de M. B. Clément : « *Qui nous délivrera...* des scolastiques ? »

(43) Cf. *ib.*, 106 : « ...la méthode arbitraire et théoristique des Pères... ».

(44) Cf. *Lettres intimes*, 227 (l. du 11 avril 1845).

(45) *Trav. de Jeun.*, 105 : « Quoique je sois assez porté à me défier, etc... ».

(46) Cf. *supra* 91, 215, etc...

de la méthode qui consiste à chercher la forme du gouvernement de l'Eglise « dans l'Evangile, *expliqué par la Tradition* » ? Comment supposer qu'il n'en fasse pas sa règle constante ?

Il est certain pourtant que sa pratique a été bien différente. Sans doute s'est-il abusé lui-même. Il n'aura pas songé qu'un orthodoxe, pour avoir le droit d'en critiquer un autre, doit s'appuyer sur le gros de l'opinion. Or, qu'oppose-t-il à l'interprétation dont il ne veut pas ? La Tradition ? Non certes. Tout au plus *sa* tradition à lui, c'est-à-dire, s'il osait se l'avouer, celle de... Richard Simon. En dernière analyse, son sens propre. Comme un protestant qui s'ignore, il parle en son nom.

Il fait plus. Il ne menace pas seulement la Tradition en la négligeant. La sorte d'admiration qu'il professe pour elle est plus dangereuse encore. Il ne songe guère, semble-t-il, à la différencier des spéculations de Bossuet. Or, si même celles-ci laissent à désirer sous le rapport critique, elles n'en montrent pas moins « la richesse de l'esprit humain ». La Tradition ne serait-elle pas, elle aussi, plus précieuse au philosophe que vénérable au croyant ? Si Renan n'insiste nullement sur le droit de garde de l'Eglise, n'est-ce pas qu'il est près de voir dans ce patrimoine l'œuvre plutôt de l'esprit humain que de l'assistance divine ? Le long des âges, l'humanité s'est renouvelée, vivifiée, exaltée, moins en buvant à la source de l'Ecriture qu'en y mirant son propre génie.

Cette source même, est-ce Dieu qui la fit jaillir ? A cette question, Renan répond encore affirmativement : oui, le Verbe divin est dans la Bible... Et pourtant, que veut-il dire, lorsqu'il marque sa défiance envers les « vues *profondes* » qu'on attribue sur le tard aux acteurs, aux écrivains sacrés ? Serait-ce que ces instruments de Dieu ont parfois agi au jour le jour ? Qu'a-t-il dans la pensée quand, tout à côté de l'esprit humain, et riche comme lui, il place la « mine féconde » d'où Bossuet a extrait tant de beautés ? Cette mine, c'est l'Ecriture. Lorsque, comme la Tradition, elle sera rentrée au trésor de l'humanité, l'évolution de Renan sera accomplie (47).

Il est loin de ce terme, le séminariste de 1844, qui n'attaque pas l'enseignement reçu sans lui offrir en même temps ses services. Le mot qu'il applique à Bossuet lui conviendrait à lui-même : « *laedit et sanat ferientis idem ictus* ». Refréner au départ sa sagacité personnelle, il ne saurait s'imposer cette retenue. Son action se justifie suffisamment, si par elle l'orthodoxie reprend l'avantage là où elle était en mauvaise posture : ce résultat parle pour les autres. Ainsi se prolonge une ère de sécurité relative, encore favorisée par la qualité des lectures dont Renan nourrit alors sa pensée.

---

(47) Nous renvoyons le lecteur à notre article « Notes inédites d'Ernest Renan sur les commentaires des livres sacrés » (*Revue d'Histoire des Religions*, octobre-décembre 1921). Il y trouvera la question reprise à un point plus avancé. — Cf. *Trav. de Jeun.*, 105.

CHAPITRE VI

NOUVELLES LECTURES

SOMMAIRE

I. Coup d'œil d'ensemble. Renan délaisse les théologiens proprement dits. Bossuet et son *Histoire* par M. de Bausset. Les historiens de l'Eglise: abbés Lhomond et de Bérault-Bercastel. Pp. 361-364.

II. J. de Maistre. Son influence à Saint-Sulpice. Son œuvre théologique: *Du Pape* et *De l'Eglise gallicane*. Si Renan a connu le second de ces ouvrages; quelle importance a eue pour lui la lecture du premier. Pp. 364-367.

III. L'abbé Maret, et son *Essai sur le Panthéisme*; échappée sur les *Dialogues philosophiques*. La *Théodicée chrétienne*; circonstances de sa publication. Pp. 368-370.

IV. L'abbé Fleury et Saint Augustin. Le *De veritate religionis christianae* de Grotius. Quelles parties surtout en ont servi à Renan: Livre I sur la *Genèse*; livre VI, contre les Mahométans; livre V, contre les Juifs. Dans quelle mesure le Christ a-t-il aboli l'ancienne Loi? La messianité de Jésus. Philon et le *Logos*. L'érudition de Grotius appréciée par Renan. Pp. 370-374.

V. Les *Leçons* de R. Lowth *sur la poésie sacrée des Hébreux*, et l'*Histoire de la poésie des Hébreux* de Herder. Renan ne lut à Saint-Sulpice que le premier de ces ouvrages. Comment il le jugea dans la suite; raisons de sa sévérité. D'où vient l'estime qu'il en a faite en 1844. Esprit de Lowth: critique des rhéteurs, goût de l'initiative, naturalisme, bons principes de méthode (« devenir Hébreu soi-même »). Mérite des *Leçons*: de la théocratie juive; un florilège biblique; du « génie » de la poésie hébraïque; comparaison avec les lettres profanes. Pp. 374-382.

VI. Emprunts du séminariste aux *Leçons*. Quelques traductions de versets bibliques. Distinction de la poésie et de la prose. Théorie de la versification hébraïque: du parallélisme. Les parties poétiques de l'A. T. Les images typiques et leurs sources. Lowth et l'œuvre postérieure de Renan: de l'*Essai Psychologique* à *L'Antechrist*. Pp. 382-385.

VII. Les questions doctrinales dans les *Leçons*. Par qui et quand ont été composés *Job*, les écrits sapientiaux, les *Psaumes* et le Pentateuque. L'ἀνθρωποπάθεια divine. Les Juifs ont-ils cru à l'immortalité de l'âme? Du dogme de l'inspiration biblique dans ses rapports avec l'histoire et la théorie de la Poésie. Un passage peu « inspiré » du *Livre de la Sagesse*; une églogue presque « inspirée » de Virgile. Equivoque de cette épithète, et de celle de « divin »; conséquences. Pp. 385-390.

I

« Les livres de M. Le Hir étaient à ma disposition, et il avait une bibliothèque très complète » (1). Cette indication des *Souvenirs* ne se rapporte certainement qu'à la seconde année de Saint-Sulpice. En 1843-1844, Renan n'est encore qu'un élève, auquel on désigne les volumes à lire. Il reçoit, il est vrai, la visite de l'abbé Tresvaux, quand celui-ci vient à la Bibliothèque du Grand Séminaire (2), et cette intimité lui a peut-être ménagé quelques vues particulières sur cette collection, qu'il dit être « belle et nombreuse » (3). Toutefois, si les ouvrages consultés par l'historiographe de la Bretagne ont donné des idées à son jeune ami, elles ont dû profiter au futur auteur du *Broyeur de Lin* ou de *Saint Renan*, bien plutôt qu'elles n'ont favorisé l'émancipation du clerc.

(1) *Souv. d'Enf.*, 252-253.

(2) Cf. *supra* 250.

(3) Lettre à Mme Renan du 15 mai 1844.

Il est certain, en effet, que les livres lus par celui-ci dans les premiers mois de 1844 n'ont pu envelopper sa pensée d'une atmosphère d'orage. La liste en est assez facile à dresser, d'après ses écrits de cette époque, qui portent aussi la trace de lectures antérieures. On y rencontre les noms de Bossuet et de son historien; ceux de divers annalistes de l'Eglise, et d'un polygraphe comme J. de Maistre ; le philosophe abbé Maret ; un apologiste, Grotius, et un littérateur, R. Lowth. Seuls ont été négligés, à ce qu'il semble, les Théologiens proprement dits. Non que les professeurs de Dogme et de Morale aient omis de les signaler à leurs élèves. Non qu'il n'y ait pas eu alors, dans ce genre, des ouvrages réputés : la presse catholique faisait au contraire grand cas, par exemple, de la *Symbolique* de J.-A. Möhler, où se continue la polémique de Bossuet contre les protestants (4). Mais l'esprit de Renan était si peu tourné de ce côté que les œuvres théologiques de Bossuet lui-même ne paraissent pas l'avoir occupé, du moins directement.

Ce qui, en revanche, continue de lui être familier, ce sont les *Sermons*. Il y fait plusieurs allusions vagues (5), et il consacre deux ou trois lignes précises au *Sermon pour la vêture d'une nouvelle catholique*, qu'il a très présent à la mémoire, sinon sous les yeux. Sans doute songe-t-il aux *Elévations*, quand il évoque « les théories de Bossuet sur les mystères ». Enfin il rouvre l'*Histoire Universelle*, non seulement à l'endroit du Concile de Chalcédoine, mais aussi pour y lire les pages relatives à cette création du monde, dont il est en train de traduire le récit avec M. Le Hir (6).

Ces indications sont les seules qu'on puisse donner avec quelque assurance. Le manuscrit du Cours de Dogme porte bien cette addition, en marge d'une définition de l'Eglise : « Bossuet la prend avec Claude, il ajoute : « *externa seu visibilis* », mais il a besoin de le prouver, car les protestants nient ». Cette note vient-elle directement de Bossuet ? On n'est pas obligé de le supposer, si elle s'explique, à la rigueur, par Bailly (7).

On doit aussi tenir compte d'un livre où les controverses de l'évêque de Meaux ne sont pas peu développées : l'*Histoire de Bossuet* du Cardinal de Bausset, si célèbre à Saint-Sulpice, et que M. Philpin recommandait à propos de la Déclaration. C'est alors, semble-t-il, que Renan lut cet ouvrage, la plume à la main. Si l'auteur n'en est pas toujours exact (il atténue, par exemple, les signes de l'hostilité que les quatre

---

(4) Voir, sur l'importance de ce livre, E. Vermeil, *Jean-Adam Möhler et l'Ecole catholique de Tubingue* (1815-1840), ch. X et XI. Renan a écrit sous la dictée « Meler », et il n'a pas corrigé. Il est vrai qu'autour de lui, l'orthographe n'est pas toujours respectée. Ainsi Maret imprime « Moelher ». De même pour Perrone (Renan : « Peronne » ; Maret : « Perone »).

(5) « Saint Grégoire est un de ceux dont [Bossuet] a le plus fait usage en ses Sermons... » ; « Bossuet, dans ce Discours comme dans ses autres sermons... » ; « formule dont il se sert ou d'une autre semblable dans ses Sermons ».

(6) Cf. la Vulgate de Renan, note à *Gen.*, I, 31 ; et *infra* 370.

(7) Cf. *Theologia*, t. II, 233 et 251 n. 1.

articles rencontrèrent à Rome), si l'on piétine avec lui, et si la masse des textes qu'il apporte fait perdre de vue la perspective générale, d'un autre côté la richesse de cette documentation originale permet au lecteur de se former une idée personnelle et très vivante des principaux personnages du temps. Des lettres comme celles à l'abbé de Rancé ou au cardinal d'Estrées aident à comprendre le *Sermon sur l'Unité*. On les trouve mentionnées dans le travail de Renan. Mais sa curiosité ne s'est pas limitée aux événements de 1681-1682. C'est Bausset qui l'instruisit des disputes de Bossuet avec Grotius et R. Simon (8) ; c'est à lui qu'il emprunta plusieurs traits relatifs au grand prélat et à son œuvre. Et cette influence ne fut pas sans lendemain, si peut-être des notes prises à la lecture la prolongèrent. En 1845-1846, il se souvenait encore du paragraphe où M. de Bausset parle des études mathématiques de Bossuet, et de la réflexion qu'avait inspirée à cet historien l'état dans lequel l'auteur et son neveu laissèrent les *Sermons* : « Bossuet, qui a obtenu tant de gloire, ne pensait jamais à la gloire. Tout ce qu'il a fait, tout ce qu'il a écrit, était commandé par un devoir pressant, ou par un grand intérêt. Il ne concevait même pas comment on faisait un livre pour faire un livre » (9).

De pareilles vues justifient l'intérêt de Renan pour cette chronique religieuse du XVII[e] siècle. Il y retrouvait aussi des figures connues, comme celle de l'abbé Fleury, dont l'*Histoire ecclésiastique* était au nombre des livres signalés par M. Philpin. On ne sait si le jeune homme suivit cette indication, ni s'il utilisa l'ouvrage de l'abbé Receveur, auquel le même Directeur renvoyait à propos du Concile de Rimini (10). L'*Histoire abrégée de l'Eglise* de l'abbé Lhomond, lui fournit un détail. Mais son auxiliaire ordinaire a été l'abbé de Bérault-Bercastel, qu'on a déjà eu l'occasion de nommer, et que le professeur de Dogme avait recommandé pour l'affaire du monothélisme. Renan prit sur le tome VII de *l'Histoire de l'Eglise* des Notes qui nous ont été conservées (11), et il avait le tome V sous les yeux quand il rédigea son étude du *Sermon sur l'Unité*, tantôt le transcrivant presque textuellement, tantôt mettant son gallicanisme en forme. Car Bérault était gallican comme Bailly, son contemporain (12).

Ces deux derniers ouvrages, écrits avant la Révolution, ne tardèrent pas à paraître peu en harmonie avec l'esprit du nouveau siècle. Ils furent remaniés dans un sens ultramontain, ou « interprétés ». C'est

---

(8) Cf. E. Renan, *Trav. de Jeun.*, 106 et n. 29 ; mais aussi le présent ouvrage, *supra* 74.

(9) Voir respectivement Notes à *De la connaissance de Dieu*, etc..., p. 188 (cf. *Hist. de Bossuet*, Livre I, ch. VIII), et *Nouv. Cah. de Jeun.*, 267 (cf. *Hist.*, Pièces justificatives du livre II[e], 755).

(10) Cf. Receveur, *Hist. de l'Egl.*, t. II, l. VIII ; et *supra* 25 n. 11.

(11) Cf. Bérault, *lib. laud.*, 99 *sq.*

(12) Le dernier des vingt-quatre volumes de l'*Histoire de l'Eglise* parut en 1790. L'auteur s'en délassa en préparant, pendant les affres révolutionnaires, une réédition de son *Traité complet pour l'éducation des serins* (1795).

ainsi que J. de Maistre voulut bien, en faveur de l'intention qu'il lui prêtait, excuser Bérault d'avoir « conféré aux évêques le pouvoir de juger le Pape » (13). Cette décision, certes, « prêterait le flanc à des réflexions sévères » ; mais il faut savoir « qu'elle n'était, de la part de l'estimable auteur, qu'un innocent artifice pour échapper aux Parlements et faire passer le reste ».

Quoi que vaille ce commentaire, ce n'est pas sans dessein qu'on l'a reproduit. L'Histoire ecclésiastique, en 1844, est depuis de longues années sous la férule de l'écrivain savoyard, qui se l'est adjugée d'une main tour à tour habile et brutale. Bien que ni les maîtres, ni les livres classiques n'y soient ouvertement ultramontains, bien même qu'on n'ose trop s'y réclamer de J. de Maistre, Saint-Sulpice n'en a pas moins subi son influence. On le voit et aux autorités qu'il met en ligne en face des gallicans, et à l'usage qu'il fait de ceux-ci.

II

Sans l'ascendant de J. de Maistre, il n'est pas sûr que M. Philpin eût fait état des ultramontains Bellarmin et Orsi, et qu'il eût songé à exploiter les *Nouveaux Opuscules* de Fleury. En revanche l'*Histoire* de cet « ami intime » de Bossuet lui aurait inspiré plus de confiance, et il l'aurait recommandée sous une forme moins restrictive et réticente qu'il ne l'a fait, en disant seulement à propos du Concile de Rimini : « Fleury, assez exact *sur ces* [*événements*] ». Il n'est pas jusqu'à Bossuet, que la critique adroitement modérée de l'auteur du *Pape* n'ait quelque peu atteint dans l'esprit de ses admirateurs. Le professeur de Dogme n'était pas loin de penser, comme J. de Maistre, que Bossuet s'était « repenti » d'avoir écrit la *Défense de la Déclaration*, au moins le passage relatif à la chute de Libère ; et que la preuve en est une certaine note, empruntée par M. de Bausset au *Journal* de Ledieu (14).

Si forte qu'ait été l'action maistrienne dans la controverse gallicane, elle débordait encore ce sujet. Non seulement M. Icard utilisait, on l'a dit, les *Lettres sur l'Inquisition*, mais la Dissertation de Renan sur la Charité et la Rédaction de son Cours d'Hébreu portent toutes les deux la trace d'une idée fort répandue alors (15), et qui provient moins des *Soirées*, où elle n'est qu'effleurée, que de l'*Eclaircissement sur les Sacrifices* (16). Nous voulons parler de cette opinion, que « l'âme des animaux est dans leur sang ». Maistre l'avait fondée sur deux textes bibliques, tirés du *Lévitique* et de la *Genèse* (17). Le premier était rappelé

(13) Cf. *Du Pape*, I, 134 n. 1.

(14) Cf. *Du Pape*, I, 144 ; et *Hist. de Bossuet*, 780** (Pièces justificatives du livre VI[e]).

(15) Cf. par exemple E. de Moy, dans *Univ. Cath.*, avril 1840, 272, 275, n. 1.

(16) Cf. J. de Maistre, *O. C.*, t. V, 125, 295 *sq.*

(17) Cf. *ib.*, 297 n. 2 ; *Lév.*, XVII, 11, 14 ; *Gen.*, IX, 4-5.

par le professeur de Morale, à propos du Commandement d'amour, qui contient ce mot d'« anima » (18). M. Le Hir expliquait le second, sans toutefois le construire comme « M. de Maistre », dont la preuve, dès lors, perdait toute force. Mais la thèse demeurait inattaquée. Et l'importance que le Sulpicien donnait ailleurs à la théorie du sacrifice (19) le montre influencé, lui aussi, par la littérature à la mode.

Il est vrai que les Notes auxquelles on fait allusion sont peut-être, au moins en partie, personnelles à Renan. « J'ai beaucoup pratiqué J. de Maistre autrefois », écrira-t-il en 1851, et ce témoignage est parfaitement exact. S'il n'alla pas jusqu'à « apprendre par cœur » les *Soirées* pendant ses « études classiques », ce livre n'en a pas moins contribué dans une grande mesure à sa formation philosophique. Puis ce fut, à Issy, le tour des *Lettres sur l'Inquisition*. En 1844 — pour ne rien dire des écrits politiques (20), — l'élève de Saint-Sulpice connut la partie proprement théologique de l'œuvre maistrienne, celle que le comte avait rédigée en Russie, en 1817, et qui parut en 1819, sous le titre *Du Pape*. Quant à l'ouvrage qui en formait primitivement le livre V, et qui en fut détaché, *De l'Eglise gallicane dans son rapport avec le Saint-Siège* (1821), on ne saurait être aussi affirmatif. A un endroit de son étude sur le Sermon de Bossuet, Renan lui sait gré d'avoir amené la Cour de Rome à « approuver les maximes gallicanes ou au moins à les tolérer sans gronder » (21). Cette idée serait-elle bien venue au jeune auteur, s'il avait déjà eu sous les yeux le chapitre de l'*Eglise gallicane* (cinquième du Livre Second), qui mentionne les condamnations papales encourues par la Déclaration ? D'un autre côté, les *Cahiers de Jeunesse* contiennent ce jugement : « De Maistre a raison contre Port-Royal, tort pour Ignace. [Encore est-ce trop de dire qu'il ait raison, car son] point de vue partial... est tout aussi faux, parti pris pour parti pris». Or, si le *Principe générateur* et si le t. I des *Soirées* renferment quelques attaques contre le jansénisme, cependant ells n'égalent pas en virulence celles de l'*Eglise gallicane*. C'est aussi dans ce livre que l'homme dont le cœur fut légué aux Jésuites de Turin a intercalé, pour exalter la Compagnie d'Ignace, une digression sur son « mérite comparé ». C'est là encore qu'il ravale autant qu'il peut — tandis qu'ailleurs il s'en sert avec éloge — la *Logique*, ainsi que cette *Grammaire générale*, contre laquelle Renan lui aussi s'emporte. C'est là, enfin, qu'il caractérise l'espèce de dictature de Bossuet au XVII[e] siècle, — thème brillant qu'on retrouve dans une lettre de l'ancien séminariste à Peyrat.

Ainsi Renan, en 1846, avait lu *De l'Eglise gallicane*. Le plus naturel n'est-il pas de supposer qu'il le fit en relation avec son Cours *De Eccle-*

---

(18) Cf. *Deut.*, VI, 5 : « Diliges Deum... in tota *anima* tua ». Commentaire marginal : « *Anima*, âme inférieure (vie dans le sang) ».

(19) Cf. *infra* 410 et surtout 470-471.

(20) Cf. *supra* 150 et *infra* Appendice D.

(21) Cf. *Corr.*, I, 41 ; *Souv.*, 159 (« Saint-Nicolas-du-Chardonnet ») ; J. de Maistre, *O. C.*, t. III, pp. V-VII, et Sainte-Beuve, *Portr. Litt.*, II, 438 ; E. Renan, *Trav. de Jeun.*, 100.

sia et ses recherches sur le gallicanisme? D'autant plus que le procès de Pascal tentait particulièrement la curiosité, au lendemain du Discours de Cousin sur les *Pensées*, et de l'article où Sainte-Beuve déclare avoir « réfuté la polémique » de J. de Maistre dans la suite de son ouvrage sur Port-Royal (22).

S'il est possible que Renan ait rouvert alors un exemplaire des *Pensées* (23), cependant il ne s'est pas détourné de son sujet principal, pour lequel le livre *Du Pape* lui a été très utile, comme le prouvent, dans l'étude du Discours de Bossuet, beaucoup de références ou d'allusions au tome I. Il le suit parfois tacitement, sans même s'interdire de le recopier. Il s'y reporte aussi dans une de ses Notes sur le monothélisme (24).

De cette lecture attentive, qu'a-t-il retiré ? C'est J. de Maistre, semble-t-il, qui lui apprit à percevoir et à admirer chez Bossuet « les artifices infinis d'une savante et catholique condescendance » (25). S'il analyse le style du Sermon, il ne fait guère que développer le programme indiqué dans cette phrase du *Pape* : « Chaque ligne est un travail, chaque mot est pesé ». Sur le fond même de la controverse théologique, il ne doit pas moins à l'apologiste savoyard. Non qu'il le croie jamais sur parole : ici encore, il traite d'égal à égal l'écrivain qu'il étudie, et cette fois même avec le léger sourire d'un observateur amusé. Nous songeons à cette note de l'*Avenir de la Science* : «.. J. de Maistre, un grand seigneur impatient des lentes discussions de la philosophie : Pour Dieu ! une décision, et que ce soit fini ! Vraie ou fausse, n'importe. L'essentiel est que je sois en repos. Un pape infaillible, c'est bien plus court... Infaillible. Oh ! c'est faire trop d'honneur à ces vils mortels. Non, un pape sans appel ! » Le jeune homme a dans l'esprit le premier chapitre du *Pape*, intitulé « De l'infaillibilité ». Comment croire que quelque chose de cette impression qui paraît si primesautière, n'ait pas été ressenti dès 1844 ? Il est sûr, en tout cas, que la « bonne foi parfaite » dont de Maistre avait eu l'inconscience de se vanter (26) a laissé son lecteur plutôt sceptique : c'est de « mauvaise foi » qu'il l'accuse, dès qu'une traduction prête à ce reproche.

Mauvaise foi, à vrai dire, « très habile ». Renan rend volontiers cet hommage à une roueríe qu'il a déjouée. Et il ne refuse pas, sinon son

---

(22) Cf. *Cahiers de Jeun.*, 310 ; J. de Maistre, *Princ. génér.*, 330 n. 1 (Pascal et sa « hideuse secte ») ; *O. C.*, t. IV, 302, 358 n. 2, 396 ; t. III, 153 ; *De l'Egl. gallic.*, livre premier, ch. V-VIII ; J. Pommier, « Baudelaire et les Lettres françaises », *Rev. des Cours*, 1930, 568 ; Sainte-Beuve, *loc. laud.*

(23) On déchiffre, en effet, dans sa Vulgate, la note suivante en face de *Deut.*, XIII, 1 : « V. Pascal, p. 312, éd. [illisible] ». Il s'agit évidemment d'une des « Pensées sur les Miracles » (le n° 5), dans *Pensées*, Amsterdam, 1701, p. 145.

(24) Renvoi à la p. 149 du t. I.

(25) L'expression se lit dans *Du Pape*, I, 126. Cf. aussi 124.

(26) *Du Pape*, p. XLII (Discours préliminaire). Voir aussi dans l'Avis des éditeurs (p. VIII) : « Nous recommandons surtout à l'attention du lecteur la bonne foi qui accompagne constamment la polémique de l'écrivain ».

assentiment aux conclusions, du moins son audience aux témoignages que l'auteur du *Pape* produit en faveur des successeurs de Saint Pierre (27). Cet ouvrage doit être aussi la cause de l'attention que le frère d'Henriette a donnée, comme à « un point... fort contesté », à la question de savoir si la doctrine gallicane était ou non « exclusivement propre » aux théologiens français. Peut-être enfin sa malveillance à l'égard du clergé grec a-t-elle eu la même origine ? Bref, J. de Maistre a été pour lui, en cette matière, un de ces avocats documentés et retors, dont on suit la plaidoirie avec l'intérêt qu'elle mérite, dont on juge certains arguments dignes d'être retenus, mais auquel on ne se fait pas faute d'emprunter, pour les soumettre à un examen personnel, telle ou telle pièce du dossier (28).

Est-ce là tout, et l'influence maistrienne se serait-elle resserrée dans les bornes de la Théologie ? Que Renan a remarqué au passage la phrase où J. de Maistre affirme que « l'œuvre de la régénération humaine a dû être attachée au signe sensible de l'eau », une Dissertation de 1845 en fait foi. Un article de 1848 atteste également l'effet produit sur lui par cette déclaration du théoricien de l'absolutisme : « Le Dogme catholique, comme tout le monde sait, proscrit toute espèce de révolte sans distinction ». Mais de Maistre touchait aussi à des sujets plus profanes. Non seulement il s'expliquait sur le devenir insensible de tout ce qui est promis à la grandeur — et Renan n'a pas été le seul à être frappé de cette idée, — mais il caractérisait à merveille la psychologie des assemblées. Cette description parut à son lecteur si heureuse qu'il s'en est souvenu dans un article de 1848, et qu'elle commanda peut-être son antipathie pour le parlementarisme. Enfin, il retrouva dans *Du Pape* l'éloge de la majesté du latin, qu'il avait lu, à Saint-Nicolas, dans un ouvrage de Dupanloup. Il n'était pas encore, en 1844, disposé à s'élever contre elle au nom de l'esthétique grecque, comme il le fit cinq ans plus tard (29).

Ces quelques exemples montrent assez la valeur suggestive des écrits maistriens. C'est que la pensée, si souvent discutable, y est marquée d'une forme qui grave dans le souvenir. On n'en saurait dire autant des autres lectures du séminariste. En particulier, l'œuvre philosophique dont on va parler ne méritait ni par le style, ni même par le fond, le crédit que les circonstances lui assurèrent alors auprès d'une partie du clergé.

---

(27) Cette autorité, écrit-il, « est propre à faire impression. Pourtant je me permettrai d'observer, etc... » (*Trav. de Jeun.*, 106).

(28) Cf. *Avenir de la Science*, 499 n. 31 ; *Trav. de Jeun.*, 108-109 ; *L. Int.*, 192.

(29) *Psychologie de la Confession*, et cf. *Du Pape*, I, 185 ; *Quest. cont.*, 432 n. 1 (Que l'orthodoxie condamne, « sans restriction ni explication », l'opposition légale), et cf. *Du Pape*, I, 214. Cf. *supra* 345 et *Trav. de Jeun.*, 107 n. 32 ; mais aussi d'Ortigue, attestant « la vérité de cet axiome : *Rien de grand*, etc... » (*Univ. Cath.*, novembre 1836) ; *Trav. de Jeun.*, 99 et n. 3, et *Quest. cont.*, 439 ; *Du Pape*, I, 199 : « Le terme de majesté appartient au latin, etc... », et cf. *Av. de la Science*, 463.

III

Le jeune et laborieux abbé H. L. C. Maret avait acquis, en 1840, une certaine notoriété en compilant, pour en tirer argument contre le panthéisme, l'*Histoire* de Gérando et le *Précis de Juilly*. Renan dut avoir entre les mains, à Issy, cet *Essai* qu'il mentionne en annotant les *Esquisses* de Dugald-Stewart. Le souvenir en est sensible dans l'étude sur Bossuet, comme il le sera, l'année suivante, dans un manuscrit relatif au psaume XXII et dans l'*Essai Psychologique*. Mais tandis que ces deux écrits font allusion aux chapitres VIII et IX du *Panthéisme* (30), celui de 1844 en utilise plutôt le chapitre IV. C'est là, en effet, qu'il est question, à quelques pages d'intervalle, de Scot Erigène et de Jordano Bruno. Ce que Renan en rapporte, en des termes plus exacts pour le premier que pour le second, n'épuise certainement pas les idées qui ont dû le frapper chez ces hardis penseurs. Au philosophe italien, Maret prêtait cette vue de Dieu : c'est « l'âme universelle qui agit en toutes choses, et qui, dans l'intérieur de chaque être, lui donne sa forme et ses développements. Le but de cette cause active et finale en même temps est la perfection de l'univers, laquelle consiste en ce que, dans les diverses parties de la matière, toutes les formes dont elle est susceptible parviennent à l'existence réelle... Tout vit, tout est bien et tendant au bien... Puisque toutes choses sont animées par [le principe], l'univers peut être représenté comme un être vivant, un animal immense et infini, dans lequel tout vit et agit ». Irons-nous plus avant ? Le rêve des *Dialogues* ne s'ébauche-t-il pas déjà dans l'esprit du jeune homme ? Ne voit-il pas « l'univers... consommé en un seul être organisé », ou du moins tendant à cet état ? Et n'adhère-t-il pas à un système si foncièrement optimiste ?

Ainsi l'*Essai*, dirigé contre le panthéisme, aurait agi, avec le temps, dans un sens tout opposé à l'intention de son auteur. On n'en saurait dire autant de son effet immédiat. Cette lecture n'a pu que renforcer, sinon l'antipathie de Renan contre cette doctrine, du moins son souci de s'en préserver verbalement. De là peut-être — et de l'influence parallèle de M. Le Hir (31) — sa remarque sur les rapports de l'unité et de la pluralité divines, que la notion chrétienne de la Trinité est la seule à représenter correctement (32).

Le mot de « théodicée », qu'on lit à cet endroit des *Travaux de Jeunesse*, pose cependant une autre question. Il se retrouve, en effet, dans le titre d'un second ouvrage de l'abbé Maret, dont quelques Leçons sont consacrées à l'histoire, à l'origine, aux ennemis et à la théorie de

---

(30) Sur Leroux et Strauss. De Leroux, Maret ne cite pas *De l'égalité* (1838). Ainsi la Note où Renan renvoie à ce livre (sur les Nazoréens, cf. *De l'égal.*, 170 n. et 188 n.) n'a pas de rapport avec la lecture de Maret. Elle paraît être postérieure à 1844 (vol. 11.479, f° 493 ter).

(31) Cf. *infra* 483.

(32) Cf. *Trav. de Jeun.*, 103 et n. 19 ; *Essai sur le Panth.*, 3e éd., 162-164 ; *Dial. phil.*, 126 ; *Essai*, 353 *sq.* ; *Trav. de Jeun.*, 102.

ce dogme (33). Renan les aurait-il connues ? Bien qu'aucun signe matériel ne l'établisse, le fait serait assez vraisemblable, étant donné le genre de publicité dont ce livre venait justement de profiter au début de 1844.

L'*Essai sur le Panthéisme* avait ouvert à Maret la Faculté de Théologie de la Sorbonne. Le Cours de sa seconde année d'enseignement (1842-1843) fut jugé propre à appuyer et à compléter le volume de 1840 ; et, en attendant que celui-ci reparût en troisième édition, « revue et augmentée » (1845), l'auteur fit imprimer la *Théodicée chrétienne*. M. Affre, qui patronnait Maret aussi activement que Cousin Ad. Franck, daigna lire, annoter et corriger toutes les épreuves. De plus, il les soumit à l'examen de deux théologiens, le Jésuite Ravignan et le Sulpicien Baudier, le propre confesseur de Renan. Prête à la fin de 1843, la *Théodicée* parut en janvier 1844, avec une Préface datée du 2. Le 8, l'Archevêque de Paris la recommandait aux ecclésiastiques de la *Conférence centrale*. Elle était, en mars, l'objet d'un long compte-rendu de l'abbé Dassance dans l'*Ami de la Religion* (34).

Les raisons, on le voit, ne manquent pas pour supposer que cet ouvrage n'est pas demeuré inconnu à Renan. Qu'y put-il aviser ? A la différence de l'*Essai*, la *Théodicée* nomme à peine P. Leroux, dont les publications nouvelles: *De l'humanité* (1840) et la *Revue Indépendante* ne sont mentionnées qu'en passant (35). Sans doute Maret considérait-il que la nouvelle manière du publiciste ne valait pas la précédente : c'est le point de vue où Lerminier s'était placé dès 1840, et que Renan lui-même adopta en 1848 (36). Quant à Cousin, son éclectisme est surtout combattu dans la vingtième Leçon de la *Théodicée*. Deux autres, la dix-septième et la dix-huitième, s'attaquent à la « philosophie de l'absolu »; c'est celle de Fichte, de Schelling et de Hegel, que l'abbé résume ainsi : « Indéterminé en lui-même..., l'absolu se développe dans la nature et dans l'esprit, et arrive par l'humanité à la vie intelligente et libre ». Ainsi Dieu « est soumis à la loi de progression..., *Dieu est perfectible* » (37). Cette formule n'est-elle pas, elle aussi, bien voisine de celles que Renan employa plus tard, pour traduire sa conception du *fieri* divin ?

Quoi qu'il en soit, cette sorte d'influence n'a pu être, ici encore, qu'à retardement. En 1844, ces idées sont demeurées dans les limbes d'une conscience qui ne manifestait pas à leur égard son besoin de

---

(33) Cf. *Théodicée chrétienne*, Leçons X à XIII, notamment la fin de la treizième.

(34) Cf. le livre de G. Bazin sur Maret, 138 ; *Théod. chrét.*, 2e éd., pp. III-IV, IV n. 1, XXII-XXIII ; l'*Ami* du 19 mars, t. CXX, 577 *sq.*

(35) Sur vingt-et-une Leçons, quelques pages seulement de la dix-neuvième lui sont consacrées. Voir notamment l'allusion à deux articles, 1er avril, 1er mai 1842, de la *Revue Indépendante* (*Théod. chrét.*, 422 et n. 1, 429-430 et notes, 420 n. 1, 432 n. 1).

(36) Cf. Lerminier, « *De l'humanité*, par M. Pierre Leroux », *Revue des Deux Mondes*, 1er déc. 1840 (t. XLCVI, 683) ; et comparez-y *Av. de la Sc.*, 106.

(37) *Théod. chrét.*, 423.

clarté. Beaucoup plus que par la spéculation abstraite, le séminariste était alors sollicité par l'étude des antiquités bibliques.

IV

Son Cours d'Hébreu lui donna lieu de se rappeler certains détails des *Mœurs des Israëlites*. Il y renvoie en expliquant le chapitre XXXII du *Deutéronome*, à propos des aliments (le lait et le miel) que les Hébreux aimaient surtout. Au verset 13 du Cantique de la Mer Rouge : « Je crois », écrit-il, « qu'on donnait... le nom de Gohel à celui qui épousait la veuve de son frère pour lui susciter des enfants ». Ce vague souvenir semble bien procéder de la même lecture (38).

Si rien ne laisse supposer que Renan ait consulté à nouveau le livre de Fleury, on n'en saurait dire autant des *Confessions* de Saint Augustin. Non qu'on puisse tirer grand argument de la phrase du Livre VI, qu'il applique alors à son propre cas. Il ne la reproduit pas exactement (39), ce qui porterait à croire qu'il l'a dans la mémoire depuis Issy, ou même depuis Saint-Nicolas : il avait alors étudié de très près le *Discours pour le sacre de l'Electeur de Cologne*, où Fénelon la cite. Mais d'autres indices sont plus concluants. C'est l'époque où Renan inscrit sur sa Vulgate des références aux ouvrages qui lui offrent un commentaire de la Bible. Le fait est probable, on l'a vu, pour Bossuet et Pascal; il est certain, on va le voir, pour Grotius et Lowth. Comme on trouve aussi des renvois à Saint Augustin, on est autorisé, semble-t-il, à penser que l'élève de MM. Mollevault et Le Hir a rouvert les *Confessions*. Il se sera reporté aux Livres XI, XII et XIII, notamment aux chapitres 26 et 28 de ce dernier. L'un montre, à l'occasion de l'*Epître aux Philippiens*, que « le fruit des œuvres est dans la bonne volonté ». Le second intéresse le récit de la création. On y lit : « Vous vîtes, mon Dieu, toutes les choses que vous aviez faites, et vous les trouvâtes fort bonnes », et ceci : « J'ai remarqué qu'il est écrit par sept fois que vous avez trouvé que ce que vous aviez fait était bon ; et qu'il est dit à la huitième, qu'après avoir considéré toutes les choses que vous aviez faites, non seulement vous les aviez trouvées bonnes, mais fort bonnes par le rapport qu'elles avaient toutes ensemble ». C'est exactement le passage que Renan avait en vue, en affectant d'un signe, dans sa Vulgate, le mot *valde* (40).

Quelque autorité que ce Père de l'Eglise eût à ses yeux, les *Confessions* ne lui présentaient pas ce caractère de nouveauté qui dut l'attacher à deux ouvrages protestants, et premièrement au *De veritate religionis christianæ* de Grotius.

---

(38) Cf. *supra* 221. — Notes à *Deut.*, XXXII, 13 et à *Ex.*, XV, 13 ; cf. respectivement *Mœurs, etc...*, 54 et 67.

(39) Cf. *Fr. Int.*, 252 (lettre du 29 mars) : « Manu mitissima et suavissima pertractans vulnera mea » (R.) ; « M. m. et misericordissima p. et componens cor meum » (A.). Cf. *Confessions*, Livre VI, ch. V, 185.

(40) Cf. *supra* 139 et 264. Notes à *Phil.*, IV, 10 et à *Gen.*, I, et I, 31.

Comme son titre l'indique, ce volume eût pu servir de manuel auxiliaire aux élèves de M. Philpin, quand ils étudièrent, à la fin de 1843, le *Traité de la vraie Religion.* Il comprend six livres: les trois premiers veulent démontrer le théisme et la véracité singulière de l'A. T., la vérité de la religion chrétienne, l'autorité des Saintes Ecritures ; les trois derniers visent à réfuter le paganisme, le judaïsme et le mahométisme. On reconnaît là les grandes lignes de l'apologétique classique; et de fait, le *De veritate etc...* de Grotius, qui remonte au premier quart du dix-septième siècle, est comme le sommaire de la plupart des ouvrages analogues qui virent le jour après lui durant deux cents ans.

Lorsqu'il le prend en main, au début de 1844, Renan est moins disposé à en apprécier la valeur logique, qu'à en exploiter la documentation. Non qu'il méprise absolument les idées au profit des faits. Le livre premier, par exemple, lui offre-t-il une pensée philosophique pareille à un trait de Bossuet, il rouvre exprès son *Cahier de Lectures* pour y marquer cette similitude (41). Mais en général, ses emprunts et ses références concernent la Bible et les Juifs. Son exemplaire appartenant à une édition latine (comme le prouvent toutes ses citations, sauf une (42)), il peut y lire les notes de Grotius, dont la « profonde érudition », si prisée de Bayle, n'avait pas trouvé grâce devant certains traducteurs français (43). Et ce sont effectivement ces notes qui lui fournissent le plus de renseignements.

Ce n'est pas à dire cependant qu'il les utilise, non plus que le texte, d'un bout à l'autre. Du moins, sa Vulgate et la Rédaction de son Cours d'Hébreu ne portent-elles la trace que des Livres I, V et VI.

Au Livre I, le § 16 est un arsenal d'arguments traditionalistes. Grotius y rapporte en faveur de la *Genèse* des « témoignages externes », c'est-à-dire les traits de ressemblance qui existent entre le récit de Moïse et les plus anciennes histoires et conceptions des peuples profanes. Renan s'est spécialement intéressé à ce qui concerne les géants des anciens jours: ils ont bien existé, puisqu'on a exhumé leurs ossements énormes etc... Il apprit aussi quelles nations sont à reconnaître dans la descendance de Noé ; les Ioniens, par exemple, viendraient d'un fils de Japhet, Ion, etc... Enfin il remarqua une allusion assez inattendue à l'oracle « dont l'éclat sortait du pectoral du Grand Prêtre... » : occasion pour l'auteur hollandais de mentionner l'usage analogue des Egyptiens qui, selon lui, n'ont fait qu'imiter puérilement les Hébreux.

---

(41) Voir *De ver. relig.*, l. I[er], § II ; *Cah. de Lect.*, rubrique « Providence » : « ...les choses particulières, qui seules subsistent » (*Or. fun. de Marie-Thérèse*) : les quatre derniers mots soulignés, avec cette mention : « Idée de Grotius, etc... ».

(42) La Note de sa Vulgate à *I Tim.*, IV, 8 est la seule à être en français.

(43) L'abbé Goujet, par exemple, les avait remplacées par les siennes propres et celles du Censeur. — Cf. A. Monod, *De Pascal etc...*, 14, 15 n. 2.

L'historien d'Israël renversera ce rapport, tout en citant Diodore de Sicile et Elien, déjà allégués par Grotius (44).

Le séminariste en use avec moins de liberté, se contentant de transporter sur sa Vulgate certaines traductions de Saint Paul qu'il a extraites du Traité à son autre bout. Il y recueille aussi un détail curieux. L'apologiste s'efforçant de prouver, contre les Mahométans, que la Bible n'a pas été altérée, est amené à signaler une de leurs idées : ils sont persuadés qu'il y avait primitivement, dans le quatrième Evangile, un passage sur Mahomet, que les chrétiens ont supprimé. Renan consigne cette croyance en marge du chapitre XIV, à l'endroit du Paraclet (45).

Ce ne sont là que des emprunts isolés. Le Livre V est le seul, semble-t-il, qui ait donné lieu à un relevé assez suivi. Grotius y résout, contre les Juifs, l'objection tirée des discordances qui s'aperçoivent entre la loi de Moïse et celle de Jésus. Si imparfaite que fût la première, Jésus l'a toujours observée pendant sa vie, et il n'en a aboli pour l'avenir que les préceptes dénués de bonté intrinsèque. On doit considérer comme telle la discrimination des mets et des jours. Des indications données à ce sujet par l'auteur du Traité, deux surtout retinrent l'attention de Renan. L'une a trait à l'allusion que Dieu fait, dans son discours à Noé, aux animaux purs et impurs. Ce texte gêne Grotius, selon qui les prescriptions alimentaires n'ont pas été antérieures au séjour en Egypte. Il s'en débarrasse en y voyant une prolepse, ou en entendant par « impurs » les animaux dont on répugne à se nourrir, ou qui ne sont pas strictement herbivores. Un peu plus loin, il cite un proverbe hébreu : « Circumcisio pellit sabbatum », avec la référence du lieu évangélique où Jésus rappelle cette permission de circoncire même le jour du sabbat. Nouvelle occasion pour Renan de rouvrir sa Vulgate, afin d'y consigner le renseignement qu'il vient d'apprendre (46).

Il ne tire pas moins de fruit des paragraphes relatifs à la caducité d'une autre partie de l'ancienne Loi. Les sacrifices, déclare Grotius, n'ont jamais plu à Dieu par eux-mêmes ; et il en trouve la preuve dans l'A. T., qui contient en germe la conception spiritualiste du culte développée par le Christ. Les écrits à considérer sous ce rapport sont avant tout des psaumes comme le L[e], le LI[e], le XL[e], et des chapitres prophétiques, par exemple le I[er] d'Isaïe, le VII[e] de Jérémie, le VII[e] d'Osée etc...

On ne saurait dire avec quel soin Renan a lu ces pages du Traité, plume ou crayon en main. Une note relative à Michée lui fournit la collection des versets où les Prophètes ont fait tenir toute la Loi en un,

---

(44) Cf. *supra* 37. Note à *Gen.*, X, *init.* ; Grotius, *lib. laud.*, 44-53 et notes (49-52 sur le Déluge), 56-57 et notes, 75-76 et 75 n. 8. Au lieu de « pectoral », l'abbé Goujet écrit « rational » (60) ; c'est le mot employé par Saint Jérôme, et qu'on trouve dans la Note de Renan à *Deut.*, XXXIII, 8. Voir *Hist. du Peuple d'Israël*, I, 148 et n. 5 (« Influence de l'Egypte sur Israël »).

(45) Cf. *Gal.*, V, 6 ; VI, 15 et *De ver. Relig.*, Livre VI, § 11 et dernier (p. 305 et n. 18 et 19), et § 3, p. 293.

(46) *Ibid.*, Livre V, § 9, p. 243, et § 10 ; et *Gen.*, VII, 2, *Jean*, VII, 23.

deux, trois ou six préceptes. Grotius s'écartant souvent de la Vulgate dans sa manière de traduire l'A. T., son lecteur transcrit ces variantes: ainsi l'expression « *Dominus angelorum* » pour « *exercituum* », ainsi surtout la paraphrase de certains versets psalmiques. L'un d'eux lui est spécialement connu par son Cours d'Ecriture Sainte ; sous cette nouvelle forme, il en comprend la suite logique « qu'on ne voit pas dans la Vulgate »: « toujours soumission à la volonté de Dieu substituée aux sacrifices » (47). En même temps, il est frappé du plan que Grotius fait voir dans le psaume L : « Dieu », note cet auteur, « avait dit : *Congregate mihi pios,* puis ce discours fini, selon la coutume on se tourne vers les impies : *Impio autem dicit Deus* ». Il n'en faut pas plus à Renan pour recueillir cette observation: « C'est assez un usage dans les Ecritures de [mettre] les pécheurs en opposition avec les justes, de là deux parties dans presque toutes leurs compositions morales » (48).

Si instructive que cette partie de la Bible ait été jusque-là, son importance est plus grande encore pour l'apologiste soucieux de prouver que le Messie est venu en la personne de Jésus. Il lui faut beaucoup d'armes, en effet, tant les objections l'assaillent. L'une d'elles a trait à l'humilité de Jésus et à son genre de mort. Il ne suffit pas à Grotius de montrer, par le psaume LXXIX, que Dieu a pu livrer un juste à la persécution ; il reproduit tout au long, en le rendant à sa manière, le célèbre chapitre LIII d'Isaïe. Renan en profite pour noter certaines variantes de cette traduction. Et comme l'auteur du Traité fait la place qu'il doit, parmi les prophéties messianiques, au verset 10 des prédictions de Jacob, l'élève de M. Le Hir ne manque pas d'enrichir sa Vulgate des diverses versions rapportées par Grotius (49), en les complétant d'ailleurs à l'aide des autres sens auxquels son professeur et son dictionnaire d'Hébreu l'initient.

Enfin il arrive à la partie du Livre V qu'il a, avec le § 8. le plus méditée, à savoir les § 21 et 22. Les besoins de sa cause y amènent Grotius à nier que les chrétiens rendent un culte à plusieurs dieux, et qu'ils adorent un homme. Le Juif Philon lui est à cet effet d'un précieux secours. Lui-même, ne paraît-il pas distinguer en Dieu une trinité ? à côté de Dieu, Père de toutes choses, ne nomme-t-il pas un Verbe de Dieu, artisan du monde, engendré, mais non à la façon des hommes ? Or, si Philon ne fait point, aux yeux de ses coreligionnaires, figure de polythéiste, de quel droit imputer aux chrétiens cette absurde croyance? Pourquoi, d'autre part, leur reprocher leur Messie, alors que les Cabbalistes interposent gratuitement entre Dieu et les hommes on ne sait quel fils d'Enoch ? Cet intermédiaire est dans le *De veritate Religionis*

---

(47) *Ps.* XL, 7, « *me tanquam perfossa aure tibi mancipas* », au lieu de « *aures perfecisti mihi* » (cf. *supra* 321).

(48) *De ver. relig.*, Livre V, § 8, pp. 238-240, 240 n. 2; *Jér.*, VII, 21; *Is.*, XXXIII, 15; *ps.* L, 8 (cf. *Trav. de Jeun.*, 190, « *sacrificiorum causa,* etc... »).

(49) Pour *schebet,* le Targum, les Septante, Aquila, Symmaque; pour *Schilo,* le Targum et divers rabbins. Cf. *Gen.*, XLIX, 10.

l'objet d'une longue note, surtout à cause de son nom de « *Metator* », qui, selon Grotius, se retrouve en latin et en grec où il désigne comme un fourrier royal.

Ces renseignements sur le *Logos* et le Messie n'ont pas été perdus pour Renan, dont le commentaire d'un verset paulinien paraît bien s'être inspiré par la doctrine philonienne (50), et qui transcrit en marge de sa Vulgate, les noms d'ἀπεικόνισμα et de *χαρακτὴρ Dei*, appliqués au Verbe, selon Grotius, par le penseur alexandrin. De celui-ci peut-être retient-il aussi les titres de plusieurs œuvres, destinées à être utilisées un jour dans son *Histoire d'Israël* (51). Enfin il note les textes bibliques où le Messie est désigné comme une personne divine : n'est-il pas appelé Jéhova par Jérémie, et dans un psaume Elohim ? Et le ps. II. que les rabbins eux-mêmes lui appliquent, n'enseigne-t-il pas le culte qui lui est dû ? (52)

Nombreux, on le voit, sont les emprunts que le jeune homme a faits à l'apologiste hollandais. Ils révèlent un esprit fort en éveil sur les grandes questions classiques qui s'imposent à tout séminariste étudiant l'hébreu et l'Ecriture Sainte. Mais sa critique, à vrai dire, n'est pas encore très assurée. Il trouve « curieux » les rapprochements faits par Grotius entre les noms du *Metator* en différentes langues. L'épithète, sans doute, n'en dit pas beaucoup. Elle en dit encore trop, si l'on en croit Renan mieux informé. Revoyant, l'année suivante, son appréciation de 1844, il la complète ainsi: « curieux, *ou plutôt absurdes* ». Ce qui prouve qu'il sut assez vite clarifier la source abondante, mais trouble, où son inexpérience avait puisé.

V

La même opération ne s'impose pas à qui parcourt seulement l'ouvrage que Renan eut sur sa table, dès qu'il dut traduire l'A. T. Nous voulons parler, non du *Discours* de l'abbé Fleury, mais des *Leçons* de l'Anglais Robert Lowth *sur la poésie sacrée des Hébreux*. Elles avaient été faites à l'Université d'Oxford, où l'auteur était professeur de Poésie. Publiées en latin, l'année des *Conjectures* d'Astruc (1753), elles eurent un grand succès, non seulement en Angleterre, mais sur le continent. Gibbon les qualifia d'« incomparables ». En Allemagne, J. D. Michaelis en 1758, puis E. F. K. Rosenmüller en 1815, les rééditèrent en les annotant. En France, elles étaient, à l'époque du *Génie du Christianisme*, « entre les mains de tous les littérateurs », et c'est pourquoi Chateaubriand crut bon de ne pas s'appesantir sur la poésie sacrée.

---

(50) Cf. *supra* 341.

(51) *De sacrificiis...*, *Qui haeres...*, *De somniis* (cf. *Hist.*, t. V, l. X, ch. 14).

(52) Grotius, *De ver. rel.*, 250 n. 2, 251, 270-272, 283 n. 3, 277-280, 278 n. 4, 280 et n. 4, 281 et n. 6, 7. Cf. E. Renan. *Trav. de Jeun.*, 207 et n. 5 ; *Jér.*, XXIII, 6 ; *ps.* XLV, 7.

Les versions françaises qu'en donnèrent, en 1812, Roger à Paris et Sicard à Lyon, favorisèrent encore leur diffusion.

Ce dernier prévenait ses lecteurs qu'il existait aussi un autre livre sur le même sujet, « dû à la plume de M. Herder ». Avis utile, car ce Traité, « classique en Allemagne », était « peu connu en France ». Effectivement, le *Geist der ebräischen Poesie*, paru une trentaine d'années après la première édition des *Leçons*, avait contre lui d'être en allemand. Un rédacteur de l'*Université catholique*, le Cazalès que nous connaissons, le mentionna pourtant à diverses reprises, de 1836 à 1840. Mais il ne fut traduit en français qu'en 1844, par Mme de Carlowitz (53).

Renan eût pu le connaître à la fin de cette année-là ; à vrai dire, c'eût été une gageure. Les Sulpiciens, en effet, avaient sans doute entendu parler du *Geist*, mais ils s'en défiaient. Si l'abbé Glaire, dans son *Introduction*, le mentionne à côté des *Leçons* (54), c'est sous cette réserve qu'il « doit être lu avec précaution, à cause des sentiments erronés de l'auteur sur la divinité des livres saints ». Aucune restriction de ce genre n'atténue les éloges décernés à l'auteur anglais par MM. Garnier et Le Hir. L'un, dans son Cahier sur l'*Apocalypse*, le loue d'avoir si bien exposé « les règles de l'allégorie mystique » ; l'autre le recommande pour l'étude des *Psaumes*. Il sera encore utilisé en 1873 par M. Grandvaux (55).

Il est donc naturel que l'élève de M. Le Hir n'ait pas eu, pour explorer le champ de la poésie hébraïque, d'autre guide que celui-là. L'édition dont il se servit ne fut pas, comme pour Grotius, la latine. L'exemplaire de la Bibliothèque Nationale, dont la pagination correspond à ses références, appartient à la seconde édition (1839) de la traduction Sicard. Cette indication a quelque importance, à cause de la pièce dont cette réédition avait été augmentée; à la fin du t. II, Renan put lire un parallèle établi par le Dr. Rau, où Ossian est mis en ligne avec Joo et Homère. Il faudra tenir compte de ce fait, pour répondre aux questions posées par l'auteur d'*Ossian en France* (56).

A part cette addition, le caractère de l'ouvrage n'a pas été modifié: texte de Lowth traduit à peu près entièrement ; beaucoup de retranchements opérés dans ses notes, avec plusieurs emprunts à celles de Michaelis. L'ensemble reflète l'esprit orthodoxe et pudibond du Conseiller à la Cour de Montpellier. Non seulement Sicard redresse les moindres

---

(53) Cf. *Leçons*, 1812, t. I, pp. II n.4 et p. VI ; Chateaubriand, *O. C.*, t. II, 262 et 712 (cf. Madeleine Dempsey, *A contribution*, etc..., 40-43). Voir aussi les jugements de La Harpe, Lamartine, etc... Sur le *Geist*, cf. H. Tronchon, *Ernest Renan et l'étranger*, 207-208.

(54) Pour celles-ci, il renvoie à l'édition Rosenmüller ; et pour Herder, à l'édition de Leipzig, 1825 (« Johann Gottfried von H., *Vom Geist der ebroeischen Poesie* ») : ce n'est pour lui, on le sent, qu'un nom et un titre (*Introd.*, II, 1843, 211 n. 2).

(55) *Les Psaumes*, etc..., p. XXXV ; *Etudes bibl.*, t. III, 18-19, etc...

(56) Cf. E. Renan, *Trav. de Jeun.*, 263 n° 26. Paul van Tieghem, *Ossian en France*, t. II, 443-444. Il convient de le remarquer, les textes visés des *Cahiers* sont *postérieurs* à la sortie du séminaire.

écarts de ces protestants, mais il a omis ce qui aurait pu « contredire sans fondement des opinions respectables, généralement adoptées ». L'Ecriture elle-même ne lui a pas paru toujours bonne à citer: « Nous avons été forcé de [supprimer] bien des choses, d'en adoucir beaucoup d'autres. Et malgré cette précaution, nous craignons encore qu'on ne nous reproche de n'avoir pas poussé assez loin cette sévérité » (57).

Lowth, ainsi revu par Sicard, nous voilà loin de Herder ! Renan dut apprécier toute la distance, lorsqu'une fois sorti du séminaire, il lut enfin la version de Carlowitz. Et cette comparaison ne le rendit pas indulgent, ni peut-être équitable pour les *Leçons*.

En 1846, il ravale le « Traité classique du docteur Lowth, qui admira la poésie hébraïque comme le siècle de Louis XIV ». Cependant il n'ose encore tourner en dérision un auteur dont il est rempli. Il s'égaie plutôt aux dépens de Hersan et de Rollin. Mais ensuite il a sans doute l'occasion de connaître les pages où le traducteur de Herder raille la méthode et les perplexités de Lowth. Quinet le montre s'entourant « à bon escient d'une bibliothèque de livres grecs », puisant « ses principes littéraires chez Aristote, Cicéron, Quintilien, Longin », se demandant enfin « dans quelle catégorie d'Aristote il placerait les *Lamentations* de Jérémie, où sont les trois unités du drame de Job, si les *Psaumes* sont des idylles ou des dithyrambes », etc. (58). Cette lecture eut raison de l'ancienne révérence, comme l'attestent quelques lignes très acerbes de l'*Avenir de la Science*. Lowth prend maintenant la place de Rollin (59), même il est mis au-dessous : « Plus insipide que tous les autres, Lowth nous fait un traité de rhétorique aristotélicienne sur la Poésie des Hébreux, où l'on trouve un chapitre sur les *Métaphores* de la Bible, un autre sur les *Comparaisons*, un autre sur les *Prosopopées*, un autre sur le sublime de diction etc. »

Cette fougue ne détonne pas dans les écrits de cette période, où, libéré des orthodoxies classique et catholique, Renan s'est montré en tout le plus radical. Mais ici sa critique est fondée en grande partie. Quinet lui-même n'a eu, pour énumérer les auxiliaires gréco-latins de Lowth, qu'à jeter les yeux sur la page III de la Préface, où Sicard félicite son auteur d'avoir puisé à des sources si pures. Le fait est — une sommaire analyse en témoignerait — que la rhétorique des *Leçons* a un air bien suranné. Qui s'attendrait, par exemple, à voir le chapitre LIII d'Isaïe cité comme un exemple de « parallèles synonymes » ? ou le *Cantique* expliqué par cette espèce de métaphore qu'Aristote appelle « analogique », et qui a lieu quand, « de quatre objets proposés, le

(57) *Leçons*, t. I, pp. XI et 148.

(58) Cf. E. Quinet, traduction de Herder, *Idées* etc., t. III, 1828, Levrault, 503-504 (dans « Etude sur le Caractère et les écrits de Herder »).

(59) En ce sens du moins que c'est lui, et non plus l'auteur du *Traité des Etudes*, qui ne soupçonne pas « ce qui fait la beauté de ces antiques poèmes, savoir l'inspiration spontanée ». « Tous les autres », ce sont, outre Rollin, Bossuet et La Harpe (Comparer *Sur Corneille, Racine et Bossuet*, 95-96 et *Av. de la Science*, 294 ; cf. *ib.*, 516).

premier est au second comme le troisième au quatrième, et que les termes homologues peuvent être changés mutuellement entre eux » (60) ? Le chant d'amour de la Sulamite mis en équation ! Ajoutez à ces traits un vocabulaire trop expressif des principes de l'auteur: à partir d'un certain point, le mot de « sublime » se rencontre, au premier tome, une fois en moyenne toutes les six pages ; celui d'« élégance » revient dans tout l'ouvrage quatre-vingt-trois fois ! Et l'on obtiendrait un résultat presque égal avec les adjectifs « riant », « fleuri », avec les noms de « noblesse » et de « pompe ». Un pareil goût, on le devine, a dû être plus d'une fois contrarié par la poésie hébraïque. De fait, et malgré son préjugé favorable au livre divin, le professeur d'Oxford laisse voir, en face de certains textes, qu'il n'est pas sûr de lui-même, ni sans doute de son auditoire. Que penser, que dire de cette « témérité », de cette « étrangeté » presque « barbare », de ces « peintures triviales, dégoûtantes et rampantes » ? Certes, Lowth songe bien à récuser la délicatesse moderne ; mais ce n'est pas sur un ton très convaincu. Il invoque l'esprit ou les mœurs des Hébreux, mais c'est surtout pour dire qu'ils trouvaient noble ce qui nous semble bas. Presque toujours, son explication se présente comme une « excuse », une « défense », une « compensation ». L'admiration de Fénelon pour Homère a un autre accent. Elle n'aurait pas songé aux questions que Lowth se pose à propos d'Ezéchiel ou de Jérémie : « Est-ce l'ardeur de son génie qui a rendu quelquefois [celui-là] moins attentif à la rigueur de la *règle* ? » et celui-ci n'a-t-il pas employé, dans un chapitre de ses *Lamentations*, un style plus relevé « que ne le permettent, dans une si grande affliction, les *règles* établies » ?

On conçoit donc sans peine que Renan ait pu condamner cette rhétorique, en 1848-1849, au nom d'une esthétique influencée par Cousin et Herder. Mais on aurait grand tort de supposer la même sévérité au séminariste, quand il ouvrit les *Leçons* pour la première fois. Non qu'il fût alors réconcilié avec le souvenir de M. Duchesne, son maître de Saint-Nicolas. Seulement Lowth lui fit une tout autre impression que ce déclamateur. Et l'on ne voit pas en être trop surpris.

On n'ignore pas, en effet, le prestige que la science avait à ses yeux. Or le professeur d'Oxford se présente, dans son ouvrage, comme un hébraïsant consommé, si curieux et si probe qu'il a consulté des manuscrits à Rome et à Dresde, et assez habile pour traduire en hébreu, d'après le texte grec de l'*Ecclésiastique*, la prosopopée de la Sagesse. Un tel homme ne saurait être assimilé à l'un de ces pédants, dont il a, du reste, pris soin de se distinguer lui-même. Il faut croire que ses *Leçons*, malgré l'apparence, s'inspirent d'un esprit nouveau, puisqu'il y critique ces formulaires de rhétorique dont la nomenclature « presque infinie » est aussi prétentieuse qu'inutile. Et il ne témoigne pas plus de bienveillance aux grammairiens. Rencontrent-ils un fait rendu

(60) *Leçons*, II, 32-33, 288.

par le futur, ils « remarquent la difficulté, mais ils ne tentent pas de l'expliquer, sans vouloir cependant avouer leur ignorance ; ils cherchent à nous faire illusion à l'aide d'un mot, ayant toujours à leurs ordres je ne sais quelle *énallage*, ou changement de temps, pour ne pas rester sans réponse aux questions qu'on leur adresse...» (61). Ils ne sont pas mieux avisés quand ils se mêlent de corriger une construction poétique, belle justement par son irrégularité. Et Lowth de tourner en ridicule le « grammairien officieux » qui se porte au secours du poète embarrassé dans sa marche, en mettant à son service « l'exactitude minutieuse particulière à sa profession »; il rétablit l'ordre naturel, et tout l'éclat du passage s'évanouit.

Qu'on ne s'y trompe pas, cette attitude, non proprement de révolutionnaire, mais plutôt de frondeur, était bien faite pour plaire à Renan. Il fut être gagné aussi par des qualités plus sérieuses. Si Lowth parle si librement des autres, c'est qu'il a confiance en ses propres forces. Appliqué à l'anatomie d'une littérature non classique, il sent la nécessité, le mérite des initiatives. Ces règles dont on l'a cru le gardien sourcilleux, il en est, plus d'une fois, le premier auteur ; c'est lui qui les a dégagées peu à peu, grâce à la « sagacité singulière » qui lui découvrait « des rapports entre des objets entièrement dissemblables aux yeux d'un observateur ordinaire » (Sicard). Et il sent si bien la grandeur de la tâche, qu'il abandonne à autrui, sur quelques points, la joie et le profit du travail; promettant, par exemple, « une moisson abondante » à qui étudierait le style propre à chacun des écrivains sacrés. Tant il est convaincu de ce principe, que « dans [la quête] de la vérité, l'homme veut qu'on lui laisse quelque chose à faire » ! Ce n'est pas là, on l'avouera, le langage d'un partisan de la méthode d'autorité : «La science, dit-il encore, n'a pas de fruits plus agréables que ceux qu'[on] a pu cueillir par [soi-même] » (62). Où l'on croyait avoir affaire à un régent, on rencontre un excitateur.

Et cette ardeur est d'autant plus communicative, qu'elle est attisée par une intense admiration. La poésie hébraïque, si elle surprend parfois, le plus souvent ravit ; surtout qu'il est loisible d'en rapprocher les chefs-d'œuvre du génie profane. Que « de beautés à détailler » ! Quel « plaisir » en perspective ! Le goût de Lowth a pu faillir, et même son intelligence ; son enthousiasme, jamais. Un demi-siècle avant Chateaubriand, la « critique des beautés » est ici pratiquée.

Mais ne l'est-elle pas sous une forme un peu niaise ? A ce danger, l'esprit du XVIII[e] siècle a obvié dans une grande mesure, fondant l'esthétique sur une psychologie empiriste, elle-même reliée à une morale optimiste. La nature, selon le professeur d'Oxford, est notre bienfaitrice. Elle nous a ménagé la poésie comme une halte dans notre recherche de la vérité abstraite, comme un adjuvant à ce désir de gloire qui

(61) *Ib.*, I, 290.

(62) *Ib.*, II, 150.

nous rend vertueux. Comment cette « sollicitude si attentive », qui la fait « veiller à nos intérêts », n'obtiendrait-elle pas notre reconnaissance ? Obéissons donc à la nature: c'est là « le juste, l'honnête, le beau et l'agréable ».

Cette doctrine, qui prolongeait sur Renan l'influence de l'Ecosse, lui a peut-être paru trop peu chrétienne. Elle n'en était pas moins de nature à éveiller chez lui plus d'un écho complaisant. Il dut aussi savoir gré à Lowth de préférer le régime des lois aux exceptions miraculeuses: « Les prodiges », lit-on dans le commentaire d'un psaume, « ont sans doute, au premier aspect, quelque chose de plus grand ; cependant le sujet le plus vrai des louanges, c'est la providence avec laquelle [Dieu] conserve le monde et le régit » (63).

Mais la philosophie n'est pas le seul ordre d'idées où le jeune homme se soit senti en communion avec l'auteur des *Leçons*. Celui-ci énonce des principes de méthode qui tranchaient singulièrement avec la critique usitée à Saint-Sulpice. Tout d'abord, l'exégète doit savoir se dépayser. Notre devoir, en lisant les ouvrages des Hébreux, est de « faire tous nos efforts » pour pénétrer « dans leurs sentiments intimes, dans les modes de leurs idées », et pour « découvrir les liens qui les unissent entr'elles ». L'idéal est de « tout voir avec les yeux d'un Hébreu », — de « devenir Hébreux nous-mêmes ». — En d'autres termes, la considération du milieu et du temps est capitale. Il faut nous « placer dans la même situation que cet [homme] qui, au sein de son pays, à l'époque où ces poésies furent écrites, les composa, ou les entendait réciter ». Il faut « nous mettre en quelque manière, sous les yeux, la scène même de l'ouvrage » ; et pour cela « connaître, autant qu'il est possible, l'histoire physique du pays habité par le poète ». C'est ainsi que le psaume XXIX, par exemple, deviendra clair, du moment qu'on y reconnaîtra la peinture d'un orage en Palestine (Michaelis) etc... (64). En général, on comprendra le style figuré, en rapportant ses métaphores aux données naturelles et sociales qui les ont suggérées. Cette relation est le plus souvent facile à découvrir ; mais là même où elle est moins visible, une attention un peu insistante décèlera « quelque relation secrète de l'image avec le lieu de son origine, et le sol qui lui a donné naissance ». Ce qui peut contribuer à déterminer la contrée où un livre (par exemple *Job*) a été écrit.

Quel effet ces recommandations produisirent sur Renan, il n'est pas malaisé de l'imaginer. Lorsqu'en 1847, il rencontra pour la première fois E. Burnouf, cet entretien eut pour résultat de « donner le... coup de marteau à... son système intellectuel » (65). Toutes proportions gardées, ce petit code de la Méthode ne consolida pas moins ses dispositions personnelles. Peut-être se vit-il dès lors en route pour

(63) *Ib.*, 251.

(64) *Ib.*, n. 1.

(65) *Nouv. L. Int.*, 68.

l'Orient, pèlerin de la foi, mais surtout de la science, curieux de contempler le théâtre d'une action moins fictive que celle des *Martyrs*... En attendant ce jour lointain, il n'avait qu'à poursuivre, plus diligemment que jamais, l'étude de ce milieu restreint que forment à chaque morceau l'occasion et les circonstances de sa composition ou de son exécution. En cela encore, Lowth était un modèle, soit qu'il réussît à restaurer cette atmosphère, soit qu'il déplorât les suites de l'ignorance où l'on est trop souvent à cet égard. Il apprenait enfin au lecteur, par son propre exemple, quel parti l'on peut tirer de la Bible, quand on sait la considérer comme une mine de renseignements sur la civilisation orientale. Qu'il s'agisse des mœurs pastorales des Hébreux, ou de la durée des noces, ou des paranymphes, ou de la manière de calculer le temps, etc... la *Genèse*, les *Juges*, les Evangiles eux-mêmes doivent être consultés avec fruit.

C'est aussi l'A. T. qui aide l'historien à se figurer le culte, et à comprendre la théocratie des Hébreux. La religion embrassait alors « presque tous les actes de la vie civile ». Cette emprise, qui n'était pas une contrainte, s'explique à la fois par les témoignages qu'Israël conservait de ses rapports avec son Dieu, et par les rites, qui « formaient une sorte d'allégorie grande et soutenue ». Quand l'Hébreu ne rencontrait pas le monument d'un prodige, il était ébloui des pompes liturgiques. L'effet de ce spectacle permanent, Lowth se déclare impuissant à le rendre, en dépit d'une sympathie émue qui fait songer aux pages d'H. Taine sur les Panathénées (66).

Au moins s'efforce-t-il d'en donner quelque idée, par son commentaire de certains psaumes: « Elevez vos têtes, ô portes ! Elevez-vous, ô portes éternelles, et le Roi de Gloire entrera ! » (67) Il fait sentir les joies pénétrantes de la concorde pieuse, en traduisant le psaume CXXXIII, petite ode où l'on respire vraiment « une beauté dans sa fleur »: « Comme il est doux à des frères d'habiter ensemble ! » A côté de ces textes liturgiques, il multiplie les extraits d'Isaïe, pour lequel il professe une prédilection passionnée. Renan reconnaissait à peine sa terne Vulgate dans cette sorte de florilège biblique en français. Il dut éprouver un émoi nouveau quand les « objets délicieux » du *Cantique*, selon l'expression de Bossuet, se présentèrent à sa vue sans le voile du latin: « ...Voilà que l'hiver est fini... Allons, lève-toi, ô ma bien-aimée ». Elle vient : « des boucles couronnent sa tête charmante », « le miel et le lait sont sur sa langue etc... » Cette citation ne voulait qu'illustrer l'agrément des « comparaisons » dans le *Cantique*. Mais il est probable que jamais « figure de pensée » n'avait paru si alliciante à l'imagination du jeune homme.

---

(66) Les *Leçons* offrent des traits qui facilitent la transition de Jérusalem à Athènes : leur auteur imagine les sentiments dont un Grec devait être animé, quand il chantait les odes ou qu'il « les entendait répéter de toutes parts ».

(67) *Ps.* XXIV, v. 7.

Il se familiarisait ainsi avec une littérature originale, dont Lowth n'efface pas le cachet autant que Quinet lui a reproché de le faire. A de certains moments privilégiés, l'auteur des *Leçons* s'ouvre à l'intelligence du *Geist* indomptable, qui brise les entraves grammaticales; de la fougue orientale, qui porte à la seconde puissance ce langage des passions, la poésie. Il sent alors que, bâti sur un sol étranger, son *Art Poétique* ne doit pas être une copie de l'architecture classique. Et c'est dans cet esprit qu'il confronte *Job* avec *Oedipe à Colone* ; non pour regretter que l'un ne soit pas l'équivalent de l'autre, mais au contraire pour dénoncer l'erreur des critiques qui n'ont pas compris le genre très particulier du drame hébreu.

Ils risquaient par là d'en diminuer le mérite. Or Lowth n'entend pas qu'on mette sérieusement en doute la supériorité de la poésie sacrée sur la profane. Non qu'il s'occupe beaucoup de l'établir. Que David l'emporte sur Horace et sur Pindare, Marot a pu, J. de Maistre pourra l'écrire: les *Leçons* ne s'attardent pas à ces parallèles ; elles laissent le champ libre à Ancillon (68) et à Chateaubriand. Ont-elles donc été, sous ce rapport, sans aucun intérêt pour l'ancien élève de Saint-Nicolas ? Il semble plutôt qu'il ait goûté cette discrétion de l'apologétique, surtout s'il l'a comparée avec le programme de certains de ses contemporains. Lowth n'humilie pas plus qu'il ne le doit le génie gréco-romain. S'il attaque la mythologie, c'est en passant, et comme par convenance. Il ne s'anime un peu que pour railler l'enfer poétique des anciens, « peuplé de tant de monstres que le dernier homme du peuple n'était pas assez stupide pour ne pas rire de ces rêveries ». Mais l'impression qui domine, c'est qu'en littérature, aucune partie de notre patrimoine ne doit être abolie. Aux classiques intempérants, il demande : « Pourquoi vanter si souvent et combler de tant d'éloges les écrits d'Homère, de Pindare, d'Horace, et laisser en même temps dans l'oubli Moïse, David et Isaïe ? » (69) Cette réprimande eût semblé trop timide aux catholiques qui, vers 1840, ne parlaient de rien moins que de sacrifier paganisme, classicisme, Renaissance, aux Saintes Lettres et au M. A. Réforme indispensable, assuraient-ils, pour rectifier l'éducation cléricale et renouveler les sources d'inspiration. Gageons que cette croisade, s'il l'a connue, parut ridicule à Renan. Elle ne le détourna pas un instant de recueillir dans les *Leçons* le plus qu'il put d'analogies positives (70), en attendant le jour où il devait écrire : « Parcourez les ouvrages de M. Cousin. Platon y apparaît à chaque page, et J.-C. n'y est pas nommé une fois » (71).

---

(68) Ce pasteur de l'Eglise française, à Berlin, avait remporté le prix proposé par l'Académie de Rouen, en 1778, sur ce sujet : « Quels sont, outre l'inspiration, les caractères qui assurent aux livres saints la supériorité sur les livres profanes ? » Son Discours parut à Berlin en 1782, la même année que le *Geist* de Herder à Dessau.

(69) *Leçons*, I, 133, 35.

(70) Il aura remarqué, en particulier, la comparaison de la parabole évangélique avec l'apologue ou fable des Grecs et des Latins.

(71) *Essai psychol...*, 13.

Ainsi le séminariste s'entretenait dans ces habitudes « comparatistes », qui le distinguèrent si nettement, après sa sortie de Saint-Sulpice, des purs universitaires. Mais il avait moins conscience de cet avantage, qu'il ne songeait à profiter des indications de toutes sortes que l'ouvrage de Lowth contient sur la littérature hébraïque.

VI

Il ne manqua pas, en premier lieu, d'y relever les traductions et commentaires de textes bibliques, surtout de ceux qu'il expliquait lui-même avec M. Le Hir. Il prenait ordinairement l'opinion de Lowth en considération. Ce qui ne l'empêcha pas, en fin d'année, de juger « singulière » la façon dont celui-ci avait rendu un verset d'Habacuc (72).

Mais la théorie générale de la poésie sacrée prit encore plus de place dans son esprit, en l'invitant à distinguer cette poésie de la prose. Celle-ci se caractérise en quelques lignes: « On ne peut rien imaginer de plus simple... Aucun soin... dans la construction des périodes: l'ordre des mots est presque toujours... le même. Le verbe commence ; vient ensuite le mot qui désigne l'agent ; le reste suit. Chaque idée est exprimée dans une proposition particulière... A l'aide d'une seule particule, toutes ces parties se lient les unes aux autres ». Bien différente est la poésie, avec ses singularités grammaticales, son « dialecte » spécial (où entrent toutes sortes de termes étrangers (73) et irréguliers), ses figures et la hardiesse de son élocution sublime. Est-ce là tout, et n'offre-t-elle pas aussi un nombre et une mesure ? Si ; du moins Lowth le croit, non sans se contredire quelque peu. Mais enfin il veut donner tout son sens au mot qui désigne, en hébreu, le discours poétique (74). L'image impliquée dans le verbe « il a taillé » suggère même à l'auteur des *Leçons* la comparaison que voici: « La prose des Hébreux est libre..., s'étend au hasard et sans loi ; c'est un arbre sauvage qui déploie en tous sens le luxe de ses rameaux et de son feuillage. Le discours mesuré, au contraire, est arrêté de toutes parts: c'est une vigne dont la serpe du vigneron arrête la fécondité excessive, et qu'elle façonne par la taille ».

Cependant Lowth ne s'arrête pas à cette antithèse. La partie la plus poussée et la plus neuve de ses *Leçons* est peut-être celle qu'il a consacrée à la versification hébraïque. Non qu'il se flatte d'en analyser

---

(72) III, 10; cf. *Leçons*, I, 197. Voici quelques Notes de Renan où il renvoie à Lowth : à *Juges*, V, 30 : « Lowth : *acupictam*. Etoffes brodées ou peintes des deux côtés » ; à *Gen.*, XLIX, 9 : « Tu es remonté de la chasse dans ton antre, cela fait image. *Ita* Lowth, 1er vol., p. 155 » ; à *Deut.*, XXXII, 40-42 : « Oui, je le jure, c'est ainsi qu'on a traduit en Lowth, t. I, p. 257... Voyez sur ces derniers versets Lowth, t. I, p. 258 et 295 », etc...

(73) Cf. les Notes de Renan à *Gen.*, XLIX, 1 et *ib.*, 17 (sur un mot commun en syriaque) ; avec référence à Lowth, Leçon 3e et Note de Michaelis.

(74) Voir E. Renan, *Trav. de Jeun.*, 143 et n. 3, où j'ai reproduit le passage de Lowth. C'est à ce texte (p. 61 de son édition) que Renan renvoie dans sa Note à *Ex.*, XV, 2 (« *zâmar* marque l'action de parler en discours mesuré, en cadence »).

le mécanisme en détail. Au contraire, il est convaincu que tout effort en ce sens serait vain, moins parce que la prononciation des Hébreux nous est inconnue, que faute de tout renseignement sur leur prosodie. C'est là, dans cette question de la *quantité* syllabique, que notre ignorance est entière et irrémédiable: « ni l'art ni l'industrie humaine » ne la dissiperont jamais.

Mais si l'on ne prétend pas pénétrer ce mystère, on peut au moins remarquer, dans certaines pages de la Bible, des phrases symétriques et même égales, lesquelles se résolvent en deux ou plusieurs membres égaux, qui présentent entr'eux une sorte de similitude. C'est ce qu'on appelle le « parallélisme » (75) : seul trait qui nous soit aujourd'hui parfaitement sensible, et dont on ne saurait exagérer l'importance, puisque c'est en cela que « la versification des Hébreux », il faut le croire, « consistait en grande partie ». De là « l'usage qu'on peut en faire, non seulement... pour la connaissance du génie poétique de [ce peuple], mais encore pour déterminer le sens de beaucoup de passages obscurs ». Pratique si recommandable, selon Sicard, que Lowth et Michaelis s'accordaient à la conseiller: elle dut d'autant plus s'imposer à Renan que M. Le Hir avait l'habitude d'y plier ses élèves.

Maître et livre se complétaient aussi pour identifier les passages poétiques de l'A. T., et notamment du Pentateuque. Certains spécimens sont faciles à reconnaître ; par exemple le chapitre XXXII du *Deutéronome*, si différent du *discours* qui le précède. On attribuera le même caractère, non seulement aux Bénédictions d'Isaac et de Jacob, mais encore à celles de Noé, au « discours que Lamech adresse à ses femmes » etc... Que l'on regarde de près les morceaux ainsi isolés, on verra qu'ils ont pour signes distinctifs l'énergie et la brièveté, et aussi une construction régulière, un parallélisme sentencieux. Ce sont là des marques d'ancienneté, en même temps que la garantie d'une tradition plus fidèle, ces Bénédictions ayant dû être retenues de mémoire par les Israëlites. Voilà donc des textes, et il y en a d'autres, que le triple critère du style, de la langue (76), de la versification, permettrait d'échelonner, en vue d'une histoire de la poésie hébraïque.

Sans envisager cette conséquence, on peut demander à l'étude du style, plus simplement, des moyens herméneutiques. C'est de quoi le jeune étudiant avait surtout besoin. Aussi les Leçons du t. I sur l'explication et le classement des images typiques ont-elles particulièrement retenu son attention. Nature, mœurs, religion, histoire sainte, ont fourni des détails auxquels les écrivains sacrés ont attaché invariablement tel ou tel sens métaphorique. C'est ainsi que le Liban signifie chez eux la force et la majesté viriles ; le Carmel, la grâce de la femme et sa fécondité. Les « forts de Basan » ou « la bête féroce des roseaux » désignent les monarques des nations, etc... Dans un autre ordre d'idées,

---

(75) Cf. *supra* 121, et *infra* 419-420.

(76) Sur l'histoire de la langue hébraïque, cf. *supra* 112 la note 28. Michaelis en fait commencer l'âge de fer à la mort de Jérémie. — Cf. *Leçons*, t. I, p. 79 *et circa*.

« le culte rendu à de vaines idoles » est assimilé, notamment par les prophètes, « aux actions contraires aux mœurs » : l'adultère d'Israël, qui rend Dieu jaloux, c'est l'idolâtrie (77). Leurs modes funéraires elles-mêmes ont influencé la poétique des Hébreux. En colligeant les textes bibliques relatifs à la mort ou à l'état des morts, on s'aperçoit que l'enfer y est imaginé d'après les cavernes tumulaires. Enfin, les grands événements du passé national ont servi à figurer des faits futurs, nouveaux ou moins connus. La création et le déluge représentent les révolutions des empires ; la sortie d'Egypte, les faveurs divines, et particulièrement le retour de Babylone ; et la théophanie sinaïtique est le modèle quasi obligé des poètes, quand ils font descendre Dieu sur la terre pour y exercer ses jugements.

Telles sont les principales connaissances que Renan a puisées chez Lowth, pendant sa première année d'Hébreu. Ses Notes attestent ses emprunts (78), soit qu'elles portent ou non une référence. Sans doute M. Le Hir, qui lui-même s'était assimilé l'ouvrage anglais, en a-t-il nourri son propre enseignement. Mais son élève savait où retrouver ces indications ; Lowth fut pour lui un incomparable répétiteur. De là l'usage personnel qu'il en a fait, et dont sa Vulgate et son étude du début de l'*Exode* portent également trace. Ici, il déclare « parfaite » la comparaison de la vigne (79) ; là, il inscrit le renvoi aux *Leçons*, en face de chaque texte dont Lowth s'occupe à quelque titre que ce soit, et il lui emprunte probablement l'indication des textes alphabétiques. Lorsqu'enfin il va consacrer aux *Psaumes* ses vacances de Bretagne, il utilisera Lowth sur une grande échelle, ainsi qu'on s'en rend compte en consultant, à ce nom l'Index des *Travaux de Jeunesse*.

L'année suivante, ses acquisitions nouvelles ne lui feront pas dédaigner les *Leçons* : il les cite encore dans l'*Essai Psychologique*, il se les rappelle au début des *Cahiers*. Même après sa sortie du séminaire, il leur est bien plus fidèle que la malveillance de ses appréciations ne le laisserait croire. La Dissertation de 1846 rapporte avec éloge une opinion de Lowth sur la façon dont la poésie hébraïque doit être traduite, en attendant que Renan lui-même y conforme sa pratique ; la Note relative au génie propre de la comparaison chez les Hébreux est transcrite du premier tome de l'édition Sicard ; et l'admirable définition que l'étudiant d'Egger donne de la méthode historique (80) doit être rapportée à la même inspiration. L'*Histoire des Langues sémitiques* em-

---

(77) Notes de Renan à *Gen.*, IV, 23-24, XLIX, 19, 6 ; *ps.* LXVIII, 31 (« le crocodile, c'est le roi d'Egypte »), avec renvois à *Leç.*, I, 77 ; Leçon IVe ; I, 105. Cf. aussi Note à *Deut.*, XXXII, 21-22.

(78) On en compte une quinzaine environ : cf. *supra* 382 et n. 72, et ci-dessous n. 79, *infra* 387, d'autres encore (par exemple dans la Note à *Deut.*, XXXIII, 2).

(79) Note à *Ex.*, VI, 8 ; renvoyant à *Leçons*, t. I, p. 65 (« Que la poésie des Hébreux est métrique »).

(80) « [Saisir] l'esprit même qui a inspiré les poètes ; [entrer] dans le cercle de leurs pensées et de leurs sensations ; [se placer] au même point de l'humanité qu'ils occupèrent, afin de voir et de sentir comme eux ». Cf. *De l'Imitation de la Bible*, etc., *Rev. de Paris*, 1er août 1922, 456.

prunte deux indications à Michaelis. Renan commence ses traductions de l'A. T. par les livres (*Job* et le *Cantique*), que Lowth examinait avec un soin particulier à la fin du tome II: il y voyait les « monuments les plus remarquables de la poésie sacrée », ne fût-ce que « par l'obscurité qui les couvre ». Le souvenir de l'un de ces chapitres est d'ailleurs exprès dans *Le Cantique des Cantiques* de 1860. Il n'y a pas jusqu'à la *Vie de Jésus* et à l'*Antechrist*, qui ne doivent aux *Leçons* des détails archéologiques sur les sépultures, et l'idée d'expliquer des vers de Virgile par le sol napolitain (81).

Une telle liste, qui pourrait être allongée, justifie la place qu'on a faite ici au livre de R. Lowth. La révélation que le séminariste en reçut a compté autant, dans son genre, que celle de l'ouvrage herdérien. Et elle était moins hétérodoxe. Non pourtant que le professeur d'Oxford ait toujours évité les questions doctrinales. Si résolu qu'il fût à ne pas « porter imprudemment ses pas dans le sanctuaire », les circonstances l'y entraînèrent plus d'une fois. Mais ces digressions n'ont pu, à ce qu'il semble, déranger beaucoup, du moins sur le moment, l'assiette de son lecteur.

VII

Certaines d'entr'elles visent à éclairer l'origine du *Livre de Iob*. Est-il dû, comme le croit Heath, à un inconnu qui l'aurait composé pendant la captivité de Babylone ? Lowth repousse une pareille hypothèse, mais il s'émancipe quelque peu au sujet des écrits sapientiaux. S'il attribue à Salomon l'*Ecclésiaste* et le fond des *Proverbes*, il ne lui reconnaît à aucun titre la paternité de l'*Ecclésiastique* ni de la *Sagesse*. Bien entendu, ces « idées systématiques » sont relevées au passage par Sicard, qui allègue, pour les rectifier, l'« illustre » Huet et sa *Démonstration évangélique*.

Il n'a pas besoin de faire appel à cette autorité dans la question des *Psaumes*. Lowth et Michaelis s'accordent à ne pas permettre qu'une critique audacieuse rabaisse jusqu'après le retour de Babylone la composition de ces poèmes (82). Une pareille théorie, déclarent-ils, ressemble aux rêveries du P. Hardouin, « qui voulait que les odes d'Horace fussent du siècle de la plus basse latinité ». Cette exécution sommaire est tout à fait dans la manière du traducteur lui-même, qui opère en son nom contre les adversaires de la mosaïcité du Pentateuque. Ces modernes, « incapables de lire une ligne des Livres saints dans le texte original » (c'est le cas de Sicard, mais il l'oublie !) n'ont-ils pas osé « avancer, dans leur présomptueuse ignorance, que le Pentateuque...

---

(81) *Essai*, 71 (sur les collèges de prophètes) ; *Cah.*, 3 (sur le style « parabolique ou sentencieux ») ; *Revue de Paris, art. laud.*, 461 et n. 2 (voir encore *Leçons*, II, 128-129, 213-214), 462 n. 3 et cf. Renan, *Trav. de Jeun.*, 178 n. 3 ; *Hist. des L. Sém.*, I^re^ éd., 84 n. 1, 95 n. 2 ; *Cant. des Cant.*, 83-84 et notes, 133 (cf. H. Tronchon, *Ernest Renan et l'étranger*, 318, 319 n. 1) ; *Vie de Jésus*, 447-448 ; *Antechr.*, 330-331.

(82) Toutefois Michaelis date ce temps le ps. CXXXVI, « quoiqu'il soit de la dernière élégance » (*Leçons*, II, 63 n. 2).

n'avait été écrit qu'au retour de la captivité de Babylone, et qu'Esdras en était le véritable auteur » ? « Système téméraire, déjà... réfuté et mis en poudre par les démonstrations les plus victorieuses », et dont les auteurs devraient bien « rougir », maintenant que « M. Lowth et M. Michaelis » ont déclaré l'un comme l'autre « que le Pentateuque offre le modèle le plus parfait du langage hébraïque... De ce fait incontestable, ne résulte-t-il pas en faveur de l'authenticité du Pentateuque une preuve qu'on peut appeler matérielle... ? » (83)

Que Renan ait résisté à cet endoctrinement, rien n'autorise à le croire. L'impression qu'il éprouvait à déchiffrer le texte original de la *Genèse* et de l'*Exode* dut déconsidérer à ses yeux l'excès simpliste de la thèse adverse. Lowth n'aura pas eu plus de peine à lui faire partager ses vues sur ce qu'il appelle l'ἀνθρωποπάθεια divine. Loin de nier les faits, il reconnaît au contraire que l'A. T. attribue à Dieu toutes les passions humaines « sans nulle sorte d'adoucissement », y compris celles qui « semblent souillées par le mélange du limon terrestre, telles que la colère..., la haine, la vengeance ». Mais ces représentations sont légitimes, eu égard à la constitution de l'esprit humain. Dieu n'a pu « rendre sa nature sensible aux perceptions obtuses de notre entendement » qu'à la condition de « rétrécir... sa grandeur infinie » : c'est ce qu'il a « daigné » faire, en l'enveloppant à nos yeux d'« emblèmes grossiers ». Cette explication s'accompagne chez Lowth d'analyses ingénieuses, destinées surtout à empêcher (mais y réussissent-elles ?) que l'on ne disculpe *pari modo* Homère d'avoir, comme Longin le lui a reproché, « fait des hommes de ses dieux ».

Quoi qu'il ait pensé de ce dernier point, Renan donna certainement plus d'attention à un problème déjà rencontré au Cours de Théologie morale (84), et qui se présentait de nouveau. Un certain « Warburthon » (*sic*) a, dans son ouvrage *De la divine mission de Moïse*, avancé « cette assertion étrange que... le livre entier de Job n'offre aucune trace » de la croyance à une vie future. Heath a épousé cette idée, en expliquant par là l'impuissance de l'auteur de ce drame à résoudre le problème du mal. A quoi Michaelis, qui rapporte ces théories surprenantes, n'oppose guère que son indignation (85). Réponse d'autant moins suffisante que l'accusation portée contre *Job* peut s'étendre, selon certains, à la plus grande partie de l'A. T.. Il en ressortirait que les Hébreux n'ont point toujours admis « la permanence des âmes après la mort ». C'est ce qu'ont soutenu entre autres Leclerc et aussi « M. de Voltaire », dont Sicard formule ainsi les conclusions : « [L'idée] de la permanence des âmes ne fut adoptée par les Juifs que pendant la captivité de Babylone, et les Sadducéens, qui niaient cette permanence, avaient seuls conservé l'ancienne croyance ». Thèse dont le traducteur se débarrasse, en n'y voyant qu'un « renouvellement de systèmes anciens et déjà réfutés ».

(83) *Ib.*, I, pp. XIV-XV.
(84) Cf. *supra* 42.
(85 *Leçons*, II, 336-337.

Lowth avait lu de trop près l'A. T., pour imiter cette désinvolture. Il savait qu'on n'y trouve ni « description », ni même « mention bien développée » d'esprit immortels. Aussi convient-il de cette lacune, mais en se réservant de l'interpréter. Elle ne prouve point, à l'en croire, que les Hébreux n'aient pas été « intimement convaincus » de l'immortalité des âmes (86). Mais, ce que celles-ci deviennent, quel est leur « mode d'existence » après leur séparation, ils l'ignoraient tout comme le reste des hommes. « Ce n'est pas que la révélation leur eût envié cette connaissance, mais c'est que la condition de l'esprit humain l'en rend absolument incapable ». Décidément, on ne saurait reprocher à l'auteur anglais d'avoir méconnu la valeur apologétique du relativisme. Renan était si attaché à cette doctrine, qu'il s'en laissa peut-être imposer. On trouve en tout cas, dans ses Notes sur le chapitre XXXII du *Deutéronome* (v. 22), toute une page qui développe l'idée de Lowth, et tire de sa psychologie des directives pour la distinction du *Scheol* et du *Queber*.

Mais si ces analyses l'ont distrait peut-être, en l'occurrence, de l'argument négatif, lui ont-elles tout à fait dérobé l'inconvénient d'une solution qui ne protège d'un côté le dogme de l'inspiration biblique que pour l'exposer de l'autre ? Sans doute il savait, pour l'avoir assez entendu dire, que l'influence divine ne détruit pas « ce que l'homme tient de la nature ». Mais cette observation visait surtout à expliquer qu'on puisse écrire, même sous la dictée du Ciel, conformément à son propre génie. Or admettons qu'Isaïe ne cesse pas d'être lui-même en devenant l'organe du Très-Haut. Continue-t-il d'être cet organe, s'il est « *obligé* de se conformer » aux croyances populaires, par exemple sur le sort des défunts ? Que Renan ait fait ou non cette réflexion, le naturalisme des *Leçons* n'a pu manquer d'accentuer sa tendance personnelle à ne voir guère dans la Bible qu'un livre humain.

Non que Lowth ait négligé les précautions oratoires. Au contraire, il distingue expressément « de la nature et de l'art » « l'origine surnaturelle » qui est « infiniment au-dessus ». Il n'oublie jamais (du moins Sicard lui décerne ce *satisfecit*) « que les chefs-d'œuvre des poètes sacrés sont l'ouvrage, non des hommes, mais de l'inspiration divine ». Sans doute... Cependant il reconnaît lui-même qu'on ne saurait « pénétrer jusqu'aux sources du fleuve sacré » ; ne suffit-il pas d'« en suivre le cours » ? Mais dans quel sens ? On en jugera par quelques observations.

Les unes concernent l'histoire de la poésie, telle que les *Leçons* la présentent au lecteur, en des traits qui ne sont pas loin de traduire, n'en déplaise à l'auteur de l'*Avenir de la Science*, « l'inspiration spontanée » (87). La poésie a été, au paradis, essentiellement religieuse ; les hymnes de l'homme exprimaient sa reconnaissance émerveillée pour

(86) Ils croyaient aussi à la résurrection des corps ; et même c'est ce dogme qu'ils ont énoncé le plus clairement. On peut donc s'en servir pour attester l'existence de l'autre, qu'il « suppose nécessairement » (Sicard).

(87) Voir surtout *Leçons*, I, 33, et II, 164.

le Créateur. De cette « poésie primitive et pure », *la seule qui mérite vraiment le titre de sacrée*, il n'a subsisté que des « débris » : on les retrouve tous chez les Hébreux. L'art qui prit naissance ensuite participait-il de la rudesse antique ? Cette vue paraît avoir été, par instants, celle de Lowth, pour qui la « simplicité » de *Job* correspond encore à cette enfance. Puis il s'est développé avec la langue, et sous l'influence des mœurs, de l'esprit de la nation, de l'éducation. Ce dernier facteur a beaucoup agi sur un genre dont Lowth parle ailleurs en termes parfaitement orthodoxes (88), mais qui paraît ici sous un jour nouveau. La prédiction n'est plus l'essence de la prophétie, s'il est vrai que le nom de « prophète » désignait tout « chantre inspiré de Dieu », et si le verbe « prophétiser » s'est même appliqué à la célébration musicale des louanges du Seigneur. L'Histoire Sainte ne mentionne-t-elle pas, en plusieurs endroits, l'existence d'écoles ou collèges, destinés à former les futurs prophètes des Hébreux ? Dans un livre des *Rois* (89), l'on voit une de leurs troupes qui vient à la rencontre de Saül, en descendant de la « montagne du Seigneur » où ils se tenaient. Là, sous un chef revêtu de la plus haute autorité, ils se livraient en commun à l'étude et aux exercices poétiques.

Qu'ils fussent néanmoins choisis et habilités par Dieu, Lowth l'affirmait (90), sans réussir à effacer cette idée, que l'art dépend en quelque mesure de la société. Il se nourrit aussi de lui-même, les écrivains s'inspirant souvent de leurs prédécesseurs, non seulement dans l'A. T., mais dans le Nouveau. Selon Michaelis, Ezéchiel n'a guère fait que « reprendre et étendre les indications des créateurs, et en épuiser les détails », tant il était « soucieux de n'en rien laisser perdre ». Même si ce jugement ne paraît pas exact à Sicard, et que l'imitation de ce prophète ne soit nullement un esclavage, on n'en saurait dire autant des auteurs de l'*Ecclésiastique* et de la *Sagesse*. La Sainte Vierge elle-même n'a guère fait que « copier », en composant son hymne, la forme générale du Cantique d'Anne.

Ce n'est encore là qu'un cas particulier de l'imitation. Mais le poète reproduit tout ce que sa pensée embrasse, excepté l'infini. Il peint son propre intérieur, car l'âme se mire volontiers dans son image. Objet de l'art, les passions en sont aussi la source. Que de fois ne les

---

(88) Il y explique comment l'instruction de ceux qui vivent avant l'accomplissement ne requiert qu'une prédiction vague et générale. Ce caractère s'impose d'autant plus que l'Allégorie mystique a en vue plusieurs événements différents et distants l'un de l'autre. Ainsi les accessoires ou intermédiaires doivent rester « cachés... dans les replis et les sinuosités du voile général pour ne se déployer entièrement qu'à l'accomplissement de la prophétie ». Renan adopte cette théorie dans sa Note à *Gen.*, XLIX, 27. Elle n'était pourtant pas si absolue que son auteur lui-même ne transigeât avec elle, ou plutôt ne l'oubliât, pour faire valoir les précisions du chapitre X d'Isaïe : « Ne peut-on pas dire que le prophète a répandu, sur l'annonce d'événements encore à venir [la marche de Sennachérib contre Jérusalem], une telle lumière, qu'à peine un historien aurait pu l'égaler en racontant des faits déjà arrivés? » La remarque était assez naïve pour mettre en éveil un esprit un peu défiant (I, 287).

(89) *I Rois*, X.

(90) *Leçons*, II, 10-11.

sent-on pas « lutter avec effort, également tourmentées et par l'abondance des idées et par la disette des expressions » ! Leur tendance à l'exagération produit les figures du style, et la respiration qu'elles altèrent commande le rythme de la phrase.

Telle est, selon Lowth, la théorie de l'invention artistique, et tout se présente comme s'il la croyait bonne pour la poésie des Hébreux. Il lui arrive également de juger celle-ci suivant les normes ordinaires, soit pour absoudre ou condamner. Ainsi la prière qui va, dans le *Livre de la Sagesse*, du chapitre IX à la fin, lui paraît être d'une « longueur démesurée ». « Quand même on voudrait l'excuser, on serait contraint d'avouer que l'auteur s'abandonne à des recherches trop subtiles sur des choses hors de notre portée. ». Le premier discours de Job, en revanche, peut être disculpé: « Le poète y fait, avec autant de jugement que de génie, tout ce qu'exigeait la marche du poème ». L'auteur des *Leçons* parlerait-il autrement de Virgile ?

En ce sens, la littérature sacrée se rapprocherait de la profane. Mais l'on peut dire aussi l'inverse, s'il est vrai que l'Esprit-Saint ait daigné, par exemple, inspirer l'Eglogue *A Pollion*. Or c'est une supposition que Lowth ne craint pas de faire, tant ce poème lui paraît singulier. Qui sait si « la divinité ne s'est pas servie cette fois d'un Latin comme de son interprète » ? Sans doute Virgile n'a dû être en l'espèce qu'un organe inconscient. N'importe: il a réalisé à la lettre ce qu'on lit sur les poètes dans l'*Ion* de Platon : « C'est la divinité qui nous parle, et qui s'exprime par leur bouche ».

En fin de compte, la barrière est renversée autour du peuple élu, et il ne pouvait guère en être autrement. D'une part, en effet, Lowth applique à la poésie sacrée l'analyse toute sensualiste d'un contemporain de Condillac, aux yeux de qui la nature, en nous comme hors de nous, est la maîtresse de l'art (91), et cette théorie, on l'avouera, ne se concilie pas toute seule avec l'idée, déjà si difficile à penser (92), de l'inspiration. Par quoi nous entendons ce mot dans son sens strict. Mais ce scrupule n'est pas toujours le fait de l'auteur anglais, et de là, la seconde atteinte qu'il porte à l'orthodoxie. Il n'est pas nécessaire qu'un poète soit hébreu, pour qu'on le dise « inspiré », « enthousiaste », « divin ». Si Lowth paraît s'être méfié une ou deux fois de ces pièges du vocabulaire (93), la vivacité de son goût classique l'y fait tomber bien souvent. Sans doute Milton n'est « le plus divin » des poètes qu'après les poètes sacrés, mais il l'est, ainsi qu'Homère, comme eux, sinon autant qu'eux. « Presque divin », aussi, le chantre qui at-

(91) Cette philosophie produit son plein effet dans une définition de l'art, qui ne conviendrait pas mal à la science. C'est, selon Lowth, une « connaissance puisée dans la nature, déduite de l'observation et fondée sur l'expérience » (I, 36).

(92) Voir à ce sujet *Souv. d'Enf.*, 259.

(93) Il distingue, en principe, l'enthousiasme « naturel » des païens, de l' « enthousiasme véritable, pur..., dont est seule animée la Poésie sacrée ».

teint au sublime. Ces différents degrés le prouvent assez, l'épithète n'a plus guère ici qu'une valeur métaphorique.

C'est sur cette impression qu'un lecteur des *Leçons* risque de fermer le volume. L'Esprit, pense-t-il, est descendu sur terre, partout où l'art a fleuri. Il n'est pas un poète digne de ce nom, qui n'ait reçu un reflet de la divinité. Reflet, à vrai dire, plus ou moins éclatant: même l'Ecriture offre une hiérarchie de beautés. Le N. T. est incomparable, surtout les paraboles, mais aussi cette *Apocalypse*, où Michaelis admire « des inspirations encore plus divines » que les prophéties de l'ancienne Loi. Celles-ci n'en sont pas moins, avec les discours de Dieu, les parties les plus précieuses de la Bible hébraïque. La figure qu'on y rencontre communément, l'Allégorie mystique, est de celles devant qui la critique de Lowth se tait et s'incline: car « l'Esprit-Saint l'a revendiquée comme lui appartenant en propre ».

Cette manière de voir, est-il besoin de le souligner ? ne se pique pas d'une fidélité bien exacte à la doctrine théologique des *Prolégomènes*. C'est pourtant celle qu'adoptent encore aujourd'hui, plus ou moins consciemment, bien des personnes qui se croient catholiques. Il est donc probable que ni l'esthétique de Lowth, ni sa psychologie ne causèrent d'alarmes à Renan, et qu'il se plaça volontiers à un point de vue si voisin du sien. N'était-il pas, en effet, tout disposé à regarder *Job* comme un « monument précieux de la sagesse des premiers âges » ? Ne dut-il pas applaudir à l'auteur anglais, que l'exemple de quelques « hommes très savants » ne décidait pas à y puiser les preuves de tel ou tel dogme ? Des deux hommages réclamés par Lowth pour la Poésie sacrée: « toute notre vénération à son antiquité », « toutes nos adorations à sa divinité », ne tendait-il pas à rendre le premier aux dépens du second ? Et ne pouvait-il maintenant, à l'instar du professeur d'Oxford, jouer sur ce mot de « divin », dont l'équivoque fera l'un des charmes irritants de la *Vie de Jésus* ?

Ainsi la fréquentation des *Leçons* était bien propre à l'entretenir dans une indécision où il se complaisait. Mais peut-être n'en a-t-il pas été de même, à la longue, des explications de textes bibliques qu'il poursuivait concurremment.

LIVRE TROISIÈME

LA SPÉCIALISATION HÉBRAÏQUE

CHAPITRE PREMIER

LE COURS D'HÉBREU. INSTRUMENTS DE TRAVAIL

SOMMAIRE

I. Progrès de Renan en hébreu; nouvel éloge de M. Le Hir. Premiers pas dans la Bible hébraïque ; les manuscrits de janvier-juillet 1844 ; énumération, description. Nature de ces études. Leur ordre de succession. Comment distinguer la part de l'élève, et les auteurs qu'il eut entre les mains. Pp. 393-396.

II. Les Livres de Renan. GRAMMAIRES : les *Principes* de l'abbé Glaire. Schrœder. Ladvocat. — DICTIONNAIRES : E. F. Leopold, J. Buxtorf; l'œuvre lexicologique de Glaire : Renan n'a utilisé que le *Lexicon* de 1843, et en fin d'année. Il n'a pas touché à Gesenius. — TEXTES et COMMENTAIRES : *Chrestomathie* de Glaire : quels morceaux y figurent. Bible hébraïque de J. Athias. Bible de Vatable (édition du XVIII[e] siècle, avec les « versions nouvelles » de Pagnin et de Muis). Genebrard. M. Franck et son *Essai d'une nouvelle traduction du Cantique de Debora*. Pp. 396-402.

III. L'érudition critique de M. Le Hir. Ses Dictionnaires de Gesenius. Ce qu'il dit de l'exégèse allemande ; comment il en use avec elle. Souvenirs d'E. Quatremère, de S. de Sacy, de M. Garnier. Les voyageurs : Bruce, Léon de Laborde. Pp. 403-406.

I

Que Renan prenne alors, en hébreu, la tête d'une classe d'ailleurs peu nombreuse (1), il ne le dit pas, mais on le devine. En revanche, il ne cache pas ses progrès: « J'espère, à la fin de l'année », écrit-il le 6 février, « être d'une force raisonnable »; presque deux mois après, il n'est pas moins optimiste: « J'espère avant la fin de l'année savoir [l'hébreu] à peu près comme un bon élève sait le grec en sortant de sa rhétorique ». D'où lui vient tant d'assurance?

Tout d'abord, de la bonne organisation des études. Non qu'il se consacre exclusivement à l'hébreu; d'après sa lettre du 29 mars, il en est loin ; cette science n'a qu'une part dans les « travaux ardus et études abstraites », dans les « réflexions absorbantes » dont il dit, en avril, la sévérité. Cependant son emploi du temps est ainsi réglé qu'il peut donner à l'occupation favorite « toute l'étendue qu'il désire ». Surtout il a un guide excellent. Le Cours d'Hébreu constitue l'« avantage vraiment inappréciable » que lui procure le séjour à Saint-Sulpice. Qu'il écrive à sa sœur ou à Liart, il laisse voir combien il est sensible à ces « facilités toutes particulières », qui l'attachent le plus fortement au Grand Séminaire (2).

Aussi continue-t-il d'exprimer à l'égard de M. Le Hir des sentiments qui font honneur à sa modestie. Il paraît lui savoir uniquement gré de ses progrès, comme s'ils n'étaient pas dûs pour une grande part à ses dons naturels. Son maître a le « talent de faire de l'hébreu l'étude la plus facile

(1) Cf. *supra* 108-109, et *Fr. Int.*, 256.

(2) L. inédite à sa mère et *F. I.*, 257 ; — *L. Int.*, 167, 160-161 ; *F. I.*, 255-256.

incomparablement qu'il y ait sur la terre ». Qu'une lettre de Liart, du 11 mars, lui apporte des « témoignages tout contraires », il ne s'en félicite que plus vivement d'avoir l'« avantage d'une bonne méthode et d'un bon professeur ». Et son admiration accompagne sa gratitude. Il se persuade qu'il n'est pas défavorisé, en suivant les Cours, non du Poitevin Garnier, mais du Breton Le Hir; celui-ci « ne le cède sous aucun rapport » à celui-là. Son mérite est « éminent »; il est si « érudit », si « pénétrant », que ses auditeurs en « tombent d'admiration ». Bref — et dans la bouche de Renan ce mot n'est pas une mince louange — le jeune professeur d'Hébreu de Saint-Sulpice est « un vrai savant ».

Ce jugement s'applique non plus seulement au grammairien, mais à l'exégète. A côté des leçons de grammaire qui continuent, l'explication de textes commence. Renan sait lire: or « sitôt qu'on sait lire, on sait traduire ». Il écrit à sa mère, le 6 février, que la classe est déjà en train de traduire la Bible. Epoque sans pareille, où, bénéficiant de son labeur précédent, il « peut pour la première fois comprendre dans leur langue native [les] divines paroles »! « Je ne puis te dire », mande-t-il à Liart quelques semaines après, « quelle joie j'[en] ai éprouvée ».

Sur ces premiers travaux, auxquels le chapitre précédent a déjà fait des emprunts, les manuscrits de la Bibliothèque Nationale renseignent abondamment. Des indices non douteux rapportent aux sept premiers mois de 1844 les documents que voici (dans l'ordre où ils sont reliés): 1° Etude du ps. LXVIII; 2° de *Juges*, V; 3° de *Gen.*, XLIX; 4° d'*ib.*, I-XII; 5° d'*Exode*, I-VII, 3; 6° d'*ib.*, XV; 7° de *Deut.*, XXXII; 8° d'*ib.*, XXXIII; 9° d'*Hab.*, III (3).

De ces différents morceaux, le n° 4, intitulé « Analyse grammaticale et critique des premiers chapitres de la *Genèse* » (4), sépare les chapitres considérés, sauf le second et le troisième (f° 316 r.), mais sans jamais séparer ni même distinguer les versets. Le n° 5 offre deux dispositifs : les chapitres I à IV de l'*Exode* y sont représentés par une « analyse grammaticale » sur quatre colonnes : le mot hébreu, son équivalent latin, sa nature et sa racine; à partir du ch. V, l'aspect se simplifie : il n'y a plus que deux divisions : la marge et le corps du texte, c'est-à-dire la traduction latine et l'analyse de chaque verset. Quant aux autres numéros, dont l'objet ne dépasse jamais un chapitre, les versets peuvent y être et y sont séparés. Du reste, ils ressemblent au n° 4 en ce que les mots hébreux les plus difficiles, inscrits à gauche, sont étudiés en face. Mais ils comportent de plus une traduction d'ensemble, littérale, en latin; Renan a même transcrit, au n° 3, la version des Septante.

---

(3) Cf. vol. 11.480, f^{os} 1-11, 23-25; 515-516, 26-35; 161-196; 275-376; 421-463; 464-470; 472-493; 494-508; 509-514.

(4) Ce titre correspond bien au contenu, puisque l'étude s'arrête après le ch. XII. Cependant une note à *Gen.*, XI, 29 porte : « Nous trouverons plus tard en un autre endroit... », qui est *ib.*, XX, 12.

Enfin il a rédigé, pour le n° 1, une « traduction paraphrastique » en français, et pour les quatre premiers chapitres de l'*Exode*, une traduction française sur deux colonnes (version littérale, et version « dépouillée d'hébraïsmes ») (5).

Le n° 5 contient quatorze fois les mots « je » ou « me ». C'est dire qu'il faut y voir un travail personnel de Renan, dont les premiers pas, circonspects et lourds, ne tardent pas à devenir plus assurés et plus vifs. Le n° 4 correspond fort bien au témoignage du 29 mars 1844: « Nous expliquons la *Genèse* en classe »; on y trouve la Note à laquelle l'auteur des *Cahiers de Jeunesse* renvoie ainsi : « V. Not. de M. Le Hir sur » etc. (6). Les autres textes offrent ce caractère commun, d'appartenir au genre « poétique »; ils auront donné lieu à une sorte de second Cours, que M. Le Hir a peut-être professé parallèlement au premier. Deux d'entre eux, cependant, doivent être mis à part: il n'est pas sûr que les numéros 1 et 9 aient été expliqués en classe. On croirait plutôt que Renan y a travaillé tout seul, en recourant de temps en temps à son professeur, ou mieux en s'aidant de Notes que celui-ci lui aurait passées.

Cette hypothèse résulte de remarques trop nombreuses et trop menues pour être rapportées ici. *A fortiori* ne pouvons-nous indiquer toutes celles qui autorisent à présenter comme suit l'ordre chronologique de ces études (ce n'est pas celui qui a présidé au foliotage):

Deuxième trimestre : premier cours, *Gen.*, I-VI; second Cours, *Gen.*, XLIX; travail personnel, *Ex.*, I-VII (du moins sa majeure partie). Troisième trimestre: premier Cours, *Gen.*, VII-XII; second Cours, les trois Cantiques de Moïse et le Cantique de Debora; à part, l'étude sur le Cantique d'Habacuc et le psaume LXVIII.

Le moins sûr dans ce tableau serait la place du chapitre XLIX de la *Genèse*. On ne saurait affirmer non plus lequel des deux derniers morceaux a été traduit après l'autre.

Quant à distinguer les parts respectives du maître et de l'élève, cette difficulté se sent avec plus d'acuité que jamais. Sans doute certains compléments se reconnaissent-ils à leur titre, à leur présentation, à d'autres signes matériels: ainsi l'on voit bien ce que Renan a ajouté de lui-même dans sa Rédaction sur le verset 22 des Bénédictions de Jacob. Mais ce sont là des exceptions: en général les Notes brutes de classe (que nous n'avons plus) se sont amalgamées avec les réflexions de l'étudiant. Ici le document Glaire fait défaut, et l'étude imprimée de M. Le Hir sur le Cantique de Debora et le psaume *Exsurgat* n'est pas telle qu'on puisse en tirer grand parti. Il faut donc se résoudre à attribuer une opinion au Sulpicien ou au séminariste, selon qu'elle s'énonce à l'aide de la première personne du

(5) Celle-ci manque à *Ex.*, IV, 24-26 : c'est le passage sur la circoncision et l' « époux de sang ».

(6) *Cahiers*, 30.

pluriel (7) ou du singulier. L'on imputera aussi à Renan les considérations qui s'accordent plus ou moins mal avec le contexte, depuis les négations jusqu'aux parenthèses, en passant par les objections, les réticences (« Il faut avouer pourtant... »), les hypothèses (« ne pourrait-on voir, etc...? »). Sans négliger les additions qui confirment l'idée de M. Le-Hir, ou qui la développent: elles sont plus rares.

Cette discrimination est indispensable, si l'on veut savoir, parmi les auteurs que Renan mentionne, ceux dont il parle par ouï-dire, et ceux qu'il consulte personnellement. La graphie onomastique donne, à cet égard, des indications précieuses. S'il avait lu de ses yeux *Niebuhr*, sans doute il n'aurait pas écrit *Nibourg*, etc... (8). Toutefois ce critère n'est pas décisif. Renan a eu entre les mains un opuscule de Franck, ce qui ne l'empêche pas d'omettre le *c* de ce nom. Il emploie partout « Pagnini » au lieu de Pagnin, ce qui n'est guère concevable que si M. Le Hir a commis lui-même la faute, soit en confondant l'hébraïsant du XVI^e^ siècle avec l'humaniste du XVIII^e^, soit plutôt en prenant tel quel le génitif d'un titre. L'habitude de cette forme explique que Renan n'ait pas fait la rectification, bien qu'il en ait eu l'occasion.

Ainsi, n'eût-on que cette sorte d'indice, on serait embarrassé. Même combinée avec d'autres, elle ne porte pas toujours la conviction dans l'esprit. C'est sous cette réserve que l'on va exposer les résultats acquis, en tenant compte aussi d'un manuscrit de peu postérieur (9).

II

En fait de Grammaires, le Manuel des séminaristes, on le sait, est celui de l'abbé Glaire : *Principes de grammaire hébraïque et chaldaïque*. Renan s'y reporte surtout au début, en abordant l'*Exode*, mais il y emprunte encore plus d'un détail à la fin de l'année (10). Les renvois tombent juste sur les numéros de la première édition, mais non, du moins dans le manuscrit de Tréguier, sur ceux de la troisième; nous n'avons pu consulter la seconde. La croix qui accompagne certains numéros est le signe employé par Glaire pour avertir les commençants qu'ils doivent passer ou lire plus vite.

La Grammaire de Schroeder fait seulement l'objet de trois mentions: au terme des Notes sur le chapitre IX de la *Genèse*, et, coup sur coup, à propos des Bénédictions de Jacob (v. 15 et 17). Les « règles de Schroeder » seront rappelées à Tréguier, où Renan fondera une conjecture sur la

---

(7) Voir à *Gen.*, II, 25 : « Nous ne sommes pas partisans de cette explication (C'est M. Le Hir qui parle) ».

(8) De même, les îles « Gambiés » pour Gambier. Comment s'explique la correction de « Dracke » en Drach (f° 296 r.) ?

(9) Le travail sur les *Psaumes*. Voir le dernier Livre du présent ouvrage.

(10) La note au v. 5 de l'*Exsurgat* (usage du merka-mahpach dans les *Psaumes*, le *Livre de Job* et autres livres poétiques) est transcrite des § 58 et 52.

Grammaire de Ladvocat (11). Il se reporte aussi à son propre Cahier (12), comme le prouve une Note au chapitre VII de la *Genèse*, v. 22: « V. not. grammat... ».

Le Dictionnaire nommé le plus tôt et le plus souvent — il a surtout été d'un usage courant dans l'étude de l'*Exode* —, c'est le petit Lexique d'E. F. Leopold : ouvrage élémentaire, dont les Sulpiciens n'avaient rien à craindre, bien que son auteur fût « protestant » et noté comme tel (13). Nous avons dû travailler sur une édition postérieure; aussi, quand elle n'offre pas exactement ce qu'on lit chez Renan, n'en peut-on rien inférer.

Plus tard, M. Le Hir autorisa l'usage du Lexique de J. Buxtorf, mentionné à propos du chapitre VI de l'*Exode*, v. 3. Jusque-là, l'élève s'en est passé, une citation antérieure (sur le sens de *Keroub*, *Gen.*, III, 24) étant due très probablement au professeur. En tout cas, Renan l'utilise à partir du chapitre VI, et surtout au chapitre XLIX de la *Genèse*: il y trouve alors l'intérêt de la nouveauté. Mais il l'a, au total, beaucoup moins consulté que Leopold; et cette constatation s'étend au travail de vacances, où, sauf pour trois psaumes (n^os^ 4 à 6 dans l'ordre du manuscrit), Buxtorf n'a dû être ouvert qu'à intervalles assez éloignés. La raison en est peut-être qu'à la différence de tous les autres, ce Lexique demande à être feuilleté de droite à gauche, ce qui ne laisse pas de rebuter.

L'on s'expliquerait ainsi que l'exemplaire de la Nationale (acheté d'occasion) soit relativement frais. Il répond, en tout cas, aux références de Renan, références très précises puisqu'elles comportent souvent — pratique plutôt rare chez lui — le numéro de la page.

Quand il traduit le v. 13 du chapitre XLIX de la *Genèse*, et le v. 23 du chapitre VII, il déclare n'avoir trouvé quelque chose ni chez Leopold ni chez Buxtorf, et il ne dit pas l'avoir cherché ailleurs. Par conséquent, à cette date, ces deux Lexiques sont les seuls dont il se serve. Il ne s'est procuré qu'ensuite celui de l'abbé Glaire.

Cet ecclésiastique, qui avait publié un premier Dictionnaire en 1830, venait d'en faire paraître un second en 1843. Bien qu'il présentât celui-ci comme une réédition augmentée de celui-là, ils sont notablement différents. L'un suit l'ordre des racines, l'autre l'ordre alphabétique. Comme le remarque un rédacteur anonyme de l'*Ami de la Religion*, détracteur à la fois fielleux et douçâtre, l'ouvrage de 1830 a pour fond le *Lexicon* de J. Buxtorf, et celui de 1843, le *Lexicon* de Gesenius (14). Aussi bien l'au-

(11) *Ps.* XIX, 5 et LXXI, 18. — Abbé J.-B. Ladvocat, né à Vaucouleurs en 1709, mort à Paris, en 1765. Premier titulaire de la chaire d'Orléans (cf. *infra* 546), il ne pouvait, d'après les statuts de la fondation, employer que quinze jours, un mois au plus, à exercer ses élèves sur la grammaire. Il se flattait, par ce manuel, de leur inculquer les principes de la langue dans ce laps de temps.

(12) Ce sont les feuillets intitulés *Sur l'alphabet hébreu*; cf. *supra* 115.

(13) Cf. la Note à *Gen.*, VI, 3.

(14) Voir dans l'*Ami*, t. CXX, les deux articles des 6 et 23 janvier 1844 (pp. 34 et 158) avec les réponses de Glaire (20 janvier, 17 février).

teur, dans un mouvement de modestie, le reconnaît-il lui-même: « J'ai suivi en grande partie le Manuel de Gesenius, le reproduisant souvent à la lettre ». Cependant il revendique comme siennes un certain nombre d'explications nouvelles, signalées par l'encadrement de deux astérisques. L'anonyme en compte cent-vingt-quatre en tout, et il se charge de dire à quels hébraïsants Glaire les a empruntées. Cette compilation n'a donc pas grande valeur scientifique. Son principal intérêt est d'un autre ordre: l'anonyme de l'*Ami* le définit clairement quand il reconnaît à l'abbé Glaire le mérite d'avoir « mis l'œuvre du protestant rationaliste d'accord avec les principes catholiques ».

De cet ouvrage assez épais, Renan est demeuré plusieurs mois sans se servir. C'est M. Le Hir qui prend position à l'égard des reproches adressés à Glaire pour le sens adopté par lui, au chapitre IV de la *Genèse*, v. 15, « dans la dernière édition de son Dictionnaire ». En revanche, le travail sur *Habacuc* III offre cette Note (au v. 6): « Voy. en Gl. *Dict.* plusieurs exemples de ce sens..., *olâm*, 2, a », section qui n'existe que dans le *Lexicon* de 1843. C'est le même que visent, à n'en pas douter, les références relativement nombreuses de l'étude sur le ps. LXVIII (15); le même aussi que le jeune hébraïsant cite à propos du v. 22 des Bénédictions de Jacob (16). C'est donc à la fin de l'année scolaire qu'il aurait rédigé cette explication personnelle; et qu'il a dû emprunter un exemplaire du *Lexicon* de 1843, pour l'emporter en Bretagne, au moment voulu.

Reste la question la plus importante, celle de Gesenius. Que Renan l'eût consulté dès lors, et le rationalisme aurait imprégné directement sa pensée. Mais il n'en a rien fait, ni avant son départ pour Tréguier, ni pendant ses vacances.

A priori, cette thèse négative est vraisemblable. Quel ouvrage pouvait-il utiliser? Les Lexiques en allemand? Il ne savait pas cette langue. Le *Thesaurus*, d'ailleurs inachevé (17), était trop volumineux et trop savant. Il a possédé, il est vrai, le *Lexicon* de 1833. Mais l'exemplaire de la Nationale (18) n'a été acquis que dans la seconde année de Saint-Sulpice : plusieurs indices, et notamment la nature de ses Notes marginales, ne laissent aucun doute à ce sujet. Ainsi, à l'époque où nous sommes, il aurait fallu que le *Lexicon* fût prêté au séminariste, et il n'a pas dû l'être.

Que l'on songe, en effet, à la réputation de Gesenius parmi les catholiques. Le jugement de M. Le Hir nous est connu. Mais l'anonyme de

---

(15) Au v. 5, Renan signale que Glaire donne à *arâboth* « le sens de *plaine*... par accident », et au v. 14, il lui attribue pour *schephathâjim* la version *falisca*; or cf. *Lex.* de 1843, 445 et 583, et opposez celui de 1830 (251, 358).

(16) « V. Glaire *Dict.* ad hanc vocem [*schour*] », et « C'est... le sens que M. Glaire en son Dictionnaire donne à *zâad* » (cf. *Lex.* de 1843, 560 a et 486 b, et opposez celui de 1830, 335 et 282).

(17) Il s'arrêtait au mot *schâbar*, la mort ayant frappé Gesenius le 23 octobre 1842.

(18) Cf. H. Girard et H. Moncel, *Bibl. renan.*, p. 19, n. 50.

l'*Ami* n'est pas moins net sur les dangers du *Lexicon*, qui « attribue à plusieurs textes de la Bible un sens irréligieux, anti-catholique ». Heureusement, « les corrections de l'estimable professeur de Sorbonne » lui ont donné une forme que l'« on ne craindra [plus] de mettre entre les mains [des] jeunes hébraïsants ». Le moyen de croire que les Sulpiciens, ayant chez eux depuis quelques mois la substance philologique de Gesenius rendue anodine, aient exposé le séminariste à l'action du poison étranger?

Cette forte présomption est encore confirmée par des considérations *à posteriori*. Le nom de Gesenius, absent du travail personnel sur l'*Exode*, n'apparaît que très rarement dans les morceaux étudiés en dernier lieu, où l'élève est plus indépendant du maître. Les huit ou neuf mentions des vacances sont peu de chose dans un si gros manuscrit. Il y en aurait eu bien davantage, à coup sûr, si la chambrette bretonne avait abrité Gesenius: le *Lexicon* de 1833 eût vite fait de reléguer au second plan les autres instruments de travail!

Cependant, dira-t-on, ces mentions subsistent : comment en rendre compte si Renan, éloigné de M. Le Hir, n'a pas consulté Gesenius? Le lecteur voudra bien trouver ailleurs notre réponse à cette question (19). A notre avis, les faits s'expliquent sans qu'il soit besoin de supposer que Renan a lu Gesenius, et ils ne s'expliqueraient pas s'il l'avait lu. En d'autres termes, *Renan a pu ne pas lire Gesenius, et il n'a pas dû le lire*. En Bretagne comme à Saint-Sulpice, il ne l'a connu, cette année-là, que par intermédiaires.

Une de ses Notes, enfin, au Cantique d'Habacuc, semble bien prouver qu'il n'avait sous la main ni la Concordance de Buxtorf, ni celle de Calasio, ni celle de Fürst, les trois que les hébraïsants, au dire d'E. Quatremère, étaient dans l'habitude de consulter (20).

Nous rechercherons maintenant sur quels textes Renan a travaillé. Ses papiers contiennent deux références à la *Chrestomathie* de Glaire, et une précision d'où il ressort qu'il s'agit de la *seconde* édition (21). Nous n'avons pu nous procurer qu'un exemplaire mutilé de cet ouvrage, sans couverture et sans titre. Tel quel, il offre, sous les numéros 3 et 7, les extraits que l'élève de M. Le Hir a en vue, et, à la page 64, la note qu'il y signale. Ses autres renvois tombent aussi juste, sauf trois ou quatre, qui laissent assez perplexe.

Que notre édition soit ou non la seconde, elle renferme: n° 1, création du Monde (*Gen.*, I-II, 3); n° 2, Création de l'Homme, son péché (*ibid.*, II, 4-24; III, 1-21); n° 3, Déluge universel (*ib.*, VI, 9-22); n° 7, Cantique

(19) Voir *infra*, Appendice G.

(20) Cf. Note à *Hab.*, III, 6 : « J'ai déjà vu [ce mot] dans un des Cantiques précédents... (Cf. Concord. hebraic.) ». — *Journal des Savants*, 1844, 620.

(21) Notes au ch. VI de la *Genèse*, v. 7 : « Cf. Glaire, *Chrestom.*, n° 3 », et v. 18; et au ch. XXXII du *Deutéronome* : « V. Glaire, *Chrestom.*, n° 7 ».

de Moïse (*Deut.*, XXXII, 1-43). Sur la page de droite, l'hébreu ; à gauche, la traduction française; à la suite, une « analyse grammaticale » très détaillée.

Les autres cantiques manquent (22). Ceux de la Mer Rouge, de Debora, d'Habacuc, se rencontrent à la fin du vieux Psautier de R. Estienne, ou chez S. de Muis, ou chez Corner. Deux d'entre eux sont, avec le psaume LXVIII, examinés dans un ouvrage d'Ancillon, bien connu de M. Le Hir (23). Mais aucun de ces recueils n'est fait pour l'hébraïsant.

Le plus simple est de penser que Renan traduisait sur une Bible hébraïque. Une de ses premières Notes (*Ex.*, I, 21) souligne l'accentuation qu'il y trouve. Au v. 22 des Bénédictions de Jacob, il est attentif à la forme d'un mot « dans nos éditions de la Bible », dans « plusieurs Bibles ». Même, au v. 6 du Cantique de Moïse, il compare avec sa Bible l'hébreu de la *Chrestomathie*, qui présente une variante, malgré l'identité du type. Glaire, en effet, avait adopté, il l'indique lui-même, « la Bible de Jos. Athias, édition d'Everard Vanderhoogt »; et c'est aussi le « texte d'Athias » que le séminariste a par devers lui (24). Au dire du rédacteur de l'*Ami*, il y avait peu d'ecclésiastiques dans son milieu, qui ne possédassent une des « Bibles hébraïques... publiées aux frais de la Société biblique de Londres, et dont le nombre est incalculable ». C'est à Londres que fut imprimé l'exemplaire du Fonds Renan (25). Mais ce volume, à en juger par la place de ses macules et le genre de ses annotations, n'a servi à Renan que bien plus tard.

Ce dont l'usage, dès 1844, lui a été précieux, c'est la Bible de Vatable. Non qu'il l'ait consultée dès le début. Son étude de l'*Exode* ne la mentionne pas avant le chapitre V, v. 3. L'a-t-il sur sa table quand il traduit *Gen.*, IV, 7? Peut-être. En tout cas, il l'utilise beaucoup pour l'exégèse du chapitre XLIX; beaucoup aussi pour celle de *Deut.*, XXXIII. « J'avais », écrit-il à propos du v. 7, « pensé avec Vatable » à tel sens; « J'avais d'abord entendu...: *ita fere* Vatable » (v. 21). C'est donc le guide qu'il suivait en « préparant », avant la classe, le texte à expliquer. Aussi lui emprunte-t-il maints détails concernant le psaume LXVIII.

Quant à savoir ce qu'il faut entendre par « Bible de Vatable », ce n'est pas aussi facile qu'on le pense. Ce nom s'applique spécialement aux Bibles du XVI^e^ siècle, à celles du moins qui comprennent les Notes en latin de François Vatable (26). Mais il permet aussi de songer à une réédition du XVIII^e^ siècle, où ces Notes se retrouvent: les deux tomes qui

---

(22) Le chapitre XV de l'*Exode* et les Prédictions de Jacob ne se lisent que dans une réédition bien postérieure de la *Chrestomathie*, le *Manuel de l'Hébraïsant*.

(23) Voir les « Réflexions », à la suite du *Discours sur la question*, etc... (*supra* 381 n. 68), 103 *sq.* (Cf. Le Hir, *Etudes bibliques*, III, 175 n. 1).

(24) Cf. Notes à *Deut.*, XXXII, 6; *ps.* CIV, 12.

(25) *Bibl. ren.*, p. 19 n° 47.

(26) Né dans le diocèse d'Amiens, mort en 1547. Restaurateur des études hébraïques en France, il reçut la chaire d'Hébreu, lorsque François I^er^ fonda le Collège royal. Cf. *Biographie Michaud*, t. XLII, 687.

parurent, en 1729 et en 1745, par les soins de Nicolas Henri, professeur d'Hébreu au Collège Royal. Ce sont eux que Renan eut entre les mains, comme le prouvent divers indices, et notamment celui-ci. Au ps. LXVIII, v. 14, il attribue à la Bible de Vatable une interprétation dont le dernier mot est *tripodas*. Or cette forme se lit dans le volume de 1745, tandis que les Bibles anciennes et le *Psautier* de 1556 portent *tripodes*.

Au cours de son Etude sur le *Cantique des Cantiques*, Renan reproduit l'opinion de « Vatable ou [de] l'auteur quel qu'il soit des notes publiées sous son nom » (27). L'authenticité, en effet, n'en est pas garantie; cependant l'érudition du maître, « bien digérée et d'une communication facile », selon le jugement de ses contemporains, se reconnaît encore, dirait-on, dans la Bible du XVIII[e] siècle, où « divers interprètes » (Muis, Schindler, etc.) sont représentés à ses côtés.

Si les Notes y sont, par le fait, plus volumineuses que dans les Bibles anciennes, c'est aux dépens du texte, qui n'offre plus ni hébreu, ni grec, mais seulement deux versions latines: la Vulgate, et la traduction de Pagnin ou, pour les *Psaumes*, celle de S. de Muis. Ce dernier point a échappé à Renan. Qu'il s'agisse du ps. LXVIII ou des autres, il cite à leur propos, comme de Pagnin, des fragments qui ne concordent qu'avec la version nouvelle de 1745. Il en sera resté à l'indication mise au début de la *Genèse*, sans prendre garde à celle qui précède les *Psaumes*. Confusion excusable, que supposent aussi certaines Notes de la Bible du XVIII[e] siècle.

Quoi qu'il en soit, les versions dont il a pu s'aider ainsi ne sont pas sans mérite. Pagnin est le premier moderne qui ait traduit directement notre texte hébreu, et l'emploi excessif qu'il a fait des rabbins n'empêche pas R. Simon de rendre hommage à son initiative : « Ceux », écrit-il, « qui ont traduit l'Ecriture après Pagnin l'ont imité en beaucoup de choses » (28). Quant à Muis, voici dans quels termes Bossuet juge son Commentaire du Psautier : « Parmi les catholiques, Muis emporte le prix, à mon gré, sans comparaison » (29).

Ce n'est pourtant pas à ce livre que Renan eut recours. On préférait, à Saint-Sulpice, le Commentaire de Genebrard. La Vulgate y est accompagnée d'Arguments et de Notes en latin : il suffit de les lire un peu, pour être d'accord avec un biographe, qui juge ainsi l'auteur : « Plus de facilité que de goût. On lui reproche d'être dur et enflé d'épithètes et de synonymes ». Telle n'est pas, il est vrai, l'opinion de dom Calmet, qui met Genebrard hors de pair. M. Le Hir lui est également favorable. Il le défend contre un reproche que l'abbé Glaire, après plusieurs, lui avait adressé :

---

(27) *Cantique des Cantiques*, 133.

(28) Cf. *Hist. crit. du Vieux Testament*, 313-314, 316, 530; et aussi la *Biogr. Michaud*, t. XXXI, 618-619, et le *Dict. de la Bible*, t. IV, col. 1949-1950. Le dominicain Sante ou Santes, en latin Sanctes ou Xantes Pagninus, est né à Lucques, vers 1470, et mort à Lyon en 1536 ou 1541.

(29) Lettre de 1691, citée *ib.*, col. 1336. — Siméon Marotte, nommé de ou plutôt du Muis par son père, qui possédait un vignoble dans le territoire du Muis, près d'Orléans. Né dans cette ville en 1587, mort à Paris en 1644. Dès 1614, « lecteur et professeur royal des Lettres sacrées et hébraïques au Collège Royal de France ».

à savoir « d'être sorti », en accordant trop de crédit aux Septante, « des bornes d'une juste critique ». Mais, s'il a suivi cette méthode, c'est par un sentiment chrétien, à cause du Concile de Trente, qui a déclaré la Vulgate intègre dans toutes ses parties. Or elle a été, pour les *Psaumes*, composée sur la version grecque (30).

L'on comprend qu'un tel ouvrage ait été permis à Renan : il l'emploie dès son étude du ps. LXVIII, en attendant de le prendre, en Bretagne, pour principal guide. En revanche, on a bien lieu d'être surpris, lorsqu'on rencontre, dans le travail sur le chant de Debora, le nom d'un rabbin du XIX[e] siècle, S. Cahen. Serait-il possible que le séminariste eût connu le t. VI de cette Traduction de la Bible, que Cahen publiait assez régulièrement depuis 1831 ? Le danger eût été grand pour sa foi : Glaire ne calomnie point son concurrent, quand il souligne les audaces d'une exégèse qui accueille, « sans rien y opposer, des principes [tendant] à ruiner l'authenticité et la divine inspiration de la Bible » (31). Cahen d'ailleurs n'en fait pas mystère en tête de son tome I : il s'est mis au point de vue des « rationalistes ou naturalistes » de l' « érudite Allemagne ». « C'est cette doctrine », ajoute-t-il, « que nous désirons voir s'introduire dans notre patrie ; c'est à elle que doivent s'attacher les jeunes Israélites destinés au rabbinat ; c'est dans cette vue que nous avons entrepris notre traduction et que nous avons rédigé des notes explicatives ».

Cette Bible eût donc pu, en un certain sens, suppléer au *Lexicon* de 1833. Mais Renan ne lut pas l'une plus que l'autre. En réalité, ce qu'il eut entre les mains, c'est un opuscule dirigé *contre* S. Cahen. Après l'initiative de celui-ci, l'abbé Glaire et Mardochée S. Franck s'étaient entendus pour lancer, eux aussi, une traduction française du Pentateuque. Maltraité dans leur *Prospectus*, le rabbin les attendit à l'œuvre. Leur édition de la *Genèse* lui offrit bientôt l'occasion de la revanche. En tête de son tome VI, il confronta sur deux colonnes la version de « ces Messieurs » et la « traduction littérale ». L'équipe adverse ne se tint pas pour battue. Du moins Franck eut-il l'idée de rendre à Cahen la pareille: il choisit dans ce même tome VI la version du Cantique de Debora, en écrivit une autre et publia les deux en regard. Des *Notes philologiques et critiques*, composées dans l'esprit que l'on devine, complétèrent l'*Essai d'une nouvelle traduction du Cantique de Debora*. C'est cette plaquette dont Renan eut communication, et qui lui fournit une interprétation de Simonis (32). Comme son manuscrit porte les citations de Cahen en addition jusqu'au v. 19, et dans le corps du texte ensuite, on voit qu'il avait rédigé sans ce secours la moitié de ses Notes sur *Juges* V.

---

(30) Glaire, *Introd.*, etc., t. V, 25-26 ; Le Hir, *Les Psaumes*, p. XXXVII et cf. *infra* 564 n. 13. - Gilbert Genebrard, né à Riom en 1537, mort en 1597 dans un prieuré de l'actuelle Côte-d'Or. Docteur de la Maison de Navarre, il fut nommé vers 1565 à la chaire d'Hébreu du Collège Royal (*Biogr. Michaud*, t. XVI, pp. 142-144).

(31) *Introd.*, t. I, 267-268.

(32) P. 27. Johannes Simonis, 1698-1768. Né à Drusen au sud de Gotha ; professeur à l'Université de Halle ; auteur d'un *Lex. man. hebr. et chald.*

III

Tels sont les principaux livres, que l'élève eut à sa disposition. Le maître, est-il besoin de le dire ? s'en servait aussi plus ou moins, sans préjudice des auteurs dont il s'était réservé le commerce.

Gesenius est un de ceux-ci : M. Le Hir lui resta fidèle après 1843 comme devant. Le second Dictionnaire de Glaire n'est ordinairement pas sa source, quand ce qu'il dit a du rapport à la fois avec cet ouvrage et avec le *Lexicon* de 1833. A-t-il fait usage aussi du *Thesaurus* ? Glaire, à en croire son détracteur, n'en aurait connu que le premier fascicule. Mais le Sulpicien paraît lui avoir emprunté bon nombre de détails qui ne figurent pas dans le *Lexicon*, par exemple les équivalents grecs de *urim* et de *thummim* (33).

Est-ce à dire, cependant, que l'œuvre du célèbre lexicographe lui ait été très familière ? Maintes inexactitudes ou imprécisions porteraient à en douter (34). Au chapitre VI de la *Genèse*, v. 16, on lit cette Note, à propos du mot *zohar* : « Gesenius, après avoir adopté [le] sens [de *dorsum*] dans une première édition de son dictionnaire, l'a changé dans la seconde ; et le rend par *lumen, id est fenestram* ». Concernant un auteur qui a laissé sept éditions de « son Dictionnaire », l'indication, même exacte (ce qui n'est point le cas), n'aurait pas grand sens.

Il est vrai qu'elle est destinée à des élèves encore peu avancés. Mais ce n'est peut-être pas la seule raison. M. Le Hir était-il bien en mesure de parler des dictionnaires allemands ? Les notions que Renan a tenues de lui (35) ne sont pas de celles qui impliquent une connaissance pratique de la langue. Sans doute, puisqu'il a « dirigé surtout ses recherches du côté de l'Allemagne » (36), a-t-on peine à croire que le Sulpicien ait entrepris sans moyens suffisants la tâche de sa vie. On aurait tort, pourtant, de s'en laisser imposer par l'idée que son élève s'est formée de son mérite. Glaire et Franck, eux aussi, « font un usage assez fréquent de l'allemand » ; et leurs méprises défraient la verve caustique de Cahen (37).

Que M. Le Hir ait été, dans ce domaine, beaucoup plus compétent, les Notes de son élève n'invitent point à le supposer. Sans doute « les Allemands » y sont assez souvent allégués, soit qu'il les désigne ainsi, ou qu'il les appelle « protestants », rationalistes », « adversaires modernes ». Mais de qui s'agit-il au juste ? On aimerait le savoir. Or les seuls noms que l'on trouve mentionnés, à part Gesenius, sont ceux d'Ewald (pour l'analyse grammaticale d'un mot indifférent), et de trois exégètes

---

(33) Cf. la Note de Renan à *Deut.*, XXXIII, 8, et *Thes.*, I, 54 b ; — et aussi *Deut.*, XXXII, 24, 42 et *Thes.*, III, 1314 b et II, 1129 b ; *Gen.*, VII, 11 et *Thes.*, I, 145 b.

(34) Sur les premières, voir l'Appendice G.

(35) Voir *supra* 119 et 168 et n. 17.

(36) *F. I.*, 256.

(37) Voir sa Traduction de la Bible, t. VI, p. XIV, et les exemples qu'il y donne.

plus ou moins conservateurs, l'Autrichien Jahn, E. F. K. Rosenmüller (38), et surtout Hengstenberg.

A l'égard de cette science allemande, le maître de Renan observe une attitude indécise et mobile. Une opinion sur le vav conversif ne lui fait pas peur, et même en herméneutique, pour autant que le point n'est pas vital, il montre une assez grande liberté de jugement. Telle explication des Allemands est « suivie » et « naturelle » ; telle autre, en dépit d'une difficulté, paraît « fort rationnelle ». Une troisième, en revanche, manque de clarté. Bien « mesquine » est leur façon de comprendre : « des pas semblables à ceux auxquels Dieu est accoutumé », au lieu de : « ... tels qu'ils conviennent à un Dieu éternel » (39). Une fois, une seule, M. Le Hir s'anime. C'est au chapitre XXXII du *Deutéronome*, v. 42 : « Mon glaive dévorera la chair. Cette expression est très usitée dans l'Ecriture. Cela n'a pas empêché que dans le chapitre premier d'Isaïe, où l'on trouve « Gladius devorabit vos », un rationaliste grammairien n'ait prétendu trouver une faute de grammaire, et substituer : « On vous fera dévorer le glaive », c'est-à-dire on plongera le glaive en votre sein, parce que par ce mouvement on semble en effet le dévorer. Sens ridicule, et qui montre bien combien ces rationalistes ont peu de goût avec toute leur grammaire ».

Ce n'est pas cet exemple, on le sent, qui a suscité tant de mauvaise humeur ; mais il n'est pas mauvais qu'elle éclate sur un texte non doctrinal : les rationalistes en seront plus sûrement discrédités. On remarquera toutefois que le coupable—Gesenius (40)—n'est point nommé : M. Le Hir, dirait-on, le ménage. On ne voit guère qu'un cas où il lui fasse la leçon : « Ce qui a trompé Gesenius, c'est qu'il a voulu allier les idées d'inflammation et de peste, et n'a pas remarqué que cette dernière s'alliait encore mieux avec celle de trait » (41). En général, il témoigne d'une indéniable considération à son égard. Rejette-t-il son avis, ce qui arrive assez souvent (42), il déduit ses propres raisons avec un soin particulier; tant l'autorité qu'il combat garde à ses yeux de prestige. Aussi, dès qu'il le peut, s'appuie-t-il sur elle, même en ethnographie : « Ce qui reste de certain, ce que Gesenius admet comme assuré, c'est que la Colchide a été peuplée par une colonie égyptienne, par une race couschique ». Pour peu qu'un commentaire du rationaliste ait l'air d'une concession à l'orthodoxie, on rend un hommage licite à sa pénétration : « Gesenius est le seul qui ait donné quelque chose de suivi et de complet sur l'ensemble ». Et ses réussites de lexicographe sont complaisamment soulignées : on lui sait

---

(38) Cf. *ps.* LXVIII, 3; *Gen.*, XLIX, 10 et 22. — Voir, dans *Ann. de Phil. chrét.*, 1842, des extraits traduits d'Hengstenberg (T. XXV, pp. 7, 359).

(39) *Deut.*, XXXII, 8; *ps.* LXVIII, 11; *Hab.*, III, 6, etc.

(40) Cf. en effet *Lexicon*, 53.

(41) *Deut.*, XXXII, 24 (*réscheph*).

(42) Voir par exemple *Gen.*, XLIX, 9, 10, 22 (où Gesenius lit de manière à entendre : les filles de la montée, les bêtes féroces, ce qui ferait allusion aux frères de Joseph) ; *Juges*, V, 11, 30, etc.

gré d' « explaner très bien » un terme que « les anciens... ont imparfaitement expliqué » (43).

Ce sont là des procédés assez dignes, et qu'on ne rencontrerait peut-être pas chez un hébraïsant comme Glaire. Celui-ci, quand il ne copie pas Gesenius, le prend de haut avec lui : on dirait, selon le mot d'un contemporain, l'enfant battant sa nourrice. Sa malveillance perce lors même qu'il se surveille. On connaît l'épisode de la *Genèse* où la colombe, à la fin du Déluge, rentre à l'arche avec une branche d'olivier. Le mot *târaph*, que le narrateur emploie à cet endroit, excita l'imagination philologique de l'abbé Glaire : « On ne comprend pas », note-t-il, « pourquoi Gesenius s'efforce de trouver à cette racine une signification qui lui est si étrangère, en voulant la rapprocher de *târâh*, dont la signification d' « être frais, récent », n'est rien moins que prouvée ». Il faut comprendre : « ... une feuille mâchée ». Inutile de dire que la raillerie s'empara de cette traduction originale (44).

M. Le Hir se garde, lui aussi, de la préférer à l'interprétation courante (« branche fraîche récemment coupée »). Mais il demeure correct envers le professeur de Sorbonne, qu'il doit connaître personnellement. Non seulement il mentionne son édition de la *Genèse*, mais il sait que si Glaire y a changé d'opinion sur le sens de *Schiloh*, c'est par l'influence de Franck. Une Note de Renan cite aussi l'*Introduction ...aux livres de l'A. et du N.T.*, à propos de *Gen.*, IX, 4 : l'interdiction de manger la chair avec le sang s'appliquerait à la chair vive (45). M. Le Hir n'en croit rien, non plus qu'il n'admet d'autres opinions de Glaire, où le penchant de celui-ci à l' « hypothétique » et au « gratuit » apparaît trop. Ce qui ne l'empêche pas de prendre ailleurs son avis en considération (46).

Il ne manifeste pas une moindre indépendance à l'égard de ses anciens maîtres du dehors. Son enseignement porte quelques traces de ceux d'E. Quatremère et de S. de Sacy : il rapporte leurs idées, mais il ne s'y rallie pas (47). Peut-être s'inspire-t-il parfois du premier sans le nommer : ce qu'il fait plus souvent avec M. Garnier (48). Les rares cas où il spécifie la façon de voir du vieux Supérieur (49) ne représentent pas, à beaucoup près, l'étendue de sa dette : on n'a, pour s'en rendre compte, qu'à com-

---

(43) *Gen.*, XLIX, 10 ; *Ex.*, XV, 9 ; cf. encore *Deut.*, XXXIII, 17, etc.

(44) *Gen.*, VIII, 11. Cf. Glaire, *Le Pentateuque* (42, 44), et *Chrestom.*, 62, 66 ; et la critique de l'*Ami*, t. CXX, 157, et de S. Cahen (*La Bible*, VI, *loc. cit.*).

(45) Cf. *supra* 364 et n. 17 et 365. — *Introd.* etc., t. II, 324. Et voir *infra*, Appendice H.

(46) Cf. respectivement Notes à *Gen.*, VI, 16 ; VIII, 7 ; XLIX, 3 ; *Deut.*, XXXII, 5, 6, etc. ; Notes à *Gen.*, XLIX, 14, 21, etc. ; *Deut.*, XXXII, 17, où il est vrai que *sâar* « a été pris pour expliquer le respect de la divinité » (Cf. *Chrestom.*, 109).

(47) Cf. *Gen.*, VI, 3 ; IX, 4 (où le professeur au Collège de France soutient la même thèse que Glaire) ; XLIX, 10 ; *ps.* LXVIII, 15.

(48) C'est ainsi qu'il en use également avec Wiseman ; cf. *supra* 113-114 et *infra* 464-465 et notes.

(49) A propos du récit de la Création (voir *infra* 459) et de l'étendue du Déluge (465) ; sur *Gen.*, XLIX, 10 : « M. Garnier tient pour... Il avoue qu'Ezéchiel... Il convient que l'objection, etc... ».

parer ce Cours d'Hébreu avec le Cours d'Ecriture Sainte de M. Garnier, tel qu'on le connaît, par exemple, par les Cahiers de Renan (année 1844-1845). Serait-ce de lui que M. Le Hir tient le peu qu'il sait, en dehors de Gesenius, de l'exégèse allemande ?

On est amené pareillement à se demander si divers auteurs que les Notes mentionnent ont été lus dans l'original : Marcel de Serres, le chevalier Drach, Bruce et ses *Voyages en Orient*, Léon de Laborde. La réponse est douteuse, du moins pour le troisième ; nous aurons à reparler du premier et du second ; le quatrième donne lieu d'être plus affirmatif.

Son *Commentaire géographique sur l'Exode et les Nombres*, approuvé par M. Affre, reçut la plus large publicité, notamment des *Annales* etc., dans leurs numéros de juillet, août, décembre 1842. Quatremère en personne le présenta ; on le défendit contre les critiques de Dubeux ; on en reproduisit des extraits, des cartes : Cahen lui-même lui emprunta quelques pages, relatives aux sauterelles, dans le t. XII de sa Bible. Mais ce succès n'alla pas sans envieux, si l'on en croit cette Note de Renan : « M. de Laborde a adopté, après un examen fait sur les lieux, une opinion dont il n'est pas l'inventeur. Elle est de M. Sionnet, que pourtant il cite à peine parmi les auteurs à consulter ». L'abbé Sionnet, rédacteur aux *Annales*, était un Breton comme M. Le Hir : n'aurait-on pas là un écho de leurs entretiens ? Nul doute, en tout cas, que celui-ci n'ait lu le *Commentaire* : il y aura pris ce qu'il dit du P. Sicard et de Niebuhr au sujet du passage de la Mer Rouge (50).

Par quelque voie, du reste, qu'il ait acquis ces connaissances, l'Archéologie biblique a dû tenir dans sa formation, comme elle tient dans son enseignement, une place importante. Aussi commencera-t-on par là l'examen des trois principaux domaines, où il a conduit son docile, mais ardent élève.

---

(50) Notes à *Gen.*, IX, 4 ; et à *Exode*, XV, *in fine*. Le Jésuite Sicard, utilisé par Chateaubriand dans ses *Martyrs* ; Karsten Niebuhr (1733-1815), qui a laissé plusieurs récits de voyages : c'est le père du célèbre auteur de l'*Histoire romaine*.

CHAPITRE II

APERÇUS SUR L'ORIENT ET L'OCCIDENT : CIVILISATIONS ET LANGUES

SOMMAIRE

I. La « géographie sacrée » : Palestine et pays voisins. L'habitat, le vêtement, la toilette, les repas, la famille, les animaux domestiques; la vie publique; les sciences et les arts; les mesures et les monnaies; la religion. Quelques mots sur la liturgie des Juifs et des chrétiens. Pp. 407-411.

II. Les références bibliques dans le Cours de 1844. L'Ancien Testament. Ses rapports doctrinaux avec Saint Jean; la philologie hébraïque au service de l'exégèse évangélique. — Génie littéraire des Hébreux : habitudes de composition, figures et thèmes : la « marche triomphale de Dieu »; rôle poétique du Sinaï. Pp. 411-414.

III. Nouvelles indications grammaticales. De « l'investigation de la racine ». Conjectures sur un état antérieur de la langue; archaïsmes bibliques. Les noms significatifs de lieux et de personnes. Autres mots intéressants à divers titres. Si l'on peut saisir toutes les nuances de l'hébreu. Ses richesses spéciales. — Caractères de la poésie sacrée : constructions, vocabulaire, versification. — Influence des mœurs sur la langue et le style; éléments d'une psychologie d'Israël. Pp. 414-421.

IV. L'écriture de l'hébreu; sa prononciation. Comparaison phonétique des langues. Homophonies (noms de nombre; mots usuels); leur interprétation. Les sons, leurs transformations, leurs relations fixes avec les idées. Où le théologien reparaît. Pp. 421-424.

V. Les idiomes orientaux. — Le grec, le latin et le français, rapprochés de l'hébreu (grammaire, lexique). — Conclusions : lois de linguistique; le génie des langues. Pp. 424-428.

VI. Civilisations et lettres classiques. L'immobilité de l'Orient et ses avantages; les Arabes. Parallèles occidentaux. Emprunts à notre littérature. Pp. 428-430.

I

Il n'est pas besoin d'avoir lu Lowth pour sentir que l'exégète doit être un bon orientaliste. Il a intérêt à connaître même le régime des eaux et le climat des lieux où l'histoire biblique s'est déroulée. Les « fleuves éternels », par exemple, ce sont ceux qui ne cessent pas de couler, « parce qu'en Orient on [les] distingue [de] ceux qui ne sont que temporaires dans la saison des pluies et dans la fonte des neiges ». Par « souffle (ou frais) du jour », entendez le « vent frais [qui] s'élève ordinairement en Orient au déclin du jour » (1).

Une topographie exacte serait aussi bien nécessaire. Malheureusement, sous ce rapport, les anciens ne peuvent guère nous instruire : ils n'avaient sur les contrées éloignées que « des notions très confuses ». Le Nord, pour eux, c'était seulement un « pays sombre, lieu de tempêtes ». Un nom comme celui du Phase était si loin de leur rappeler une idée précise, « qu'ils l'appliquaient à trois cours d'eau ».

Au Sud, en revanche, l'Egypte est entrée dans l'horizon des Hébreux, assez pour que l'auteur du Cours fasse deux ou trois remarques sur ses

(1) *Gen.*, XLIX, 24; à propos de « fluvios Ethan »; III, 8.

mœurs et son histoire (2). Il explique l'origine du nom de *Souph* (jonc), donné à la Mer Rouge : son fond est couvert d'herbes marines. *A fortiori* l'amateur de « géographie sacrée » s'intéresse-t-il aux régions voisines de la Palestine, et surtout à celle-ci. Il localise Théman (en Idumée) et le Pharan (en Arabie Pétrée) ; il rattache Sidon à sa racine (*zajid*, chasse, pêche), qui répond à sa situation sur la côte d'une mer poissonneuse. Autre nom commun devenu propre : le Négueb, pour désigner la plaine comprise entre les hauteurs de l'Idumée et celles de Jérusalem (que l'on appelait : « la montagne »). Comme productions, la terre de Chanaan offre ses chesnaies : celle de Moré (ainsi connue, selon M. Le Hir, du nom de son possesseur), et celle de Basan, nourricière de bêtes féroces. C'est aux biens de la Palestine que Moïse fait peut-être allusion, au v. 13 de son Cantique : « On [n'y] recueille guère que le miel sauvage dans les rochers, et... les terrains même inféconds et pierreux [y] produisent l'olivier ». Quant à la vigne de Sorec, dont parle Jacob, elle « produisait un raisin des plus délicats » et « était en grande réputation parmi les Juifs » (3).

Ceux-ci sont l'objet de remarques, dont les unes les concernent particulièrement (4), les autres valent aussi pour les Orientaux et les Anciens. Elles ont trait, en premier lieu, à l'habitat. Les « maisons fixes » des contemporains d'Habacuc, avec leurs fenêtres garnies de treillis (le besoin d'air rendant les vitres insupportables), ont succédé aux tentes, où l'on « pendait la vaisselle au clou ou cheville », — où les grands avaient coutume de se tenir assis sur des tapis. — Au sujet du vêtement (tunique, robe, etc...), l'ancien étudiant d'E. Quatremère donnait à ses auditeurs des renseignements assez circonstanciés. « On trouve en Orient plusieurs espèces de manteau dont plusieurs sont taillées. Les plus remarquables de cette sorte... se composaient de deux pièces, l'une devant, l'autre derrière, lesquelles se nouaient sur l'épaule ; ce qui donnait à ce vêtement absolument l'aspect d'une chasuble ». — Un seul détail de toilette : les Orientaux, dont la chevelure était habituellement retenue par des turbans, la déliaient quand ils voulaient la laisser flottante. — De Fleury, on tenait quelques indications sur les repas (5). On spécifiait que « les reins étaient chez les Hébreux le morceau le plus recherché de l'animal ». Leurs « cruches (*nebâlim*) avaient... la pointe... enfoncée en terre afin de mieux conserver le vin ».

La famille — et à l'origine « chaque peuple [n'était qu'] une tribu

---

(2) Les Egyptiens pratiquaient la circoncision. Sésostris a-t-il vécu avant ou après Moïse ? M. Le Hir se pose la question sans la résoudre avec certitude.

(3) *Ex.*, XV, 4 ; *Hab.*, III, 3 ; *Gen.*, X, 15, XII, 8-9, 6 ; *Deut.*, XXXIII, 22 ; *Gen.*, XLIX, 11.

(4) Sur leur nom et son rapport avec celui d'Israëlites et de Juda, voir Note à *Gen.*, XLIX, 10. Sur « la tribu de Ruben, près du Selmon », voir Note à *ps.* LXVIII, 15. Et *infra* 516.

(5) Cf. *supra* 370. Voir aussi la Note à *Deut.*, XXXII, 14, sur la crème et le fromage.

ou même une famille » (6) — se composait de membres solidaires : le « Gohel » vengeait la mort d'un parent sur la personne ou un des proches du meurtrier. Les héritages se mesuraient et se partageaient avec une corde.

On avait des animaux domestiques (7), notamment des ânesses, monture des grands. L'on se servit de mules en Judée, jusqu'à ce que Salomon y répandît et mît en honneur les chevaux. Un verset du Cantique de la Mer Rouge (le 4e) mentionne l'usage de chars de combats.

Les « trois éléments de l'Etat » chez les Orientaux sont bien représentés au v. 31 du ps. LXVIII : roi, princes, peuple. Le verset suivant donne quelque idée de la cérémonie de l'hommage. Les sceptres des anciens étaient fort longs, et « c'était l'habitude des souverains d'avoir un scribe assis à leurs pieds pour écrire sous leur dictée » (8).

L'écriture était si peu répandue, que savoir écrire constituait une grande distinction. Le mot *léqach* rend le caractère traditionnel de la science avec « une justesse remarquable, surtout en Orient, et à cette époque ». L'industrie naquit tard : « Il est assez douteux que le verre fût connu dès le temps de Moïse, et que l'on connût le procédé de le faire avec du sable ». La musique, en revanche, était très goûtée, mais l'on ne sait pas bien sur quoi elle se jouait. Le cinnor (l'« instrument plaintif » des Septante) correspondait sans doute à la lyre des anciens : il fait toujours le pendant du nébel (la harpe). Le *ougâb* était « probablement la flûte ou le haut-bois, ou un instrument à vent de cette espèce... Quelques-uns ont pensé que c'était la flûte de Pan, composée de tuyaux juxtaposés, mais... il faut croire que c'était un instrument plus compliqué, où il y avait des trous pour exécuter les différentes notes ».

Quant aux mesures, la coudée d'Egypte (celle que Moïse doit avoir en vue lorsqu'il parle de l'arche) valait environ dix-sept pouces français. Le calendrier des Juifs était réglé sur les révolutions du soleil et de la lune, avec interposition d'un treizième mois tous les trois ans à peu près ; l'année partait du mois de mars ou nisan (année ecclésiastique), ou du mois de septembre (année civile). — En fait de monnaie, les espèces ne sont guère entrées en usage qu'au temps des Asmonéens. Jusque-là les Juifs pesaient leurs lingots et y mettaient une empreinte qui « n'était que pour le possesseur » : ceux qui les recevaient « les pesaient de nouveau » (9).

Ces indications archéologiques habituent à tenir compte d'autres documents que les textes. Si nous connaissons la longueur de la coudée,

---

(6) Voilà pourquoi « populos », à *Deut.*, XXXIII, 3, peut signifier « ses pères ». « En parlant des patriarches, on dit toujours en rapportant leur mort : appositus est ad populos suos ».

(7) Sur un animal sauvage comme le *reëm*, voir la Note à *Deut.*, XXXIII, 17 et Leopold (oryx ? buffle ? sorte d'antilope ?).

(8) *Jug.*, V, 26 ; *Gen.*, VII, 11 (sens de *aroubâh*) ; *Jug.*, V, 10 ; *Gen.*, IX, 23 ; *Jug.*, V, 2 ; *Deut.*, XXXII, 14 ; *Ex.*, XV, 13 ; *Deut.*, XXXII, 9 ; *Gen.*, XLIX, 10.

(9) *Jug.*, V, 14 ; *Deut.*, XXXII, 2, XXXIII, 19 ; *Gen.*, IV, 21, VI, 15, VIII, 11, 3 ; *ps.* LXVIII, 31.

c'est par la colonne qui servait à mesurer la hauteur du Nil. L'histoire des alphabets hébreux est impossible, sans un recours à la numismatique (10). Des représentations plastiques nous renseignent sur la lyre des anciens, ou, comme les monuments de Persépolis, sur leur costume. Il est regrettable qu'elles n'éclairent pas certains détails de la religion juive, et notamment ces mots d'*urim* et de *thummim*, que le v. 8 des Bénédictions de Moïse donne lieu d'expliquer : c'étaient, pense-t-on, « deux pierres précieuses que le grand-prêtre portait sur le rationnal (*sic*), sur [chacune] desquelles était écrit [l'un de ces mots]. Puis quand on voulait consulter le sort pour savoir ce que l'on devait faire, par exemple, ferons-nous la guerre ou non, on disait : S'il faut la faire, donnez *Urim* ; s'il ne faut pas la faire, donnez *Thummim*. Du moins c'est ce que l'on conclut de l'histoire de David, quand il consulta Dieu de cette manière (11). Les rabbins prétendent au contraire, que la pierre qui devait répondre, jetait un éclat plus grand » (12). On est mieux renseigné sur la distinction des animaux purs, et des impurs (corbeau, etc...) ; ainsi que sur les trois sortes de sacrifices en usage chez les Hébreux : l'holocauste, l'offrande pour le péché, l'offrande pacifique ou d'action de grâces, dans lesquels la victime était ou consumée, ou mangée en partie par les prêtres, ou mangée en entier par les offrants.

Les prières font songer naturellement à la liturgie chrétienne. Voici une allusion au *Pater*, une autre au *Benedictus* (13). Le mot d'*epinicium*, dans les Notes relatives au Cantique d'Habacuc et au psaume, rappelle l'hymne ainsi nommée, le « Sanctus, Sanctus », par où finit la Préface de la Messe. L'interprétation de *olàm* provoque une citation furtive de ce « seculum par ignem » qui est à la fin du *Libera*.

Cette expérience de notre culte permet une induction sur celui des Juifs, et même elle sert à l'exégèse. Que M. Le Hir consulte le Pontifical à propos d'un mot hébreu (14), le détail est mince. Mais d'autres considérations ont une plus grande portée : la liturgie a réagi sur le texte de la Bible. « Dès les premiers siècles, on a introduit « *a ligno* », parce qu'on [l'] ajoutait dans la liturgie à ces mots [d'un psaume (15)] : « Dicite in nationibus quia Dominus regnavit ». Pareillement, « le *Pater* porte à la fin une doxologie, parce qu'on le récitait à la Messe après le *Pater* ». Pourquoi la même chose ne se serait-elle pas produite chez les Juifs ? Comme l'Eglise l'a fait plus tard, ils auront extrait « des versets de la Bible pour les prières », quitte à ajouter les mots nécessaires à la particularisation du sens. Ainsi s'expliquerait, notamment, une addition du nom de Moïse (16).

---

(10) Voir le f° 322 v., sur les médailles au nom de Judas et de Simon.

(11) S'agit-il de I *Rois*, XXIII, 9 *sq.*, ou d'*ib.*, XXX, 7 *sq.* ; ou de II *Rois*, II, 1 ou XXI, 1 ? Cf. Renan, *Hist. d'Isr.*, I, 278 et notes.

(12) Cf. *supra* 372 et n. 44, et Buxtorf, *Lex.*, 13.

(13) Ce sont respectivement *Matth.*, VI, 9 *sq.*, et *Luc*, I, 68 *sq.*

(14) *Lévi*, « *assumptus, additus* : c'est à peu près le sens » (*Gen.*, XLIX, 5).

(15) *Ps.* XCVI, 10. Ce « a ligno », selon Genebrard, est une addition prophétique des Septante (*Psalmi*, 593).

(16) Cf. *infra* 436.

Cette remarque de critique textuelle suffit pour l'instant. Ce qu'il convient ici de passer en revue, ce sont les parties de l'Ecriture avec lesquelles le Cours d'Hébreu a familiarisé Renan, accroissant toujours dans sa formation, par rapport à la culture gréco-latine, la part du génie oriental.

II

Il connaît bien la Vulgate, où, remarque-t-il, l'expression « et nunc » a souvent le sens de « enfin » (17). C'est là qu'il aura lu, sauf exception, les passages utiles à l'intelligence des Morceaux choisis. L'un d'eux, l'histoire de Rachel, lui a laissé un souvenir un peu sommaire : cette femme de Jacob, assure-t-il, fut féconde et excita la jalousie (18). Sans doute l'étude du ch. XV de l'*Exode* l'a-t-elle engagé à revoir le récit du passage de la Mer Rouge. Les flots, lui fit remarquer M. Le Hir, « revinrent sur les Egyptiens par derrière, puisque leurs cadavres furent rejetés du côté de l'Arabie ». Ensuite le peuple d'Israël était entré au désert : on l'y suivit. On assista à l'épisode des eaux de contestation (19), à la scène du Décalogue, au zèle des enfants de Lévi : « Descendant de la montagne, Moïse s'écria à la vue des abominations du peuple : qui a le zèle de la loi me suive. Lévi seul le suivit, frappant sans distinction ce qu'il trouvait ». Enfin la Terre promise fut en vue : « Le peuple », dit une Note additive à *Gen.*, XLIX, 10, « ayant consulté Dieu pour lui demander qui *monterait* à sa tête contre les Chananéens, Dieu répondit : Juda ». Le *Premier Livre des Rois* fournit (II, 6) un parallèle au v. 39 du Cantique de Moïse (20).

Les Psaumes contiennent des passages qui se répondent. Une Note renvoie au ps. II, v. 9 : « Reges eos in virga ferrea ». Une autre porte sur les endroits où le poète érige une tente au soleil, « aux extrémités de la terre, à l'horizon où il se couche et se lève ». Il emploie fréquemment la formule « stabilisti eam » (la Terre promise) (21). Le *Livre de Job* n'offre pas de textes moins frappants, depuis la célèbre interrogation : « Quis genuit stillas roris ? » jusqu'à l'expression « flèches de Dieu » et au mot *réscheph*, qui y désignent respectivement la peste et les oiseaux. Au *Cantique des Cantiques*, ce dernier nom s'entendrait des « traits de l'amour divin » (22).

---

(17) *Ex.*, III, 9 (Note à *ve atâh*).

(18) Cf. pourtant *Gen.*, XXIX, 31 *sq.*

(19) Voir une allusion à cette journée dans le ps. XCV (v. 8), que Renan traduisit pendant l'été de 1844.

(20) « Après que j'ai fait mourir, je ressuscite ; après que j'ai frappé, je guéris ». « Deus ad inferos deducit et reducit ». Cf. *Trav. de Jeun.*, 174 et n. 3. — *Ex.*, XIV, 30 ; XVII, 4, 7 ; XX, 3 ; XXXII, 26-28 (et cf. *infra* 487) ; *Jug.*, I, 1.

(21) Je ne trouve que « stabilivit caelos » ; encore est-ce dans *Prov.*, III, 19.

(22) Cf. *ps.* LXVIII, 7, etc... et *ps.* CXIII, 9, etc... ; *ps.* XIX, 5 ; *Job*, XXXVIII, 28, VI, 4, V, 7 (Notes à *Gen.*, VII, 11, XLIX, 10 ; *ps.* LXVIII, 10 ; *Hab.*, III, 11 ; *Deut.*, XXXII, 18, 23-24).

Un autre écrivain sacré appelle Dieu la Sagesse; pareillement Michée dit du Messie : « Erit iste pax ». Jérémie et son angoisse (« Mes os ont tremblé ») ; Daniel, dont l'apostrophe : « O rex, *in æternum vive* », prouve que les mots soulignés ont parfois un sens restreint; Ezéchiel, ses chérubins à six ailles, sa description du roi de Babylone (*sic*) aux enfers ; Isaïe, qui a représenté la même scène, et dont l'ironie défie les dieux étrangers de prédire quoi que soit, — cette sorte de citations, qui gagnerait à être plus abondante, n'en maintient pas moins le lecteur de Lowth en contact avec le génie prophétique (23).

Il est aussi amené, par cette voie (24), au Nouveau Testament, qui offre avec l'Ancien maintes analogies. Les unes ont peu d'intérêt, soit qu'elles concernent le sens d'un mot (θάνατος, « peste ») dans l'*Apocalypse*, ou l'ouverture du premier Evangile, ou le « abiit in montana » du troisième, ou le « in corde terræ » du parallèle de Jonas et de Jésus. Les rapports doctrinaux n'existent guère qu'entre l'A. T. et Saint Jean. Quatrième évangile : la déclaration « vos ex patre diabolo estis » répond à la malédiction du serpent ; ses « doctrines » sur la création de l'univers par le Verbe seraient à rapprocher du début de la *Genèse*, interprété d'une certaine façon. Première Epître : les mots *hora novissima*, « le dernier âge du monde », sont ceux dont les premiers chrétiens se servaient pour désigner leur époque : tant l'expression *be-acharith* était « passée en usage chez les Juifs », comme indicatrice des temps messianiques ! *Apocalypse* : la périphrase du ch. I, v. 4, s'explique par le sens mystique de Jéhova chez les anciens (25).

Le grec des Evangiles s'éclaire aussi grâce à certains hébraïsmes. C'en est un que ce tour : « Non cognoscebat eum, *donec* peperit ». Le ὅτε (ou ὅταν) suivi de καί (« Καὶ ὅτε ἐπλήσθησαν [ἡμέραι] καὶ ἐκλήθη ») rappelle tout à fait le « lorsque vous aurez mangé..., *et* vous serez » de la séduction diabolique. Les remarques de vocabulaire ne sont pas moins profitables. L'une explique la composition du nom de Beelzébul, qui se lit chez Marc, et surtout chez Matthieu et Luc; l'autre, l'étymologie du terme de *rabbin* (de *râbâh*) : « Rabboni (magister). C'est ainsi que Magdelène [*sic*] appelle N.-S. ». L'acception figurée de *cornu* en hébreu livre la clef de cette phrase : « Et erexit cornu salutis nobis », « il nous a donné un sauveur puissant ». *Olâm* « est probablement

---

(23) *Mich.*, V, 5; *Jér.*, XXIII, 9; *Dan.*, III, 9; *Ezéch.*, XXVI, 16 *sq.* (prophétie contre Tyr) ; *Is.*, *cf. infra* 469-470 et 470 n. 47 ; XLI, 22 *sq.* (Notes à *Gen.*, XLIX, 10; *Deut.*, XXXII, 11; *Gen.*, VI, 4; *Deut.*, XXXII, 22, 37).

(24) La mystérieuse « racine de Jessé » d'Isaïe (XI, 1, 10), reparaît dans l'*Epître aux Romains* (XV, 12). « Il semble », observe à son sujet une Note sur *Deut.*, XXXIII, 28, « qu'il faudrait dire les rejetons : c'est la partie pour le tout ».

(25) *Matth.*, I, 1 (équivalent de *ëlëh toledoth*) ; *Luc*, I, 39 et *Gen.*, XII, 8 (voir aussi à *Luc*, II, 36, une mention de la tribu d'Aser) ; *Matth.*, XII, 40 et *Ex.*, XV, 8 (*be-lëb jâm*) ; *Jean*, VIII, 44 et *Gen.*, III, 15 ; *infra* 448 et 461 et n. 23 ; *I Jean*, II, 18 et *Gen.*, XLIX, 10 ; *infra* 468.

le mot que les écrivains du N. T., et spécialement Saint Jean, avaient en vue, quand ils disent *mundus*... » (26).

Ces observations n'auront pas été perdues pour Renan, bien qu'il se soit rarement reporté aux textes. Non moins que certains détails du Cours de M. Mollevault, elles ont pu développer un sentiment de sécurité favorable à la foi, même sans que M. Le Hir précise rien, ou sur des points très secondaires (27). A plus forte raison l'exemple suivant dut-il produire de l'effet. Une critique malveillante voudrait-elle opposer deux évangélistes l'un à l'autre, la philologie hébraïque l'en empêche. Quelle substance avait-on mise dans le vin du crucifié ? Du fiel ou de la myrrhe ? La question n'a pas de sens, puisque *rosch* désigne « toute chose qui cause un grand déboire en la bouche ». Ni Matthieu ni Marc n'ont songé à distinguer des « idées identiques chez les Hébreux » (28).

Qu'un résultat de ce genre ne soit pas atteint plus souvent, l'apologiste est fondé à le regretter. Mais le littérateur s'en consolera, en étudiant dans la Bible juive la manière d'écrire de ses auteurs. Il suffira d'un verset qui présente côte à côte *nâ* et *nâd*, pour noter qu'ils aimaient « beaucoup à fortifier ainsi une idée par deux mots synonymes, surtout quand ces deux mots ont la même consonance ». D'autres procédés sont plus particuliers, soit à la narration, où c'était une habitude de « revenir sur ses pas, souvent en employant les mêmes mots », soit à l'histoire : « Quand les Hébreux voulaient faire [celle] de quelqu'un, ils commençaient toujours par faire sa généalogie... : de là cet exorde consacré pour le commencement de tout récit : *ëléh toledoth*, voici la généalogie ». L'exorde est aussi, « à peu de chose près, le même en presque tous » les Cantiques. La sorte de finale, qu'on peut appeler « conclusion de la conclusion », est un « usage général dans les *Psaumes* » (29). Enfin c'est une fiction poétique, que de se transporter par la pensée avant le combat, comme Debora le fait au v. 12 de son Chant.

Le génie hébraïque se voit aussi, plus ou moins, dans les figures (30). La vie y est toujours comparée à une voie, droite ou tortueuse; la puissance a la corne pour symbole. L'image des « montagnes de l'éternité »

---

(26) « Et le traducteur hébreu l'a ainsi rendu ». Cette indication du Cours sur *Hab.*, III (v. 6), peut servir à compléter la note 9 de *Trav. de Jeun.*, 229. — *Matth.*, I, 25; *Luc*, II, 21; *Jean*, XX, 16; *Luc* I, 69 (Notes à *Gen.*, XLIX, 10; III, 5; IV, 3; XLIX, 13; I, 22; *Deut.*, XXXIII, 17).

(27) Ancien Testament : l'existence de deux langues en Babylonie explique un « endroit assez difficile » d'Isaïe. Le « nonne haec scripta sunt ? » de la Vulgate (*Paralip.*) ne doit pas paraître « singulier » : il sert à rendre *halô*, « n'est-il pas vrai ? » qui vaut une forte affirmation. C'est comme s'il y avait « *certe* h. s. s. » (Notes à *Gen.*, XI, 28; *Jug.*, V, 30).

(28) Respectivement XXVII, 34; XV, 23 (Note à *Deut.*, XXXII, 32).

(29) *Gen.*, IV, 12, VI, 19 *et circa*, II, 4; *Jug.*, V, 3 (« Ecoutez, prêtez l'oreille, etc... ») ; *ps.* LXVIII, traduction latine, *in fine*.

(30) Des membres du corps désignant l'homme tout entier; « taureau », pour dire un « homme fort et puissant », etc...

se présente naturellement à Jacob pour signifier les idées de grandeur et de fixité.

Certaines cimes jouent un rôle bien défini dans des « scènes familières aux Hébreux ». Habacuc et le psalmiste ont représenté la « marche triomphale de Dieu », véritable « lieu commun » qui se retrouve « en une foule d'endroits [de] tous ces cantiques ». La théophanie proprement dite procède d'une habitude mentale et de souvenirs. « Les Juifs se figuraient toujours l'apparition de Dieu sous forme d'une sortie (idée tirée de *jâzâ*, appliquée au soleil levant...) ». Ils le voyaient donc, pour ainsi dire, arriver de l'horizon, soit à l'Ouest, soit plutôt au Sud, « la plus célèbre de ses apparitions [étant] celle qu'il avait faite sur le Sinaï... ». Aussi est-ce là que les poètes plaçaient son séjour ordinaire et la lumière de sa gloire, son trône et sa cour. « L'idée collective » de ce mont résumait « toutes les idées particulières de [Dieu grand et saint] » et de ses myriades angéliques (31), au point que le tabernacle est appelé dans un psaume « un second Sinaï ».

On comprend dès lors que les Hébreux « fassent lever Dieu de cette montagne, toutes les fois qu'ils veulent peindre une [théophanie] magnifique ». Et comme le miracle du Sinaï s'était répété dans le désert, sur le Séïr, sur le Pharan, Moïse a été bien inspiré de réunir toutes ces apparitions « pour donner plus d'éclat à sa peinture ». Sous ce *type*, l'auteur du Cantique des *Juges* a aussi retracé « la délivrance du peuple, pour qui Dieu a renouvelé ce qu'il fit sur le Sinaï » (32).

III

Bien que Lowth l'ait préparé à sentir tout l'intérêt de ces thèmes (33), Renan s'est moins adonné aux considérations littéraires qu'à l'étude de la langue.

« En grammaire », a-t-il écrit dans ses *Souvenirs* (34), « M. Le Hir n'avait pas de supérieur ». Cette excellence, qui s'est affirmée dans l'exposé théorique, se montre encore (du moins aux yeux de l'élève) lorsque l'explication des textes s'y prête.

C'est le cas pour la syntaxe de l'article : on l'emploie devant un objet connu, ou unique, ou considéré en son espèce; on l'omet devant un attribut, ou par un « effet du style poétique » (35). — L'hébreu n'a pas l'équivalent de *ipse* : il en rend l'idée par *os*, quand il ne s'agit pas d'une personne. — L'affixe joint au substantif a les deux sens, actif et

---

(31) Il s'agit des anges, selon M. Le Hir, au v. 18 du psaume.

(32) *Gen.*, XLIX, 10; *Deut.*, XXXIII, 17; XXXII, 4-5; *Gen.*, XLIX, 26; *Hab.*, III, 3-4; *ps.* LXVIII, 8-9, avec référence à *Deut.*, XXXIII, 2; *Jug.*, V, 4-5.

(33) Cf. *supra*, 384.

(34) P. 241.

(35) *Gen.*, VI, 4 : « ces géants dont vous avez entendu parler »; VIII, 7, « le corbeau »; *Ex.*, XV, 10, « le plomb »; *Gen.*, III, 6; I, 19, 23.

passif : « ma crainte » est celle que j'éprouve, ou que j'inspire. — Certains noms (*mâth*, etc.) ne s'emploient qu'au pluriel. Beaucoup, et particulièrement des noms propres (36), ont une origine verbale. La locution « filius arboris » pour « ramus » est un hébraïsme, ainsi que les substantifs en régime, qui suppléent à la pénurie des adjectifs. « Comme les Hébreux avaient peu de substantifs et d'adjectifs, ils se servaient... ou de la tournure *ben* avec un nom abstrait..., ou de la tournure *baal, dominus sagittarum* ».

L'état construit est d'autant plus remarquable en hébreu, que « les cas n'y sont pas distincts les uns des autres » (37). C'est la forme que prend le premier composant de quelques noms propres. Alors le yod ou le vav du milieu servent à agglutiner les deux parties du mot : *Malkizédek* signifie « roi de justice » (et non « mon roi... ») (38), et *Mathouschalem*, « vir pacis ». Cette sorte de jonction est assez déterminante pour qu'on se passe de l'article; ainsi fait-on dans l'expression *Malakh Jahvé*. Si elle ne rappelle pas un ange quelconque, dont l'auteur aurait déjà parlé, elle signifie « le Verbe ». Pour qu'on doive entendre « un ange du Seigneur », un ange ordinaire, il faut que le second terme soit précédé d'un lamed.

Cette préposition se lit aussi très souvent dans le titre des *Psaumes* (« *un* psaume *à* David » pour « *de* David », selon Muis et Vatable) (39). Comme marque du datif, elle s'omet fréquemment en poésie. Avec le verbe « dire », elle a le sens du *de* latin. — La conjonction *ad* (*donec*) n'implique pas, comme « jusqu'à ce que » en français, que « ce qui suit soit la limite de ce qui précède ». M. Le Hir désire si vivement ne laisser aucun doute sur ce point, qu'il s'autorise de « mille exemples », dont il cite deux. Voici le second : « Sede a dextris meis, donec ponam... » « ne veut pas dire que le Christ cessera d'être à la droite du Père, lorsque ses ennemis seront terrassés » (40). Quant au vav, si l'indistinction des cas ne permet pas d'assurer qu'il ait, en un endroit, « l'emploi arabe de *avec* », on connaît bien, en revanche, son influence sur le verbe.

Il en change les temps (vav conversif) : le prétérit prend le sens du futur ou de l'impératif; le futur, celui du prétérit, voire, quoi qu'on en ai dit, du plus-que-parfait (chez Isaïe). Dans certain cas, le vav relatif fait aussi d'un verbe un futur. Mais la condition du futur précédent n'est pas toujours remplie : ainsi dans l'usage (si fréquent au début d'un discours, d'une prophétie) de l'expression ordinaire « il arrivera que... », « prise pour [indiquer] un futur ». Emploi du prétérit en la place du futur, passage de l'un de ces temps à l'autre et *vice versa*, quand l'écri-

---

(36) « Un grand nombre de noms propres » sont des futurs non réguliers, mais seulement approchants, ainsi *Jehouda*. — *Schiloh* dériverait de la racine « tranquillus fuit », avec insertion d'un yod (*Gen.*, XLIX, 1, 10).

(37) Cependant la Note à *Deut.*, XXXII, 14, mentionne une huitième déclinaison.

(38) Cf. *Trav. de Jeun.*, 170 et n. 15.

(39) Cf. *ibid.*, 124-125 et 125 n. 2.

(40) *Ps.* CX, 1. Voir aussi *Gen.*, VIII, 7, « donec siccarentur aquae ».

vain « rapporte au futur ce qui s'est déjà fait », — autant de phénomènes que M. Le Hir ne s'est pas lassé de décrire. Dans un « tableau », « la vraie manière de traduire serait par le présent »; dans un autre, où le passé et le futur « sont représentés comme se passant actuellement », le futur, au sens d'un présent indéfini, peut se rendre par l'imparfait. — Conclusion : ces temps, « véritable aoristes », « ne sont pas bien fixément déterminés ». Et « plusieurs hébraïsants » en sont venus « à n'établir dans la conjugaison hébraïque aucune distinction de temps, mais une distinction de modes, le mode indicatif, et le mode subjonctif » (41).

La plupart de ces Notes ont leur équivalent dans la Grammaire de Glaire (42), qui se termine par un Appendice sur « l'investigation de la racine ». De son côté, M. Le Hir observe — et Renan le rappelle à propos d'Issachar — que les noms antiques offrent à cet égard des difficultés, leur « dérivation n'étant pas toujours très régulière ». Parfois l'on se demande si le mot est primitif ou non. Ainsi *isch* vient peut-être de *ânasch*, « être mortel, affligé, misérable, comme le sont d'ordinaire les hommes ».

Cette enquête conduit à deux résultats, qui dédommagent de ce qu'elle peut avoir de pénible. Tout d'abord, elle donne des vues sur l'histoire de la langue (43), ou du moins sur son état antérieur. A constater les ressemblances de ces verbes : *nachëm* et *nouach* pour la forme et le sens, on serait porté « à croire que les racines, dans l'origine, auraient été bilitères, et que dans la suite on n'ajouta la troisième radicale que pour exprimer les diverses nuances de l'idée ». La morphologie des noms propres suggère (à Renan?) une autre réflexion : leurs « formes futures... prouvent que ce que nous appelons futur n'était en effet primitivement qu'une forme abstraite du verbe ». Certains d'entre eux ne se sont pas « conservés dans la langue » : ainsi la « forme... très ancienne » que représente *Mathouschalem*. Il en est de même d'un verbe comme *châvâh* (notre *châjâh*), qui n'existe pas dans l'hébreu biblique.

Celui-ci, en revanche, offre des particularités en rapport avec l'âge des parties où on les rencontre. Les livres anciens (l'*Exode* par exemple) contiennent « quelquefois... pour le singulier une forme plurielle ». Il arrive souvent que « la quiescente qui accompagne les voyelles [n'y est] pas écrite : on ne conserve que le point ». Les vav et les yod, que l' « on trouve toujours en *Job* », disparaissent dans ces leçons défectives, spécialement fréquentes chez Moïse (44). D'autre part, des verbes comme

---

(41) *Gen.*, XLIX, 22; I, 5; XLIX, 23; IV, 20; I, 25; VII, 11; *Deut.*, XXXIII, 4, 7; *Gen.*, XLIX, 10; I, 15; II, 2; IV, 14; *Ex.*, XV, 14; *ps.* LXVIII, 11; *Gen.*, II, 25; *Ex.*, XV, 1.

(42) Cf. *Princ. de Gram.*, 25, 33, 83, 94-95, 110, 113-114, 119, 126, 145-146, 148-149.

(43) Très peu de généralités à ce sujet dans le Cours de 1844 : à la langue « antique et pure » de la *Genèse* est seulement opposé le langage rabbinique, « moderne et corrompu ».

(44) Autres Notes à *Gen.*, VI, 17, sur l'omission des quiescentes en cas d'allongement, surtout dans le *Pentateuque*. — *Jug.*, V, 26; *Gen.*, I, 28, 14, 21; XLIX, 21; IV, 10.

zâaq et *zâchaq* y sont écrits avec un zadé initial. Archaïsme encore, le *vâlâd* de *Gen.*, XI, 30, etc...

Le second avantage que l'on obtient en étudiant les mots historiquement est de comprendre les noms significatifs. L'Eden est un lieu de volupté (de la racine *âdan*, à laquelle une idée de délices est associée); *nod* (de *noud*) désigne « un lieu... de fuite » : « nom... qui devint propre ensuite, parce que Caïn s'y était réfugié ». De même, « il est naturel de penser que la ville de Siloh ne reçut son nom, qui signifie « repos, station », qu'à cause du repos qu'y fit l'arche, après les courses du désert ». Ce mode de dérivation vaut, sauf exception (45), pour les noms de personnes. M. Le Hir l'applique dès le ch. IV de la *Genèse*, soit que le verbe « rire » (*sâchaq*) lui suggère « Isaac » (46), soit qu'il commente ainsi *Methouschâël* : « homme de demandes; probablement il avait été obtenu de Dieu par des prières ». S'il conjecture ici, ce soin lui est épargné au ch. XLIX, Moïse ayant raconté, dans l'intervalle, comment Jacob et ses fils avaient reçu le jour et un nom. « Jacob », par exemple, vient de *âqab, calcem tenuit*. Pourquoi ? Le ch. XXV de la *Genèse*, v. 26, nous l'apprend : le frère d'Ésaü était sorti du ventre maternel en tenant le talon de son jumeau. Ces indications, toutefois, ne doivent pas être aveuglement suivies par l'exégète des Prophéties. Le verset qui concerne Benjamin laisse croire que le patriarche voit plutôt dans ce nom l'expression de la force; alors qu'il l'avait donné à son dernier né par une tendresse particulière. L'hésitation est aussi permise sur le premier composant d'Issachar : « M. Le Hir penserait volontiers que ce serait *jissâ*, futur de *nâsâ, adfert mercedem...* ». Enfin, là où le nom ne reçoit aucune lumière du contexte, on peut être réduit à n'en pouvoir rendre un compte rigoureux, même si l'on sait que la racine de Cilla (47) est « tinnivit » « ou « obumbratus est ». On observe seulement une « tendance continue à donner aux femmes des noms marquant l'idée de beauté, d'agrément ». « Ils se distinguent par là des noms d'hommes, marquant surtout la force, etc... », à moins qu'il ne s'agisse d' « Abel » (*vanitas*), où s'exprime sans doute « la brièveté de la vie humaine après la chute ».

Ainsi la signification du mot est tantôt personnelle, et tantôt générale. Les noms communs rentrent naturellement dans le second cas (48). *Ougâb* vient de la racine *âgab, amavit*, « être délicieux » : « c'était probablement pour [traduire] le son mélodieux de l'instrument, et son alliance avec la volupté »; le terme signifiant « usure » dérive de *mordere*, « parce que celui qui l'exerce est censé mordre celui sur qui il l'exerce ». De même

(45) Quel est le véritable rapport entre le nom de Joubal, le fils de Lamech, et *jobël* ? Il se pourrait bien que le second terme vînt du premier (*Gen.*, IV, 21).

(46) Voir aussi à *Gen.*, VIII, 10, une Note sur le *jâsaph* (*additus*) d'*ib.*, XLIX, 22.

(47) L'une des femmes de Lamech (*zâlal*). Même incertitude pour l'autre, Adda (*Gen.*, IV, 19).

(48) Pour certains d'entre eux, le fait significatif est morphologique : « Les noms des différents âges de la vie, et de la vie elle-même, n'ont pas de singulier. En effet, ils représentent des idées collectives, des réunions de moments » (*Gen.*, II, 7, à *chajim*).

l'idée de « calomnier » se rend par « enlever un morceau de quelqu'un ». *Schâaph*, dont Gesenius rapproche *schouph* (indûment, selon M. Le Hir), veut dire « respirer, avoir la bouche béante vers quelque chose, *hostiliter anhelare ad aliquid* ». *Ischon, homuncio, homulus*, a comme second sens *pupilla*, « sans doute parce que l'homme se peint en petit dans la prunelle » : quelle naïveté d'observation ! *Toubeou* (*submersi sunt*) « fait peut-être harmonie imitative ». Ne dirait-on pas « le son d'un plomb tombant dans l'eau, surtout par le ayin, sorte de déglutition » ? (49)

Lors même que l'analyse ne conduit pas jusqu'à la sensation originelle, comment ne pas souligner la valeur descriptive du pihel de *râchaph* : « légère agitation des ailes d'un oiseau voltigeant au-dessus » ? D'autres vocables appellent spécialement l'attention, par leur obscurité (ainsi *mischpethâjim*) (50), ou leur importance.

Toledoth s'emploie par abus pour « histoire », « parce qu'on les commençait par là ». Le nom de *Nephilim*, que le Sulpicien rattache à une racine signifiant « tomber » (*nâbal*), désigne « une race d'hommes remarquable par sa taille gigantesque et ses violences ». Le *tardêmah* où Adam fut plongé est « un sommeil profond, extatique, où Dieu parle... Job dans sa vision était dans [cet] état ». *Chattâth* veut dire « en même temps *peccatum*, et *poena peccati* [comme *avôn*]. Toutefois M. Le Hir pense que ce mot n'a que le sens de péché, et qu'il n'indique la peine, qu'en tant que le péché est lui-même la peine du péché ».

Cette étude du vocabulaire doit aussi révéler les nuances entre deux synonymes, par exemple entre les verbes qui rendent l'idée de « fermer ». « Ces nuances se saisissaient facilement, tant que la langue était vivante; mais maintenant, quoique quelquefois nous les saisissions, souvent aussi elles nous échappent, à cause du petit nombre d'auteurs, pour faire la comparaison, et de la connaissance imparfaite du génie de la langue ». Tel qu'il se laisse caractériser, le vocabulaire hébraïque, pauvre sous d'autres rapports, est riche : 1° « pour tout ce qui regarde les choses naturelles, afin de mieux exprimer leurs différentes espèces »; 2° en mots appartenant à la morale religieuse. Au v. 2 du Cantique de Moïse, que de termes indiquent la pluie (*rebibim*, etc...) ! *Arjëh* n'est pas le seul nom du lion; on en compte six pour le désigner « selon ses divers âges ». D'autre part, *jâschâr* (*rectus*) correspond à l' « une des idées pour lesquelles cette langue réunit un plus grand nombre de mots : droiture, justice, sainteté, jugement. Ainsi dans le ps. [CXIX] *Beati immaculati in via*, il y a au moins douze ou quinze synonymes pour exprimer les commandements de Dieu : *Testimonia, lex, mandata, justificationes, ordinationes*, etc... » (51).

---

(49) *Gen.*, IV, 16; II, 8; XLIX, 20, 10; IV, 10, 18; XLIX, 14; IV, 2, 21; XLIX, 17; *Deut.*, XXXII, 10; *Ex.*, XV, 4.

(50) Ce pluriel représenterait « les deux pierres du foyer, qui servaient de trépied pour poser la marmite. D'où, au sens métaphorique, les foyers » (*Gen.*, XLIX, 14). Voir aussi la Note sur *lâkhën* (IV, 15).

(51) *Gen.*, I, 2; *Deut.*, XXXII, 11; *Gen.*, VI, 4; II, 21; IV, 7, 13; VIII, 2; XLIX, 9; *Deut.*, XXXII, 4.

Une autre considération qui s'impose, surtout à l'exégète des Morceaux choisis (52), c'est celle de la langue poétique. Elle est assez reconnaissable pour délimiter les Cantiques de la Mer Rouge et de Jacob : le v. 19 ne fait pas partie du premier, et le v. 1, qui introduit le second, n'est pas « en vers ». Ses traits distinctifs sont aussi bien grammaticaux que lexicologiques. Le régime y précède parfois le verbe, contre l'usage ordinaire. Une de ses tournures fréquentes — il est vrai qu'elle se rencontre aussi dans un texte prosaïque (*Gen.*, VIII, 17) — est le prétérit influant sur les futurs avec vav qui le suivent, et « donnant une sorte d'imparfait ». L'on y passe facilement d'une personne à l'autre, ou « du sens distributif au collectif et réciproquement » (53). Elle souffre des ellipses même « très fortes », et des contractions. L'emploi de l'épithète en substantif est l'un de ses « principaux ornements » : *chammâh, calida,* le soleil; *lebânâh,* « la pâle », la lune; *abir,* « le fort », le taureau, le cheval (54). Il suffit enfin d'ouvrir Leopold pour être fixé sur la nature de *imrâh, orach, torischëmo,* etc., et d'autres mots rares ou très rares (*néërmou*). Poétiques encore, *porâth* pour *pârâh,* et son analogue du Cantique de la Mer Rouge (v. 2, *zimrath*); poétiques, les pluriels en *aj* de celui d'Habacuc (v. 19) (55).

Quant à la versification proprement dite, les Notes qui lui sont consacrées rendent un écho fidèle des *Leçons* de Lowth (56). Définition du parallélisme : « Chaque distique, chaque période poétique, est divisée en deux, quelquefois en trois ou quatre membres qui se correspondent par la dimension, l'ordre et la nature des mots, et enfin par l'analogie du sens ». Cette particularité est « très sensible » dès le début de *Genèse,* XLIX (v. 2) : « Ecoutez, fils de Jacob, Ecoutez Israël votre père. « Dire d'une part qu'ils sont ses enfants, de l'autre qu'il est leur père, c'est exactement la même [idée]; la différence n'est que dans le tour ». Un autre exemple « du parallélisme le plus parfait » se voit au v. 11 (57): « D'une part la vigne, de l'autre la vigne de Sorec; d'une part son ânon, de l'autre le fils de son ânesse ». Les deux distiques du v. 3 ne sont pas moins caractéristiques : le premier contient trois expressions de même sens.

Le v. 16 du Cantique de Moïse offre une remarquable synonymie. C'est en « synonymes parallélistiques » que M. Le Hir prendrait, aux v. 15-16 du psaume, les noms du Selmon et du Bazan. Cette équivalence est-elle toujours rigoureuse ? Non. Quelquefois la pensée du premier

---

(52) *Gen.*, XLIX, réunit tous les caractères poétiques. Autres passages qui se recommandent spécialement de ce point de vue : *Deut.*, XXXII, 2, 7, 15; XXXIII, 8; *Ex.*, XV, 2, 19, 12, où le vocabulaire est « très différent du langage ordinaire ».

(53) *Gen.*, XLIX, 22 : « les filles..., chacune d'elles s'est, etc. ».

(54) Et aussi Dieu (cf. *infra* 469). Cette Note à *Ex.*, XV, 8 (à propos de l'expression « les courants ») est restée dans la mémoire de Renan : cf. *Trav. de Jeun.*, 234-235.

(55) *Ex.*, XV, 1; *Deut.*, XXXII, 15 (emploi de la seconde personne après la troisième); *Gen.*, XLIX, 10, 22-23, 17; IV, 23.

(56) Cf. *supra* 383.

(57) Voir aussi *Deut.*, XXXII, 32.

membre se reproduit dans le second d'une façon un peu plus énergique, ou plus générale. Ces parallélismes approximatifs « sont considérés comme suffisants, parce qu'on ne s'attache pas à la nuance. Il en serait ainsi au v. 17 des Bénédictions de Moïse : « ...les myriades d'Ephraïm,... les milliers de Manassé », qui fait songer au chant des jeunes filles : « Saül en a tué mille, et David dix mille ». D'après ce qui vient d'être indiqué, « cela pouvait être sans malice et une pure figure de mots; toutefois comme *ribaboth* disait plus, Saül s'en offensa : en effet, en cet endroit-ci, il dit plus pour Ephraïm ».

Les autres formes de parallélisme ne retiennent guère M. Le Hir, soit qu'il y ait opposition absolue de pensée, ou que la correspondance réside uniquement dans le mot. Le plus curieux serait le phénomène offert par le v. 6 du ps. CXXI : « Per diem sol non uret te, *neque luna per noctem* », où le parallélisme entraîne une proposition, qui ne saurait avoir grand sens par elle-même.

Tous ces aspects font de cette pratique le « principal caractère » de la versification des Hébreux; c'en est aussi « presque le seul », « le seul élément connu » : « il est assez douteux que leur mécanisme poétique se composât d'autre chose ». « Découvrir une mesure et une quantité plus rigoureuses », cet objectif n'a jamais été atteint, parce qu'il ne peut l'être. Conclusion décourageante? Pas absolument, si l'on voit le professeur ou son élève, en dépit d'elle, se pencher curieusement sur un verset du Cantique de Debora: « Le deuxième vers [y] est identique au premier, sauf un mot retranché pour la mesure ». Qui sait si ce texte n'aurait pas de l'importance « pour connaître la structure du vers hébraïque » ? Peut-être équivaut-il au distique des Latins (58).

Poétique ou non, l'hébreu réflète non seulement l'esprit, mais les mœurs de l'antiquité. Considérons un mot comme *schëbet* : du sens de « verge » on a passé au sens de « perche pour mesurer les héritages », et de là à « tribu », parce qu'on mesura le lot à distribuer à chacune. Autre exemple: « De [l'acception] radicale *qânâh* on a tiré *miqnéh* (possession), et comme chez les nomades de ces premiers temps les principales propriétés étaient les troupeaux, on lui fit signifier: troupeaux ». La double signification de *léchem* est en rapport avec la nourriture principale des Hébreux agriculteurs (le pain) et des Arabes nomades (la viande); ceux-là disaient « manger le pain » pour « prendre les repas ». De même quant au style figuré. L'usage des flèches empoisonnées explique la locution « flèches de Dieu », employée pour désigner la peste. L'expression « or d'Ouphaz » équivaut à « or pur », parce qu'on tirait ce métal d'un pays du Nord. Telle image suppose que « le soleil et la lune eussent des tentes » comme les hommes, etc...

---

(58) *Deut.*, XXXII, 2; I *Rois*, XVIII, 17; *Deut.*, XXXIII, 14; *Jug.*, V, 27.

L'association ou l'identité de certaines idées (59) révèlent la manière de penser des « têtes d'alors », comme l'écrit Renan à propos de deux notions qu'elles confondaient. Par là et par l'observation de lieux communs (60), se constitue pièce à pièce une psychologie d'Israël. Les « synonymes typiques » de ce peuple montrent qu'il était « tout pénétré, tout préoccupé de sa loi..., ainsi que des idées... de justice et de culpabilité ». Il se qualifiait lui-même de « pauvre, doux, humble » (*âni*), ou de *rectulus* (Leopold, à *jeschouroun*), *dilectus*, *parvulus*. Autant d'indications dont Renan, quelque temps après, restreignit heureusement la généralité, en les appliquant à certaines périodes de l'histoire qui se dessinait à ses yeux (61).

IV

Le point de vue historique domine aussi quelques-unes des considérations qui restent à présenter, si l'on veut compléter cette étude en comparant Israël à ce qui n'est pas lui.

Comment, par exemple, retracer les formes successives de l'écriture hébraïque, sans regarder à droite et à gauche ? Il y a eu des alphabets anciens — entre autres celui du texte samaritain —, « plus angulaires, plus irréguliers, [avec des] lettres... plus allongées ». Ils dérivaient de « l'ancien alphabet phénicien, le plus ancien de tous ». Et l'alphabet carré, qu'Esdras a pris à Babylone (62), a la même origine : il se sera formé en un temps, et chez un peuple où cet alphabet phénicien fut en usage. Ainsi sa modernité n'est que relative, et il devait exister à l'époque où d'anciennes versions furent faites.

La portée de cette théorie ne paraît pas avoir frappé M. Le Hir, qui du reste s'intéressait beaucoup moins à l'écriture qu'à la phonétique. A cet égard, l'examen des noms propres et de leur transcription grecque est spécialement instructif. Ainsi celle de *David* (Δαβὶδ) (*sic*) : le vav se rend souvent par un *b* ; celle aussi de *Chanokh* : « le scheva composé a un son si furtif qu'il est difficile de distinguer l'*a* de l'*é*, surtout avec le cheth, qui semble aimer l'*é* ». *Hébel*, chez les Septante est devenu Αἓηλ (*sic*) : « peut-être prononçait-on ainsi de leur temps », et même il n'est pas impossible, le ségol étant « de la famille de l'*a* », que les mots ségolés prissent « tous anciennement le son *a* à la première syllabe ». A l'inverse, « il est probable » que l'*a* initial d'un nom propre comme *Malkizédek* (Μελχ) était un *é*, dans la bouche « des anciens Hébreux ».

---

(59) Agilité et gloire, bonheur, ce qui prouve en quel honneur les anciens tenaient la première (*Hab.*, III, 19). Rougeur et fermentation (*Gen.*, XLIX, 12 ; la Note explique ensuite les sens de χαροπός : « au regard agréable », puis « aux yeux bleus », « ce que les anciens regardaient comme un signe de force »).

(60) On voit, en lisant leurs écrivains, en quel mépris les Juifs tenaient les étrangers, « hommes de rien », et quel était leur souci de procurer une famille aux personnes privées de descendance (*Deut.*, XXXII, 21 ; *ps.* LXVIII, 7).

(61) *Gen.*, XLIX, 10 ; IV, 2 ; III, 19 ; *Hab.*, III, 5, 11 ; *Deut.*, XXXIII, 4 ; *ps.* LXVIII, 11 ; *Deut.*, XXXII, 15.

(62) Cette origine chaldéenne est attestée par les monuments de Palmyre, où l'on trouve l'alphabet carré (*Gen.*, III, 15). Cf. *infra* 436.

Aussi bien *Malk* se dit-il encore *Melk* en arabe, et en grec « l'*a* avait peut-être quelque chose de l'*e* »; l'η et l'ει s'y prononçaient ι (63), et l'υ également.

Ces observations étrangères à l'hébreu ouvrent une voie où M. Le Hir et Renan ont avancé résolument; sans qu'il soit facile de rapporter toujours à chacun d'eux ce qui lui revient. La question la plus embarrassante est celle des exemples empruntés au breton. L'indication de M. Grandvaux (64) détournerait de les attribuer au professeur, si l'on ne savait que les linguistes peuvent travailler sur des langues qu'ils ne parlent point.

Quoi qu'il en soit, le premier pas de la philologie comparée est de rapprocher les mots qui désignent les mêmes choses par les mêmes sons. Noms propres : Chabyles-Havilah, Havilah-Chvalis (une aspiration, un *v* et un *l*) (65); *Kouschim*-Cuthéens-Cosséens. Noms de nombres : τρεῖς, *tres*, « trois »; *schësch, c'houec'h* (bret.), où les deux consonnes se retrouvent; *schéba*, ἑπτά, *septem*, « sept » (une sifflante et une labiale) (66). Mots usuels : *anith*, ναῦς ; *peri, fructus*, « fruit »; *mekhërothëhem*, μάχαιρα ; *lajisch*, λέων ; *ëden*, ἡδύς ; *châmad, amare, mad* (bret.) ; *schékhem, skoa* et *schouk* (bret.), « au moins pour les deux radicales initiales qui sont les plus importantes ». Un cas encore plus curieux est celui de *jâjin*, οἶνος (ou plutôt *Foῖνος*), *vinum, wine* (ang.), *fion* (gaëlique), *gwin* (bret.).

Chacune de ces ressemblances, M. Le Hir l'expliquerait par une dérivation de l'hébreu : ainsi notre « six » est venu de *schësch*, par le ἕξ grec et le latin. Voici d'autres étymologies plus ou moins sûres : « bedaine », de *béten*; « p. ê. *asinus, asen* (br.), de *ozén*, « prêtez l'oreille » ; κινύρα, de *kinnor*. *Kathonâh* a donné χιτών (67), *tunica*, peut-être « cotillons », et *cotillonen*, mot qui, en celtique, a justement la même nuance que l'hébreu (« tunique de dessous ») (68). Noms propres : « de *Jâvân* sont venus les Ioniens », et de *Méschekh* « les noms Moschiques [*sic*], entre l'Arménie et le Caucase (et non les Moscovites, comme quelques-uns l'ont voulu) » (69).

Du reste, l'homophonie n'est point un signe décisif aux yeux de l'étymologiste : il ne doit pas « s'arrêter au son », des termes très différents sous ce rapport venant souvent l'un de l'autre ou d'un même mot. Ainsi « jour » et *dies* : la « filiation », invraisemblable de prime abord, est « certaine » : « De *dies* on a fait *diurnus*, d'où *djurnus*, d'où le *jorney*

---

(63) Ainsi τηρεῖν et τείρειν sont « leçons identiques pour le son » (*ib.*).

(64) Cf. *supra* 120.

(65) *Chvalis* est le nom russe d'un peuple habitant autrefois les bords de la mer Caspienne (mer de Chwala).

(66) Toutes ces langues donnent à ce mot la même initiale qu'au précédent.

(67) Ces deux derniers rapprochements sont faits par Leopold.

(68) Il est, ajoute-t-on, « probablement primitif en cette langue ». Ainsi le français en dériverait.

(69) « Sur ces détails », dit ensuite la Note, « voyez Grotius : *De ver. rel. christ.* ». Cf. en effet *supra* 371.

des Italiens [*sic*], qu'ils prononcent *djorney*... », d'où le français « journée ». Pourquoi, dès lors, notre « trois » ne dériverait-il pas de *schâlosch* ? N'en déplaise à certains, ce nom a donné, en chaldéen, *thelâth* ; prononcez le thaf final comme un θ, vous obtenez presque *telas*, et par l'affinité de *l* et de *r*, *teras*, « où l'on trouve les trois consonnes fondamentales », *t*, *r*, *s*.

On voit que l'intérêt de ces opérations ne consiste pas seulement dans leurs résultats, mais dans les phénomènes qu'elles enregistrent : affinité du yod et du vav et sa conséquence, facile défectivité de l'alef, etc... C'est ainsi encore que « Chabyles » a pu devenir « Chalybes », sans toucher à l'essence du mot, parce que « la transposition de *b* et de *l* était très fréquente dans les noms anciens ». En revanche, le changement de schin en *l* (Chasdim, Chaldéens) paraît « fort extraordinaire » de la part des Grecs et des Latins. La dentale sifflante, elle, devient en araméen comme en chaldéen dentale simple ou ordinaire (thav) : « Les Hébreux disaient *Kousch*, les Araméens *Couz* (*th* grec) », et les Arabes *Cout*. Elle est souvent remplacée en grec par un esprit rude (ἅλς pour *sals*, ἑπτά), en latin par *s* ou *x*, en breton par une aspiration.

En notant que la labiale de *schéba* a été « simplement fortifiée » par les « langues indo-germaniques », M. Le Hir montre qu'il n'est pas étranger à la vraie linguistique. Toutefois son Cours de 1844 ne contient qu'une fois cette expression; en un autre endroit, il parle des « langues japhétiques » (*Gen.*, I, 13). Nulle part il n'use du terme (contesté) de langues sémitiques. Peu importe, d'ailleurs, le vocabulaire, si l'esprit qui s'en sert est scientifique. Est-ce ici le cas? On n'oserait l'affirmer toujours.

Sans doute il ne manque pas de souligner que les noms de nombres sont « presque les mêmes dans toutes les langues », et il inclinerait à y voir « peut-être les plus anciens des éléments du langage ». — Sans doute aussi, il s'essaie à rattacher telle ou telle idée au son qui l'exprime invariablement. Dès lors, l'analyse radicale ne se contente plus d'expliquer des noms significatifs, comme celui de « pharisiens » (croyants « séparés... par des pratiques particulières »). Elle aboutit à former des familles de mots, où un « fond commun de signification » n'exclut pas la diversité des nuances. Ainsi la racine bilitère *par* et une autre *pas*, groupent autour d'elles « au moins quinze ou vingt verbes... marquant tous la division, la séparation ». Ce n'est pas tout : maintenant qu'on a franchi la frontière de l'hébreu, l'on peut constater ce même rapport en latin (*rumpere*, *frango*, *fractus*), en français (« briser »), en breton (*fraillet*), partout où se retrouvent les groupes *br*, *fr*. Citerons-nous aussi *pars*, *separare*, etc... ? De leur côté, *Naamâh* et ses homophones offrent les lettres *am*, *ma*, « pour l'idée de bonté, d'amabilité » (70). Enfin la relation qui existe « entre les sons et les racines » de *caput*, *capillus*, « chef », « prouve qu'elle existe entre les idées ».

(70) *Gen.*, IV, 22. Cf. *supra* 117 et 249.

A ces considérations solides, M. Le Hir aurait pu sacrifier ce qu'il y ajoute. Après la faute d'Adam, Dieu dit : « Maudite (*arourâh*) soit la terre (*hâ-adâmâh*) !» Or comment se disent « terre » en grec et «labourer» en latin? Ἀρουρα (la maudite), *arare*. Ces mots viendraient ainsi non du substantif du même sens, mais du participe voisin. « Il semble que [chacun de ces deux peuples] se soit approprié un [terme] de [cette] phrase ». L'invention de ces vocables serait due à une sorte de traditionalisme inconscient.

Que l'Eternel, en l'occurrence, ait parlé en hébreu, le Sulpicien ne songe pas à le certifier. Il lui suffit que cette langue ait été celle d'Adam, auquel les noms de nombres remontent probablement. Ainsi reprend-t-il, à l'occasion de deux versets génésiaques, la thèse exposée plus haut (71). Tantôt il affirme l'identité initiale de l'hébreu et du chaldéen; tantôt il indique la raison qui porte quelques savants à regarder l'araméen comme l'idiome originel : plusieurs noms primitifs, et notamment celui d'Eve, s'expliquent mieux dans cette langue qu'en hébreu (72).

V

Ces affinités s'étendent plus ou moins aux langues de l'Orient, en sorte que le nom du Tigre, par exemple, y a partout la même racine : *Déqel*. Est-ce à dire que chacune n'ait pas son individualité? Loin de là; et la philologie hébraïque serait impossible, sans un recours continuel à certaines d'entre elles.

On connaît le rôle important des Phéniciens. Ils sont encore rapprochés des Hébreux pour avoir donné l'exemple aux Grecs, en utilisant les lettres de l'alphabet à la numération. — L'éthiopien diffère de l'hébreu en ce qu'il emploie *mâth* au singulier pour « homme » (73). — Bien plus fréquentes sont les mentions du chaldéen, du syriaque et surtout de l'arabe, encore qu'elles ne supposent point un Cours suivi, même sur ces *Principes de Grammaire chaldaïque* qui terminent le Manuel de Glaire. A plus forte raison les élèves de M. Le Hir ne savent-ils ni lire, ni écrire les deux autres idiomes.

Tout ce qu'ils apprennent, c'est que le chaldéen emploie, comme l'hébreu, le nombre cardinal pour l'ordinal. — Il possède, ainsi que le syriaque et l'arabe, le verbe *châwâh* dans le sens de *fuit*, et c'est ce qui fait croire à l'existence de cette forme en ancien hébreu. Il éclaire le sens de *târaph* et de *schouph* : ce dernier mot « signifie proprement en chal-

---

(71) P. 113. Cf. *Gen.*, III, 20; VIII, 11.

(72) *Gen.*, I, 5, 25; IV, 17, 2; III, 21; II, 2; V, 7; XLIX, 13; I, 12; XLIX, 5, 9, 20, 15, 11; i, 29; III, 8; IV, 21; X; I, 6, 13; XI, 28; III, 17; *Deut.*, XXXII, 8, 11, 42.

(73) Voir encore la Note à *Ex.*, XV, 14 (sur la région des Philistins; Renan y écrit « éthyopien »). Elle provient de Leopold, 311 a; comme un grand nombre d'indications relatives aux autres langues orientales (A *Gen.*, XLIX, 13, sur *Beël*, forme chaldaïque de *Baal*; 25; IV, 22; *Jug.*, V, 25 (et *ps.* LXVIII, 16) et cf. Leop., 51-52, 395 a, 233, 177 b, etc., etc.). Gesenius a aussi beaucoup servi.

déen « frotter ». Il est plus que probable qu'il avait la même signification en hébreu ». Ce qui n'exclut pas la diversité des nuances qu'une racine peut présenter ici et là : ainsi *rab* (*multus* en hébreu) veut dire « plutôt en chaldéen *magnus*, d'où on l'a prise [afin de] désigner un titre honorifique ».

La rencontre d'un chaldaïsme, au ch. XI de la *Genèse* (74), a pour Renan plus d'intérêt que les notions acquises en syriaque. L'une d'elles a trait à « la tournure constamment usitée dans cette langue pour le génitif » : elle invite à voir un affixe dans le vav final des mots en construit. Les autres concernent la signification de *schelichim* (« apôtres ») (à propos de *schâlach*); les modifications respectives apportées à *Déqel* par cette langue et par l'hébreu; la différence d'usage qui fait de *orach* un mot commun là, et poétique ici. Bref, c'est seulement l'année suivante que l'étude du syriaque sera sérieusement entreprise.

Il en est de même de l'arabe, quoiqu'il tienne plus de place dans le Cours de 1844 (75). Pour un cas, important, il est vrai, où il diffère de l'hébreu, que d'autres où il l'éclaire, soit par ses sens radicaux, soit par des idiotismes ! Ne disons rien du nom que beaucoup de fleuves portent dans cette langue (*Géhon*, courant d'eau) (76). Mais la dérivation de *Elohim* n'est-elle pas remarquable ? « Il vient de l'arabe *âlah*, *colere*, d'où ceux-ci ont fait *Allah*, Dieu, avec l'article ». Le Coran, comme la Bible, offre l'expression « le Dieu des siècles, le Dieu des mondes ». Enfin l'hébraïsant ne doit pas perdre de vue ces équivalences : « devant moi, devant ou en mes mains », pour « en ma puissance »; « faire la justice » pour « combattre les guerres »; et la façon de rendre l'idée de « tout, n'importe quoi », par diverses antithèses.

Le moins qu'on puisse conclure de cette revue, c'est que M. Le Hir n'a point abusé des rapprochements entre ces langues parentes. Un plus grand nombre d'analogies lui ont été offertes, soit en grammaire, soit en lexicologie, par les idiomes qu'il avait comparés phonétiquement (77).

Non qu'ils se ressemblent toujours. Tandis que notre pronominal (« se rassemblent ») répond au niphal, cette « nuance commune » ne se retrouve pas dans *congregantur* (passif au lieu du moyen). Mais n'est-il pas curieux que « et il » et « qui » s'emploient souvent l'un pour l'autre, même si l'hébreu remplace le second par le premier, et le latin le premier par le second? Neutre en latin (*malum*), féminin en hébreu,

---

(74) V. 6 (*jâzmou*). Cf. *infra* 508.

(75) Ce n'est pas par sa grammaire. Voir seulement Note à *Gen.*, VI, 17, sur la particule « affectée spécialement à marquer » une apposition.

(76) Note à *Gen.*, II, 13, écrite d'une encre plus noire. Cf. encore Notes à *Gen.*, XI, 16; *Deut.*, XXXIII, 17, etc., etc.

(77) La prononciation n'est pas moins intéressée que la grammaire dans la Note à *Gen.*, II, 9, sur l'abréviation du mot en construit : *taouek* se contracte en *tok*. « On trouve quelque chose de [pareil] en breton, où *Yaouane* se prononce à très peu de chose près *Yoouane* ». De même pour *en* et *chin*, sinon pour *an* et *hin*. *Deut.*, XXXIII, 17; *Gen.*, I, 5, 24; XI, 9; VI, 17; IV, 20; I, 2; II, 4; III, 20; VIII, 11; III, 15; IV, 1; I, 22; XLIX, 10, 17; I, 1; IV, 21; *Hab.*, III, 6; *Gen.*, VI, 12; *Deut.*, XXXIII, 21; XXXII, 42.

c'est un adjectif qui, ici et là, tient lieu du substantif abstrait. L'une et l'autre langue rendent « on » par la troisième personne du pluriel; et construisent certains sujets singuliers avec un verbe pluriel (« turba ruunt »). L'hébreu offre aussi l'équivalent de « ecce lupum » et de « si acuero ». — Il dit : « les sages de ses princesses », comme le grec : οἱ σοφοὶ τῶν ἀνθρώπων ; *ki* joue fréquemment le rôle de ὅτι, pour introduire le discours direct (78). L'analyse de *behibâreâm* produirait ce décalque exact : ἐν τῷ κτίζεσθαι αὐτῶν. — Le *lekhâ* du discours à Noé rappelle à la fois « sume *tibi* » et « prends-*moi* le bon parti »; *min ha-jaïn* est un partitif, ainsi que φαγεῖν ἄρτου et « boire *du* vin ». Nous aussi, nous employons le cardinal pour l'ordinal : « le *deux*, le *trois* du mois »; et, du moins selon M. Le Hir, l'adjectif possessif dans le sens actif comme dans le sens passif. Nos locutions « l'un de l'autre », « un mien frère », se retrouvent en hébreu. Enfin notre présent narratif (« alors Moïse *chante* ») correspond au futur indéterminé du Kal.

Quant aux vocabulaires, les équivalences latines et grecques étant données par les dictionnaires (79), d'où les premières passent dans la traduction, on ne doit indiquer ici que les plus significatives. Locutions pareilles : telle expression du verset sur Joseph rappellerait « *decus arboris* » ; l'épithète « à plusieurs sommets » du psaume, « la triple colline » des Grecs. Analogies produites par les mêmes associations d'idées. *Rââh* et οἶδα veulent dire *vidi* ou *novi*; *choph* et ὅρμος, « port » et « protéger »; *thozë* et *producere*, « faire sortir » et « produire »; *âzab* et *laborare*, « travail » et « peine » (80). Le double sens de *nebel* (cruche et harpe) s'explique exactement comme celui de *testudo* (écaille de tortue et lyre) : par une similitude de forme. Le rapport de « possession » et de « troupeau » existe également en latin, où l'« on pense que *opes* dérive du singulier *ops*, lequel serait identique à *ovis* (*ovs*) ». Comment mieux faire comprendre le terme de *léqach*, qu'en lui comparant celui de *traditio*?

Le français reproduit, lui aussi, certains faits que l'on observe en hébreu. On peut considérer comme un nom significatif « ces Villeneuves que presque toutes les grandes villes ont dans leur voisinage pour désigner les nouvelles constructions ». Lors même que le nom n'est pas encore composé (« la ville neuve », « la vieille ville »), le substantif revêt un sens partiel, ainsi que *Ir* en certains cas. *Eden* au pluriel désigne parfois des friandises : tel « le mets qu'on appelle en français des *plaisirs* » (ce rapprochement pourrait bien être de Renan). Comme *jom*, « jour » prend « par accident » un sens indéterminé : « à la fin des jours »; il arrive que « éternel », comme *olâm*, signifie hyperboliquement « un temps très long et indéterminé ». Nous employons l'image « enlever la

(78) Cf. Leopold, 170 a.

(79) C'est Gesenius, par exemple, qui cite le grec : πρὸς ἥλιον (857), ou φῶτα pour « fenêtres » (256 a). (Renan écrit τωτες. et ολοκαυστον (*sic*) pour rendre *kâlâl*). (Notes à *Deut.*, XXXIII, 23; *Gen.*, VI, 16; *Deut.*, XXXIII, 10).

(80) *Skoa* et *schouk* signifient aussi, comme leur équivalent hébreu, à la fois « épaule » et « dos ».

pièce », « ses forces » pour « son armée » ; et le trope « in corde maris » est bien voisin du nôtre : « au sein de la terre ». En revanche, nous préférons le verbe « mordre » (la poussière) à celui de « manger ». Tout en prenant « l'organe pour son effet », nous écririons plutôt « d'une même langue » que « d'une même lèvre ». L'idée de « tout », de « n'importe quoi », se rendrait chez nous par une autre opposition que celle du précieux et du vil : « il ne voit ni blanc ni noir ».

Notre style familier offre un certain nombre d'équivalences : « est-il *donc* [*aph*] vrai ? »; « le livre *à* [*le*] Pierre »; « il a *pris* peur », qui aiderait à comprendre l'expression mosaïque « la crainte l'a *pris* ». Le singulier *Eloha* est poétique, « de même que chez nous les poètes seuls se permettent, pour plus de noblesse, de tutoyer Dieu ». Le vieux français fournit opportunément l'acception de « devant » (*ante*, comme *al penë*), et la forme « s'apparaître », qui, selon M. Le Hir, y était usitée dans le sens de « se montrer » (*jërâ*) (81).

Que résulte-t-il, au total, de cet examen comparatif? Des conclusions dont le linguiste peut s'emparer, soit pour énoncer des lois, soit pour caractériser tel idiome ou groupe d'idiomes.

Tantôt les premières ne régissent que « la plupart des langues » : celles-ci, par exemple, ont « un petit mot (82) pour résumer le premier membre de [certaines] sortes de phrases, avant de passer au second ». Tantôt la formule est générale : « L'usage des particules n'est jamais si rigoureux en aucune langue, qu'on n'en trouve souvent de purement explétives et servant seulement d'introduction au discours », et encore : « Les diminutifs de toutes les langues sont des termes de tendresse »; « Dans toutes les langues, les verbes qui expriment des affections de l'âme se rendent par des formes réfléchies, moyennes, déponentes »; enfin « Rien n'est plus commun en toutes les langues que le sens métaphorique de *foyer* » (83).

Il existe notamment dans le français, dont M. Le Hir souligne, un peu hâtivement, les lacunes. Non seulement nous sommes obligés de dire « pot de terre » (comme l'hébreu « arbre de fruit »), à défaut d'un adjectif qui corresponde à *figulinum*, mais nous n'aurions pas de diminutifs : en sorte qu'une nuance comme celle de *jeschouroun* ne s'exprime pas chez nous sans l'aide du mot « petit ». La pauvreté des langues orientales est d'un autre ordre : les « idées intellectuelles » y ont peu de signes. En revanche, elles sont riches, notamment par l'emploi de l'épithète en

---

(81) *Gen.*, I, 9; *Deut.*, XXXII, 23; *Gen.*, XLIX, 25; IV, 24; VI, 9; XLIX, 23; IV, 10; VI, 21; IX, 21; VIII, 13; IV, 23; *Ex.*, XV, 1; *Gen.*, XLIX, 22; *ps.* LXVIII, 16; *Deut.*, XXXIII, 9; *Gen.*, XLIX, 13; I, 24; *Deut.*, XXXII, 2; *Gen.*, IV, 20, 17; XLIX, 1; VI, 4; *Ex.*, XV, 8; *Gen.*, XI, 6; *Deut.*, XXXII, 36; *Gen.*, III, 1; VII, 11; *Ex.*, XV, 14; *Gen.*, I, 1; XI, 28; XII, 7.

(82) En hébreu, le vav (dans une phrase comme : « Et il arrive..., *alors* »), en grec (ἔπειτα), en allemand (*Gen.*, IV, 3).

(83) Songer à l'expression latine « pro aris et focis » (Note à *Gen.*, XLIX, 14; cf. aussi à XI, 28, sur *our*).

substantif, « pour les idées matérielles et sensibles ». Ainsi l'arabe a « sept ou neuf mots (84) pour exprimer la pluie... De même pour les animaux sauvages. Ils ont au moins une centaine de synonymes pour le lion, selon ses différents âges, sa force, etc... » « Pour tout ce qui tient à l'histoire naturelle et aux idées les plus familières de la vie, [ils] sont beaucoup plus riches que nous en mots exprimant les diverses nuances des choses ». Il en est de même du breton (ni M. Le Hir ni Renan ne tombent dans les excès de certains celtisants !) et « généralement de toutes les langues des peuples peu exercés aux fonctions intellectuelles ».

Nous voici donc revenu, par cette nouvelle voie, à la grande vérité qui domine tout ce champ de recherches : « Le moyen de voir les idées qui préoccupent une nation, c'est de voir celles qui y ont beaucoup de synonymes » (85). L'étude du langage, Renan s'en aperçoit de plus en plus, est le meilleur moyen pour entrer directement dans l'intimité de l'esprit.

VI

Si d'aussi vastes horizons sont ouverts par la comparaison des langues, ne peut-on appliquer la même méthode aux civilisations et aux littératures, quitte à voir moins distinctement en Israël le « peuple de Dieu »?

Considérons, par exemple, le sacrifice : « Il est remarquable par les anciens auteurs et surtout par Homère que l'action de tuer les animaux dont on se nourrissait était toujours présentée sous forme de sacrifice, et qu'on les appelait victimes. Ils ne séparaient pas l'usage profane du sacré ». Chez tous les anciens, cette manducation de la victime symbolise l'identification de l'offrant à son offrande (86). Renan sait aussi que les Lacédémoniens allaient au combat la chevelure flottante. — Est-ce lui qui rappelle l'épisode homérique, où « Apollon affligeant les Grecs de la peste nous [est montré] décochant contre eux ses traits »? Le doute n'est pas permis au sujet d'une addition écrite, d'une encre plus noire, en face des lignes sur les flèches, « bras des mains » (?) : « Je me trompe », note l'ancien élève de Saint-Nicolas, « si je n'ai pas vu une expression analogue dans Homère » (87). Le v. 18 du Cantique de Debora évoque le ψυχέων μηκέτι φειδόμενοι de Tyrtée (X, 14); et le lecteur de Lowth, quand il voit Habacuc, au v. 16, retourner à son point de départ, songe à la « manière » de Pindare. Celui-ci intervient aussi, avec son scoliaste, dans la Dissertation sur les fleuves du Paradis, qui cite Hérodote, Diodore, les *Argonautiques*, Strabon, Josèphe, etc... —, ainsi que Pline

(84) Ces deux nombres viennent sans doute de ce que Renan, ayant mal fait son chiffre en classe, n'a plus su le lire. La centaine qui suit s'expliquerait de même (*Deut.*, XXXII, 2).

(85) *Gen.*, III, 1; VI, 6; *Deut.*, XXXII, 15, 2; *Gen.*, VII, 12; *Deut.*, XXXII, 4.

(86) Ces deux Notes ne vont pas tout à fait dans le même sens. La première, ajoutée en marge, appartient sans doute au séminariste. Cf. *N. C. de J.*, 178.

(87) Voir *infra* 504, l'allusion à Salmonée (cf. *Od.*, XI, 336).

et Virgile. Un trait de ce même poète (« le guerrier dont le pied glisse dans le sang », *En.*, II, v. 551) est comparable au v. 24 du psaume. L'exégète des Bénédictions de Jacob ne commente pas un détail du v. 10 sans en rapprocher l'expression cicéronienne : « écarter des pieds du juge » pour « éloigner du juge »; ni le verbe ἀνίημι du v. 21 sans consulter Rufin.

Outre ce qu'il puise à ces sources gréco-latines, M. Le Hir sait profiter de l'immobilité de l'Orient, pour y montrer toutes sortes de survivances, depuis le treillis des fenêtres ou la réclusion des femmes jusqu'à des pratiques littéraires. La poésie y est sentencieuse comme aux premiers jours, et l'histoire y commence encore par une généalogie. On s'y sert d'une tournure qui aide à comprendre le v. 14 des Bénédictions de Moïse : « Quand deux mots sont liés dans l'usage, les Orientaux les emploient souvent conjointement, quoique le sujet actuel du discours ne puisse convenir qu'à l'un d'eux »; mais ils « n'y regardent pas de si près ». Veut-on « graver quelque chose dans la mémoire », l'on n'y procède pas autrement que Jacob : on joue sur les sons, « l'opposition des mots comme celle des pensées suffisant pour faire retenir » (88).

Ces généralités sont vraies en particulier des Arabes, dont le genre de vie et la mentalité commencent à intéresser singulièrement le futur élève de Reynaud. Leur fidélité aux traditions se voit dans les grandes ainsi que dans les petites choses. De nos jours, « les tribus arabes conservent encore le nom de leur père, le fils de Théman etc... » Ils ne sont pas moins attachés à l'usage du *Gohel* qu'au costume ancestral. Le raisin de Sorec n'a rien perdu chez eux de sa renommée, et l'« on trouve dans le royaume de Maroc une vigne qui porte ce nom ». Une fiction comme les tentes du soleil et de la lune, un détail comme le clou des tentes, dont le « rôle » est aussi « célèbre » dans la Bible; la « formule consacrée... pour exprimer la halte d'une caravane » (89); la petite phrase « et il dit », que leurs écrivains multiplient dans les discours rapportés, non pour s'interrompre, mais afin de rappeler qu'ils laissent la parole à un autre; l'habitude d'accoupler deux locutions, dont « une seule convient au sens, l'autre n'étant que pour l'enjolivement », — autant de traits que l'hébraïsant retrouve dans les poésies et les narrations arabes.

S'il n'emprunte pas autant à l'Occident, c'est que nous nous opposons sur plus d'un point aux Hébreux : quoi de moins prestigieux chez nous que la profession de scribe? Pourtant le Dieu d'Habacuc, avec ses mains d'où sortent des rayons de lumière, fait penser à « nos médailles de la Sainte Vierge ». « Nos morceaux de musique dialogués » donneraient une idée des « chœurs dialoguants » que l'on croit entendre au

(88) C'est le procédé de *Gen.*, XLIX, 19, où les trois mots suivants tournent autour de Gad : *guedoud, jegoudénou, jâgoud. Ib.*, IV, 4; *Deut.*, XXXII, 23; *Gen.*, XLIX, 24; *Jug.*, V, 24; *ps.* LXVIII, 13; *Deut.*, XXXIII, 14.

(89) Voir *supra* 418 n. 50, et toute cette Note à *Gen.*, XLIX, 14 : « Ils allumèrent leur feu sur le versant de la colline, ils prirent deux pierres... pour servir de trépied, et la colline par derrière servait de troisième ». Dans la suite, Renan eut l'occasion de se reporter à cette page de son Cours, en lisant le *Voyage en Orient* de Lamartine (« 1er vol., 2e lettre du 7 sept. 1832 »).

v. 5 du psaume; et l'acte indiqué par son v. 32 est analogue à la cérémonie de l'hommage-lige. Ne sait-on pas aussi que le *Gohel* est toujours en vigueur dans les montagnes d'Ecosse et en Corse?

Colomba est de 1840, mais ni M. Le Hir ni son élève n'ont dû lire ce roman. C'est à peine s'ils touchent à la littérature moderne, et comme ils ont reçu la même formation, il est difficile, sauf pour deux d'entre elles (90), de spécifier à qui ces notes appartiennent en propre. Tantôt la comparaison reste vague : ainsi la formule « Voici la généalogie » est rapprochée de celle qui « commence chez nous tous les contes » : « Il y avait une fois... ». Tantôt certains écrivains sont nommés. Racine et J.-B. Rousseau y représentent la lyrique religieuse : on leur a reproché d'avoir écrit, l'un « au-delà de l'éternité » (91), l'autre « *ta* crainte [en parlant de Dieu] inspire la joie ». Plus profane est l'exemple de « vieux style » qu'offre le « Grosjean comme devant » de La Fontaine. Et l'on en dirait autant, si l'autre terme de la comparaison n'était l'Eucharistie, de ce souvenir de Saint François de Sales : « ...Les lapins... qui deviennent blancs à force de manger de la neige » (92).

De telles couleurs égaient rarement la trame sévère du Cours. Pour être abordée dignement, l'exégèse sacrée veut que l'âme se revête d'une gravité respectueuse.

---

(90) C'est Renan, semble-t-il, qui remarque, à *Gen.*, VIII, 7 (« *le* corbeau, et non *un* corbeau ») : « D'ailleurs dans nos fables *le* loup ». Il nomme quelque part les Barmécides (*infra* 511) : serait-ce une réminiscence de la tragédie de La Harpe ?

(91) *Esther*, chœur final (acte III, scène IX) (inspiré de la version vulgate, différente de l'hébreu ; cf. G. Lanson, *Théâtre choisi de Racine*, 9e éd., Hachette, 1917, 967 n. 1).

(92) *Fables*, VII, 10 (« *La laitière et le pot au lait* »). — *Introd. à la vie dévote*, 100 : « Communiez souvent, Philothée. Les lièvres deviennent blancs parmi nos montagnes en hiver, parce qu'ils ne voient ni mangent que la neige ; et à force d'adorer et manger la beauté, la bonté et la pureté même en ce divin sacrement, vous deviendrez toute belle, toute bonne et toute pure ». — Notes à *Hab.*, III, 11 ; *Gen.*, X ; *Jug.*, V, 26 ; *Gen.*, IX, 16 ; *Jug.*, V, 14 ; *Hab.*, III, 4 ; *Ex.*, XV, 13, 18 ; *Gen.*, IV, 23 ; XI, 28 ; XLIX, 12.

CHAPITRE III

L'EXÉGÈSE DE L'ANCIEN TESTAMENT

SOMMAIRE

I. Le texte hébreu ; sa vocalisation ; les leçons *Keri* : si elles sont entrées dans le corps de la Bible ; de quelques atteintes à son intégrité. Les versions anciennes ; leurs variantes ; comment elles ont lu ; quand elles sont en désaccord. Des différentes manières dont les textes s'altèrent. Conclusion sur leur valeur respective. Renan et la Vulgate. Ce qu'il a connu des Septante. Pp. 431-438.

II. L'herméneutique. Le respect du texte (grammaire et lexique : choisir entre la lettre et la figure). La considération de l'usage. Autres motifs déterminants : le « naturel » ou le « singulier », le rapport avec le contexte, le parallélisme, le genre du passage, la beauté du sens ou sa convenance. Conflits d'indices. Quels morceaux « s'expliquent mutuellement ». Pp. 438-442.

III. Le commentaire. Les Cantiques « formulés sur un même type ». Analyse des Bénédictions de Moïse et du Cantique de Debora. Les dits poétiques de la *Genèse* et leur antiquité. La Bible comme document historique et juridique. Deux sortes d'explications positives. Remarques littéraires, métaphysiques et morales. Le symbolisme du chapitre III. Pp. 442-446.

IV. Quelle part l'exégèse de M. Le Hir fait aux Juifs et aux Pères. La Tradition, les Théologiens, les modernes. Un article d'E. Quinet. Pp. 446-449.

I

La parole de vie réclame, pour être comprise, un travail aussi minutieux qu'étendu. Premièrement, l'exégète doit étudier la constitution du texte hébreu et ses rapports avec les anciennes versions.

En un endroit, où sa thèse a contre elle les manuscrits hébreux, M. Le Hir rappelle que les plus anciens ne remontent pas au-delà du VIII[e] siècle : ils sont donc tous postérieurs à la Masore. Mais ne s'est-on point occupé auparavant de fixer la prononciation ? A défaut de points-voyelles, les rabbins marquaient les voyelles des différentes classes par la lettre faible correspondante (excepté pour l'alef), sans faire aucune différence à l'intérieur d'une même classe. Du reste, la vocalisation masorétique n'est pas impeccable : « En général, les rabbins sont fort peu habiles à mettre les voyelles, et ils n'y vont que par à peu près, en sautant sur les difficultés ».

Plus intéressante est la distinction du *Ketib* et du *Keri* : « Lorsque le texte offrait quelque mot obscur, quelque expression vieillie, ou qui *par la suite des temps* était devenue peu honnête, ou bien encore lorsque le texte semblait offrir quelque lacune..., ils inséraient à la marge l'explication ou le synonyme, qui devait servir pour les lectures publiques ». Comme cette pratique aboutissait ordinairement à supprimer les difficultés, la leçon *Keri* rendit de grands services dans les polémiques avec les Gentils.

Pour nous, il s'agit de savoir si le texte original a eu à en souffrir. D'après M. Le Hir, les Hébreux « n'osaient, par respect pour le texte, y

introduire [le *Keri*] : ce qui nous a procuré l'inestimable avantage de le conserver pur ». Mais les faits démentent ce principe, soit que nous lisions maintenant *Schiloh* au lieu de *Schéloh*, ou que *hahi* ait remplacé *hahou*, archaïsme choquant pour les lecteurs de Moïse (1).

Ces substitutions spéciales sont-elles les seules que nous ayons lieu de supposer dans les morceaux étudiés ? Non. Tantôt pour ne pas conserver une « faute réelle contre la grammaire », tantôt pour s'expliquer la façon dont les anciens traducteurs ont compris, ou enfin pour obtenir une meilleure suite avec le contexte, M. Le Hir soupçonne avec plus ou moins d'assurance qu'il faut lire autrement dans trois cas. Il modifierait aussi la ponctuation d'un quatrième (2). — Et il admettrait quelques interpolations et omissions. Au chap. XXXIII du *Deutéronome*, v. 4, le nom de Moïse a dû être ajouté, mais très anciennement, car on le lit dans les plus vieux témoins. En revanche, ne manque-t-il rien au premier chapitre de la *Genèse*, v..26 ? L'énumération n'y est pas complète, ni semblable à celles qui précèdent. Le mot *chajjath* serait peut-être à rétablir entre *oubekhol* et *hâ-ârez*, « puisque précédemment Moïse fait toujours mention des animaux sauvages et des animaux domestiques ». Dans ses Bénédictions, à l'endroit du v. 6, certains mots ont probablement sauté qui s'appliquaient à Siméon. Ce serait ici la place de cette tribu, d'après le modèle de *Gen.*, XLIX ; et comme elle fut en effet peu nombreuse, la prédiction finale lui conviendrait bien mieux qu'à Ruben.

Cet avantage apologétique a été pour beaucoup, sans aucun doute, dans l'accueil fait à cette hypothèse, déjà présentée par Vatable. De même la précédente avait été « formulée depuis fort longtemps ». Néanmoins M. Le Hir ne s'y rallie que sous réserve. « Il ne serait pas étonnant qu'il y eût ici une omission ; toutefois comme on n'en saurait avoir de preuve, il ne faut pas hasarder une correction sur une pure conjecture ». « Il faut », répète-t-il ailleurs, « rarement supposer une altération du texte » ; et : « Il ne faut pas être trop facile à admettre ces sortes de fautes de copiste ». La croyance orthodoxe à l'intégrité du texte hébreu restreint ainsi sa liberté de conjecture, et le cas doit être bien désespéré, pour qu'il conclue : « ... à moins que le texte ne soit altéré, ce qui est fort possible » (3).

Il apporte à peu près le même esprit dans l'emploi des versions anciennes, dont il ne néglige pour ainsi dire aucune, depuis la Vulgate et les Septante jusqu'à la collection d'Origène. Fréquentes consultations du

---

(1) *Gen.*, XLIX, 10 ; *Deut.*, XXXII, 13 (add. margin.) ; *Gen.*, IV, 8 ; VIII, 5 ; V, 4 ; II, 10.

(2) A *Gen.*, II, 2, au lieu de *eth jom*, lire *ha-jom* ; *ib.*, III, 15, au lieu de *schouph*, lire peut-être *schour* ; *ib.*, XLIX, 21, au lieu de *imrê*, lire *amirê*, et au lieu de *ayâlâh*, lire *êlêh* (en ajoutant là un yod qu'on retranche ici) ; *ib.*, 26, placer l'athnach après *ad* et réunir *ad* à *horaj*.

(3) *Gen.*, XLIX, 10 ; II, 3 ; *Jug.*, V, 14. — Pas d'omission, selon M. le Hir, à *Gen.*, IV, 8.

Samaritain, et non seulement de la traduction du Pentateuque, mais de sa transcription (4). L'interprétation de deux versets comporte le recours aux paraphrases chaldaïques (5), aux versions syriaques, persanes et arabiques, à celles d'Aquila et de Symmaque. Les secondes sont encore alléguées à propos d'un autre passage prophétique (*Gen.*, III, 15): la dernière, dans l'étude de l'*Exsurgat*, au verset 15. La version arabe est citée elle aussi à *Gen.*, VI, 6, — mais inexactement : ni les Polyglottes, ni une édition séparée comme la *Biblia arabica* de Rich. Watts ne portent à cet endroit : « Dieu s'affligea en son Verbe ». C'est le Targum d'Onkelos qui traduit : *in verbo suo.*

La confusion est-elle due à Renan ? On ne sait. Ce qu'il y a de sûr, c'est que ses livres l'ont aidé à compléter les indications de son maître (6). Celui-ci lui aura fourni, notamment, des précisions sur le texte des Septante ou de la Vulgate. La version grecque est sujette à des variantes, tant à *Gen.*, XLIX, 10, qu'à *Deut.*, XXXIII, 4, où quelques éditions offrent le nom de Moïsé entre parenthèses ; à *Gen.*, III, 15, la Polyglotte de Complute, au lieu de τηρεῖν, donne τείρειν, leçon qui s'explique, mais qui n'est sans doute pas la bonne : l'autre a pour elle les plus anciens manuscrits (celui du Vatican, l'Alexandrin, etc.), et toutes les citations des Pères. Au même endroit, la Vulgate rapporte à la femme le pronom *hou* comme s'il était féminin. Cette leçon *ipsa*, qui ne se retrouve dans aucune version, est probablement une faute de copiste : « ... Saint Jérôme avait traduit *ipsum* ».

Ainsi la critique textuelle s'impose sur les versions elles-mêmes, qui jouent un grand rôle en exégèse. Il arrive souvent qu'elles ne traduisent pas l'hébreu comme nous le ferions. L'interprétation de ces divergences est assez délicate.

Elles peuvent, en effet, venir de ce que les anciens ont lu un autre texte que le nôtre ; et ce texte a pu être le bon. M. Le Hir serait assez porté à faire crédit, sous ce rapport, au Samaritain et aux Septante, et l'on verra, notamment, quel prix il attache au fait que celui-là autorise l'omission du yod à *Schiloh*. Quant à ceux-ci, ils donnent la vraie leçon, aussi bien pour un nom propre comme « Beelzébul » qu'au v. 3 des Bénédictions de Moïse, où leur traduction, *populum suum*, implique la lecture *ammo*. Que penser de leur version au v. 2 du Cantique d'Habacuc ? Au lieu de « au milieu des années », ils ont rendu par « in medio duorum animalium ». La fortune de ce texte ne permet

---

(4) C'est ce qu'il faudrait entendre par les mots « copie du texte samaritain ». Voir E. Renan, *Hist. des Langues Sémitiques*, 220 et n. 1. — Cf. *Deut.*, XXXIII, 4; *Gen.*, IV, 9; III,15; XLIX, 11.

(5) *Gen.*, VI, 6, avec l'expression « verbe de Dieu », et surtout XLIX, 10, où « les trois Targums d'Onkelos, de Jonathan et de Jérusalem traduisent [*Schiloh*] par *rex Messias* ».

(6) Voir *supra* 373 et n. 49.

pas au Sulpicien d'envisager la possibilité d'une erreur : les Septante ont « traduit sur une leçon différente » (*schenajim hajim*, au lieu de *schânim*).

Est-ce à dire que leur témoignage soit au-dessus de la critique ? On l'admettra d'autant moins qu'il existait sans doute, dès leur époque, plusieurs lectures. Or les traducteurs, bien moins scrupuleux que les scribes, cherchaient plutôt à former un sens clair qu'à rendre les mots du texte ; aussi s'attachèrent-ils « en général à la leçon *Kerî*, comme plus... convenable ». En outre, là même où ils ont lu à notre manière, ce penchant à supprimer les difficultés les a conduits à corriger « d'après leurs idées particulières » ce qu'ils « croyaient trouver » d'invraisemblable dans l'original. C'est ainsi qu'ils ont « ajouté cent ans à la vie de tous les patriarches. [Jugeant] par exemple [improbable] qu'un patriarche qui avait vécu huit à neuf cents ans eût engendré à trente ans, ils ont mis cent trente ans ». La même liberté a été prise « en beaucoup d'autres endroits », et notamment à *Gen.*, II, 2, où il est dit que Dieu acheva son ouvrage le *septième* jour : le contexte semblant réclamer l'adjectif *sixième*, « les Samaritains et les Septante » l'y ont substitué.

Mais quelle preuve a-t-on que les choses se sont passées ainsi, et que la vraie leçon est donnée par l'hébreu ? C'est qu'elle est la plus obscure : or « comment se fait-il qu'on aurait abandonné une leçon toute simple pour en prendre une difficile ? » La lecture des rabbins enlève tout doute à ce sujet. Ils se félicitent d'une correction qui sauve la parole de Dieu du mépris des Gentils : « Ils savaient donc que la leçon *sixième* était préférable pour le sens, mais ils n'osaient la rétablir » (7). De là cette proposition : « Lorsque l'hébreu offre quelque difficulté, qui n'existe pas dans les traductions ou les autres textes, il faut de préférence chercher la leçon véritable dans l'hébreu, quoique plus difficile ».

Si rigoureuse qu'elle soit, cette formule ne commande pas absolument la pratique de M. Le Hir : au moment de traduire le verset en question, il inclinait encore vers la lecture des Septante, et c'est elle, on l'a vu, qu'il préfère pour *Deut.*, XXXIII, 3, bien qu'elle « fasse disparaître la difficulté, et qu'elle [soit] plus facile pour expliquer la suite ». Mais ces défaillances particulières n'auront point détruit le prestige de la théorie : « une règle générale de critique », « toutes les règles de la critique », les « arguments critiques », ces instruments délicats et solides font la joie sérieuse du jeune homme. Il reproduit avec clarté l'exposé de son maître sur les relations du grec et du samaritain. On sait qu'ils concordent très souvent, au point qu'on a pu envisager cette hypothèse : la version grecque aurait été faite sur un manuscrit samaritain, probablement même par un Samaritain. Mais il ne semble pas que ce soit exact, vu les divergences que ces textes présentent entre eux, et qui ne sont guère moins frappantes que

(7) Note à *Gen.*, IV, 8.

leurs ressemblances. Tandis que les unes et les autres s'expliquent bien, si ces traducteurs ont préféré le *Keri* qui, tantôt était le même partout, tantôt variait avec les synagogues. D'ailleurs, — et cette observation judicieuse pourrait bien être du séminariste — « c'est de la comparaison soutenue de l'hébreu, des Septante et du Samaritain dans toute leur étendue, que devra résulter la solution complète de la question ».

Que l'exégète n'ait pas à remplir cette tâche, on le conçoit. En revanche, il ne doit pas négliger, sur un point donné, le témoignage des autres anciens. Sans doute la Vulgate n'est pas appelée, comme les traductions précédentes, à faire prévaloir sa lecture (8); il y a même un cas où l'on est sûr que son sens ne provient pas d'une leçon différente : c'est le « die vigesimo septimo » de *Gen.*, VIII, 4, car le texte qu'il faut supposer « ne serait pas de bon hébreu » (9). Sa donnée ne saurait être davantage retenue *ib.*, XLIX, 10, rien hors d'elle n'en offrant trace. Mais il arrive aussi que les anciennes versions se départagent plus également : au v. 21, par exemple, la Vulgate et la Paraphrase de Jonathan sont d'un côté, et les Septante de l'autre avec l'Onkelos. M. Le Hir se rallie à ceux-ci, mais ces cas sont toujours embarrassants, et il a peine, parfois, à se décider. On le voit bien à *Gen.*, III, 15, où les Septante, la Vulgate et l'Onkelos plaideraient pour *schour* et le samaritain, le syriaque, etc... pour *schouf* : de ces leçons, la « vraie », la « primitive » peut être la première, ...ou la seconde, qui « en somme paraît autant et [davantage] autorisée ».

L'indécision serait plus excusable pour le difficile v. 10 des Bénédictions de Jacob. Or M. Le Hir y est aussi net que possible. Le désir de rendre la prophétie expresse le pousse à l'adoption d'une hypothèse assez osée, puisqu'elle consiste à déclarer « la plus probable une leçon qui n'est celle d'aucune de nos Bibles ». Ce qui nous intéresse ici, c'est le parti qu'il tire des versions, sur lesquelles il fonde sa conjecture : il en ressort, en effet, que leur divergence est parfois un secours plutôt qu'un embarras. Si diversement qu'elles aient rendu un passage de ce v. 10 (10), leurs sens supposent un même texte hébreu, qui voudrait à peu près dire ceci : « *ille cujus, ille cui*, sous-entendu *est sceptrum* »; il faudrait donc lire *schéloh* pour *aschér lo*.

Mais alors, d'où vient le yod de nos Bibles, lequel est donné par tous les manuscrits hébreux moins une quarantaine ? Qu'on se rappelle comment les anciens rabbins ont vocalisé : *schéloh* leur offrant une voyelle de seconde classe, ils l'auront marquée d'un yod, qui s'introduisit ainsi dans le mot. Trouvant ensuite cette graphie (sans aucune ponctuation), les Masorètes l'auront vocalisée autrement que l'ancienne prononciation ne le requérait, mais comme nous le voyons aujourd'hui.

---

(8) Voir par ex. Note à *Deut.*, XXXII, 24, *in fine*.

(9) Sur le développement que les remarques de ce genre prirent dans le travail sur les *Psaumes*, cf. *infra* 565-566.

(10) « Ille cui [est regnum] », ou « qui ei [promissus est] », ou « quod ei eventurum est ». La Vulgate est à part.

Cet exemple n'est pas le seul où M. Le Hir s'efforce de justifier ses inductions critiques, en expliquant la manière dont l'altération se sera produite. Ainsi le nom de Moïse a dû entrer dans le texte, après être resté quelque temps en marge, où l'aura mis un copiste qui entendait mal le passage; peut-être aussi, on l'a vu, cette addition résulte-t-elle d'un usage liturgique. Le sort des lettres est encore plus intéressant à considérer, soit qu'il s'agisse d'une omission ou de substitutions. Dans le premier cas, l'on conçoit que la petitesse du vav et du yod les rende plus faciles à passer que d'autres ; dans le second, l'on ne sera pas surpris si Saint Jérôme a confondu, en traduisant sur *schiloach*, deux lettres aussi semblables que le chëth et le hé. Les deux leçons de *schour* et de *schouph* fournissent l'occasion d'un exposé sur l'alphabet palmyrénien, proche du carré : le pé n'y avait pas encore l'appendice qui le distingue du kaf; d'autre part, la barre verticale du resch revenait un peu en avant, « en sorte que sa différence avec le pé n'était que dans le plus ou moins de prolongement de cette barre ». Le même verset donne lieu à une observation analogue : de l'hébreu ou de la Vulgate, c'est celle-ci dont l'altération se conçoit le mieux, la leçon *ipsa* n'ayant entraîné pour s'établir que le changement d'une lettre, tandis que la modification de l'hébreu aurait porté sur trois mots.

En définitive, l'hébreu doit être préféré très souvent (11), quelquefois même à la triple autorité du Samaritain, des Septante et de la Vulgate. Cette méthode décharge l'apologiste de la tâche surérogatoire que la Vulgate lui impose, en ayant l'air de dire que les oiseaux sont nés de l'eau, et en employant une expression comme : « *in æternum et ultra* ». La *veritas hebraica*, qui ne porte point ainsi, dispense d'expliquer que « la chair des oiseaux, plus légère, atteste par là leur origine aquatique », et de soutenir « une idée que l'imagination ne saurait atteindre ». Ailleurs, l'hébreu l'emporte même en beauté : il n'a pas, au verset du *Fiat lux*, l'équivalent de « *et facta est lux* » ; chez lui, pas d'idée de « faire », de « créer » : « Dieu dit, et elle est » (12).

Ces jugements, choisis parmi d'autres (13), ne semblent pas dénoter chez M. Le Hir un respect trop servile envers la version dite authentique, dont il souligne la dépendance ordinaire à l'égard des Septante (14). Il en use aussi librement avec ceux-ci, les sacrifiant quand il le croit nécessaire, mais accordant ce qu'il doit à la grande valeur de leur témoignage. Il leur sait gré d'avoir fort bien traduit (ἔκστασις) le mot qui désigne l'état d'Adam pendant l'ablation de sa côte ; ils ont été, constate-t-il, « les seuls anciens » à comprendre un verset difficile, où *perâoth* voudrait dire

---

(11) Cf. *Gen.*, IV, 8; XLIX, 4; *Deut.*, XXXIII, 2 (où *lâmo* l'emporte sur *lânou*), etc.

(12) *Gen.*, I, 20; *Ex.*, XV, 18; *Gen.*, I, 3.

(13) Voir encore *Gen.*, IV, 26; VIII, 3; XLIX, 3, etc.

(14) Note à *Ex.*, XV, 18; et addition interlinéaire à *Gen.*, XLIX, 22.

« chefs » (15). En général, s'il veut qu'on s'en tienne aux anciennes versions, c'est *sauf raison contraire* : elles ne sont donc pas si privilégiées à ses yeux, qu'il soit prêt à violer en leur faveur, et aux dépens des « modernes », les règles de la critique.

Cette objectivité, à vrai dire, pourrait être plus apparente que réelle, du moins en ce qui concerne la Vulgate, avec laquelle il est parfois bien timide. Plutôt que de rompre le lien qu'elle établit, au chapitre II de la *Genèse*, entre les versets 4 et 5, il se résigne à comprendre : « Au jour où Dieu fit... tous les arbustes des champs avant qu'ils fussent... ». Que de fois aussi ne voile-t-il pas son inexactitude, comme à *Gen.*, XLIX, 14 par exemple, où il emploie cet euphémisme : « C'est le fond du sens ». En revanche, il élève la voix pour affirmer : « On ne peut prouver que la leçon de la Vulgate soit fautive », ou pour proclamer son accord avec elle: « Nous entendons ce verset comme la Vulgate », « nous aimons mieux nous en tenir à la Vulgate », « nous nous y tenons en tout » (16).

C'est cette impression, sans doute, qu'il laissa à ses auditeurs. Renan lui-même a dû le penser, l'épreuve de ces premiers mois n'était pas défavorable à Saint Jérôme. Il n'aurait pas avoué sans cela que la version latine « rend avec fidélité les parties historiques » de l'A.T., « et même [qu'elle] les fait sentir ». Or c'est ce qu'il écrit à Liart en mars, comme pour corriger l'effet possible de ses propos de novembre (17). Il se soucie maintenant de ne point « déroger au respect dû à la version adoptée par l'Eglise ». Et sa critique, qu'il restreint au champ inexploré des « parties poétiques, *Psaumes*, etc. », revêt une forme tautologique : « En lisant la Vulgate, on ne lit pas l'original » (18).

Ce sont là, au demeurant, les seuls textes anciens qu'il ait sous les yeux dans toute leur étendue. Le Samaritain ne lui est pas accessible : « Je crois », écrit-il, ou « il paraît » que « le Samaritain porte ainsi » ; « il faudrait voir si le Samaritain [offre telle division] » (19). Il s'exprime à peu près de même sur les Septante (20), qu'il n'a eus qu'exceptionnellement à sa disposition, dans une Polyglotte ou un *Vetus Testamentum graece*. Il put alors copier leur traduction des vingt-huit premiers versets de *Genèse* XLIX; et il profita de l'occasion pour compléter, avec leur aide, sa Note au difficile verset 7 du chapitre IV.

Le reste du temps, cette version s'est, comme les autres, offerte à lui par des citations fragmentaires ; les deux qui figurent dans son travail sur l'*Exode* sont empruntées à Vatable et à Leopold. Νεφθαλείμ,

(15) Cf. Notes à *Gen.*, II, 21; *Deut.*, XXXII, 42. Y opposer Note à *Gen.*, II, 6.

(16) *Gen.*, III, 15; IV, 14; *Deut.*, XXXII, 4; *Gen.*, VI, 3. — Voir encore *ib.*, VI, 15; VII, 11; XLIX, 5, 6, etc.

(17) Cf. *supra* 109-110 et n. 15.

(18) *F. I.*, 257.

(19) *Deut.*, XXXIII, 3; *Gen.*, XLIX, 26, 22.

(20) *Gen.*, I, 26 : «Voir comment traduisent les Septante ».

en particulier, semble transcrit du petit *Lexicon* (21). Quant aux indications historiques que ses Notes contiennent, elles doivent provenir de M. Le Hir : âge du Samaritain; date des paraphrases chaldaïques, « à peu près contemporaines de N.-S. »; origine des *Hexaples*, etc., etc.

Ainsi connus et utilisés, ces auxiliaires facilitent l'herméneutique, dont on indiquera maintenant la méthode.

II

L'explication est bonne, qui « se conforme au texte » sacré; mauvaise, si elle « y fait violence », sous le rapport de la grammaire ou du lexique.

L'on se gardera de donner à un futur sans vav conversif le sens d'un prétérit indéfini, car « ce serait contraire à l'usage de la langue, et un vrai solécisme... ». *Schiloh* doit désigner un personnage plutôt qu'une abstraction, à cause du pronom *lo* qui s'y rapporte. La syncope est possible, que M. Le Hir suppose à ce mot mystérieux : on en rencontre deux cas, l'un au v. 3 de *Genèse* VI, l'autre dans le cantique de Debora. « L'analogie d'un grand nombre de [participes pihel qui marquent] à la fois la personne et l'instrument » serait une indication pour traduire *mechoqëq* par « sceptre ».

L'on ne trichera pas avec les termes de « jour » et de « terre », que Moïse emploie. « Il est ridicule d'argumenter ainsi sur le sens des mots : ils ont en hébreu des significations aussi bien déterminées qu'en français ». Il s'agit de les reconnaître, et notamment de choisir entre la lettre et la figure.

L'expression « filius frutescentis » peut-elle s'entendre d'un rameau, et le nom de *érez*, de la terre alors habitée ? Non. En revanche, les « jours de l'éternité » forment une « hyperbole, pour les jours anciens »; « ab aeterno » ne veut aussi dire que « depuis longtemps ». Comment comprendre « des dents blanches de lait » ? C'est qu'elles ont, réellement, blanchi par l'usage prolongé de ce breuvage. Mais « manger de la poussière » peut équivaloir simplement à « y avoir la tête »; le signe de Caïn n'est point un tremblement physique, mais sa vie « errante et agitée » (22) ; le « feu » dont Moïse parle en tête de ses Bénédictions est plutôt la lumière de la loi que la colonne du désert. La traduction « marcha avec Dieu », plus fidèle que celle de « plaire à Dieu », lui est préférable. Mais l'on ne doit pas prendre l'adjectif ἀόρατος (Sept.) au pied de la lettre, ni rendre *tohou* par « néant ». Quant à l'expression « les dons des cieux », rien n'empêche de lui donner le sens spirituel; toutefois elle signifie premièrement les pluies qui fertilisent, de même que les

---

(21) *Ex.*, V, 16; III, 8; *Gen.*, XLIX, 21. Cf. encore *Deut.*, XXXII, 18, 26 etc.

(22) *Gen.*, IV, 12 (*nâ*, *tremens* dans les Septante). Voir, au t. CXX de l'*Ami*, 157 et 352, n^os^ des 23 janvier et 17 février 1844, la discussion sur ce signe et l'opinion de Glaire à ce sujet.

bénédictions de l'abîme sont les poissons et les perles. M. Le Hir n'accorde à l'exégèse allégorique que son dû (23).

Au reste, ces cas d'espèce le trouvent toujours attentif à l'usage de l'hébreu, et de l'hébreu biblique : que le mot *olâm*, par exemple, équivaille parfois au français « monde, siècle », « rien ne prouve qu'il ait [cette acception] dans l'A. T. ». Or, c'est le Pentateuque, ce sont les Livres poétiques et les Prophètes, qui offrent des homologies instructives. La façon d'entendre la malédiction du serpent se confirme par un verset voisin, où Moïse écrit « manger la terre » pour en « manger les fruits ». Un passage de l'*Exsurgat* atteste la valeur métaphorique d'un nom qui signifie « foyers ». L'apostrophe « exsurge, gloria mea » se lit aussi dans le Psautier, pour « ...anima mea ». La version moderne de *jiqhath* (*obedientia*) s'appuie sur un exemple des *Proverbes*. Les « tournures analogues de l'Ecriture » autorisent à prendre *qârâ* dans le sens d' « appeler » : « ainsi en parlant de Jérusalem: ...La cité qui porte votre nom » etc., etc...

Ce genre d'inférence serait moins délicat à pratiquer, sur des termes parfaitement semblables. Mais il n'en est pas ainsi. Pour que *mechoqëq* veuille dire *virga castigationis*, il faut une « adjonction » déterminante, etc... La phrase du psaume « Transivi, et ecce non erat » ne fait point loi, malgré la présence de *ajin*, pour le verset relatif à la disparition d'Hénoch; là le contexte indique une mort naturelle, tandis que « Moïse ne nous apprend autre chose [de ce juste], sinon qu'...on ne sut pas ce qu'il était devenu » (24). L' « Esprit de Dieu », qui se dit parfois d'un vent violent, n'est autre que l'Esprit-Saint au v. 2 de la *Genèse*: l'idée de « couver, échauffer, opération d'amour », « convient parfaitement » ici. Bien que l'expression « vox Dei » « se prenne ordinairement pour le tonnerre », on ne doit pas l'entendre ainsi au v. 8 du chapitre III: « c'était la voix de Dieu appelant Adam... », comme il est écrit au v. 9.

Il arrive également que le mot en question n'ait tel sens qu'en un seul lieu de la Bible : *mechoqëq* (« sceptre ») et *schëbet* (« longue pique ») sont dans ce cas; encore cette unique acception n'est-elle pas sûre pour le premier. Ou même il n'y a pas d'autre exemple: il serait « tout à fait gratuit » de rendre « *mischpethâjim* » par « paniers », vu qu'on ne lui trouve aucune trace d'un pareil sens dans le reste » de l'Ecriture.

Si M. Le Hir laisse de côté cette traduction, il est moins scrupuleux à propos de *porâth*: le mot congénère auquel il recourt (*peërah*) n'a pas ailleurs, il le reconnaît, l'acception qu'il faudrait, lors même qu'il désigne, en nom propre, « l'écuyer de Jonathas, sans doute à cause de la beauté du personnage ». D'autre part, voici deux textes, dont chacun a du rapport avec une partie d'un verset génésiaque: le premier, nous dit-on, ne

(23) Cf. *Gen.*, IV, 26; III, 22, etc.; XLIX, 10; XII, 3; XLIX, 4, 14, 22; VII; VI, 4; *Deut.*, XXXII, 7, et aussi XXXIII, 17 (cf. *infra* 502) ; *Gen.*, XLIX, 12; III, 14; *Deut.*, XXXIII, 2; *Gen.*, V, 22; I, 2; XLIX, 25.

(24) *Hab.*, III, 6; *Gen.*, III, 17 et 14; *ps.* LXVIII, 14 et *Gen.*, XLIX, 14; *ib.*, 6, 10; IV, 26; *ps.* XXXVII, 36 et *Gen.*, V, 24.

prouve rien, parce qu'il contient deux mots à sous-entendre ici, ellipse trop forte pour être supposable, mais on se prête à supposer une ellipse équivalente, afin de se servir du second (25).

Il apparaît aussi que l'auteur du Cours est plus ou moins explicite sur les indices qui forment sa conviction, jusqu'à en appeler à l'« évidence ». Or la valeur du motif fait celle de la règle, puisque l'on doit s'en tenir au sens habituel d'une forme, d'un mot, d'un passage, sauf raison majeure d'agir autrement. De ces deux traductions: « mon péché (ma peine) est trop grand (e) pour que je puisse l'expier (la porter) », on ne sacrifiera point la première à la seconde, car « il ne semble pas qu'il y ait de raison suffisante » pour cela. Renan aura d'autant plus médité ce principe, qu'il y fut rappelé lui-même, un jour qu'il avait adopté, « sans nécessité », un sens « par confusion ». Et sans doute ne prit-il pas moins au sérieux cette fin de non-recevoir opposée à l'abbé Glaire: « deux sens étant raisonnables, la méthode veut qu'on ne cherche pas à lire autrement, ni à en chercher d'autres, mais à choisir entre eux » (26).

En général, l'on choisira le plus « naturel »; l'on se défiera, au contraire, de ce qui aurait un air « un peu extraordinaire » ou « singulier », notamment par rapport au contexte. Assur, fils de Sem, est-il bien à sa place parmi les fils de Cham? Un verset consacré à Japhet peut-il contenir une allusion à Sem ? « Tout le verset précédent [visant] celui-ci..., on ne voit pas pourquoi le poète reviendrait sur ses pas, surtout la clausule (27) étant la même ». « La pensée reviendrait [encore] sur elle-même », si *schëbet* désignait un instrument guerrier, puisqu'il n'est plus question de combats depuis le milieu du verset précédent, et que Juda vient d'être représenté au repos, « sous l'emblème du lion qui se couche ». En revanche, le sens de « foyer » « fait bien suite avec les conséquents, où Issachar est dépeint comme sédentaire et agriculteur », etc. (28).

Ce même critère doit être employé pour plusieurs passages de *Deutéronome* XXXII, que l'on sait mal à qui appliquer. Au v. 28, il s'agit probablement des étrangers, mais des Juifs au v. 33: Moïse, qui veut montrer les châtiments de Dieu sur son peuple, n'a pu s'arrêter si longtemps aux Gentils. Du reste, le souci de la « bonne suite » doit compter avec les « antithèses », comme celle de *Genèse* XLIX, au v. 7: après avoir appuyé sur l'union de Lévi et de Siméon, il ne serait pas « sans vraisemblance » que Jacob parlât ici de leur séparation.

Une considération non moins importante est celle du parallélisme, soit qu'elle interdise un sens ou qu'elle en recommande un autre, jusqu'à l'imposer. C'est à sa lumière qu'une hypothèse apparaît plus ou moins probable, et que l'on décide si les mots *isch* et *jéléd*, au v. 23 de *Genèse*

---

(25) *Gen.*, XLIX, 22. — *Deut.*, XXVIII, 5, 7; *Ezéch.*, XXI (Vulg.) et *Gen.*, XLIX, 10. Il est vrai que M. Le Hir ajoute, pour l'ellipse qu'il admet : « Elle était plus facile à suppléer qu'il ne semble, puisque les anciens traducteurs n'y ont pas manqué ».

(26) *Gen.*, IV, 13; *Deut.*, XXXIII, 19; *Gen.*, VI, 16.

(27) « Et que Chanaan soit son esclave ».

(28) *Gen.*, XLIX, 10; IV, 23; X, 11; IX, 27; XLIX, 14. Cf. également *ib.*, 22.

IV, désignent le même personnage. Son rôle est aussi de premier plan dans l'exégèse du chapitre XLIX, v. 22: toutes les interprétations y font plus ou moins violence au parallélisme; celle de M. Le Hir est la seule à le garder parfaitement (29). Enfin ses exigences sont si rigoureuses que l'on ne peut préférer une autre traduction, sans poser d'abord ce principe : « Le parallélisme au moins *quoad verba* qu'on trouve entre les deux parties du verset exige que si l'on prend dans la première la forme comparative, on l'adopte aussi dans la seconde » (30).

Ces exemples, on l'aura remarqué, sont empruntés à des morceaux poétiques, où le parallélisme est particulièrement sensible. Le genre du passage demande donc, lui aussi, à être envisagé. La poésie a ses lois, soit en hébreu, soit pour tout écrivain. Examinons le v. 4 des Bénédictions de Jacob: peut-on en mettre une partie entre parenthèses, et entendre *ascendit* comme s'il y avait *ascendisti*? L'un serait contraire « à la marche rapide de la poésie hébraïque », mais l'autre, conforme à ces changements de personnes qui y sont si fréquents. L'on ne saurait, en tout cas, interpréter le v. 22, en supposant que l'arbre auquel on assimile Rachel « est planté sur le bord d'une fontaine, derrière laquelle se trouve un mur »: « il est ridicule que Jacob eût fait une comparaison qui [implique] tant d'hypothèses ».

De là aux jugements esthétiques, il n'y a qu'un pas. M. Le Hir n'est point insensible à ce qu'un sens, au v. 10, présenterait de « sublime »: quelle « belle manière » de comprendre, que de voir en idée « un roi assis sur son trône, tenant à la main son sceptre, dont l'extrémité repose entre ses pieds »! Cette image n'est-elle pas « d'une grande majesté »? Aussi délicate, en son genre, serait l'appréciation de la « convenance » (31), notamment lorsqu'il s'agit de confronter une explication avec les idées juives: ne serait-il pas « un peu singulier » de prêter à Moïse, au v. 19 de ses Bénédictions, la pensée de convoquer à la montagne du Seigneur, comme des prosélytes, les nations environnantes?

Que si l'on a lieu d'hésiter sur un point, l'embarras est pire lorsque les différents indices ne s'accordent pas entre eux ou avec les témoignages externes. Ici la grammaire voudrait, mais le contexte dit non. Là une traduction « belle et suivie » ne rendrait pas suffisamment compte du parallélisme, etc... Il faut alors peser les raisons, et se décider pour la plus grave: tel mot se prendra, à cause du contexte, dans une acception rare ou même unique; et le parallélisme obligera de voir en *beni* « le construit en yod parâgogique de *bën*, [quoiqu'] on ne le trouve nulle part ailleurs dans la Bible » (32).

---

(29) « Filius pulchritudinis (pour f. pulcher)... Joseph coram oculis; puellae processerunt ad aspiciendum » (*bën* répond à *bânoth*, et *ajin* à *schour*).

(30) *Gen.*, XLIX, 10, 6, 26, 12.

(31) Voir la Note à *Gen.*, I, 14, où M. Le Hir comprend « ... en signes pour fixer le temps des solennités » : « il était convenable», assure-t-il, « que Moïse parlât des époques où les Juifs se réunissaient à Jérusalem ».

(32) Cf. *Gen.*, XLIX, 3, 14, 24, etc.; *Deut.*, XXXIII, 3; *Juges*, V, 2; *Gen.*, XLIX, 11.

Aussi bien l'exégète dispose-t-il d'une dernière ressource. Ces homologies auxquelles il a recouru pour fixer la forme ou le sens d'un terme, il peut y chercher de quoi éclairer un passage. Tantôt l'un des textes vise l'autre: ainsi une explication du v. 26 de *Genèse* XLIX « est singulièrement confirmée par un passage des Bénédictions de Moïse, où il semble faire allusion à ceci », etc... Tantôt la ressemblance se suffit, soit de deux versets à l'intérieur d'un morceau, soit d'un morceau à l'autre. Si le v. 9 de *Genèse* XLIX n'intéresse que sous un rapport le v. 4, le v. 9 de *Juges* V est « la reproduction du premier ». Ce Cantique de Debora est utile à rapprocher, en un endroit, du chapitre XXXII du *Deutéronome*. Comparez-le avec le Cantique d'Habacuc et l'*Exsurgat Deus* : ils « s'éclaircissent aussi l'un par l'autre ». Mais ce sont surtout les Bénédictions de Jacob qui « reçoivent un jour considérable des Bénédictions analogues » de Moïse, et *vice versa*. Bref, « tous ces Cantiques s'expliquent mutuellement » (33).

III

Si elles servent à l'herméneutique, ces ressemblances demandent aussi à être constatées pour elles-mêmes : malgré la variante qu'offre la Bénédiction de Dan (34), elles autorisent cette conclusion, qu'« en général, ces Cantiques anciens semblent tous formulés sur un même type pour la marche, les tournures et même les expressions », ainsi que pour leur division en « strophes ». Ce qui n'empêche pas le commentateur d'en analyser un ou deux à part, ne fût-ce qu'afin de marquer cette division. Ainsi fait-il pour les Bénédictions de Moïse, et plus soigneusement encore pour le Cantique de Debora, dont il répartit en dix strophes les trente-et-un versets. Il s'attache aussi à la composition de ce dernier morceau et à son style : « l'ordre chronologique y est bien suivi »; la même idée s'y présente avec une grande « variété de tours », et l'on y passe fréquemment d'un interlocuteur à l'autre (35), par un procédé habituel dans les poésies animées comme celle-ci d'un souffle enthousiaste.

Il resterait à savoir comment elles s'exécutaient. Peut-être le v. 4 des Bénédictions de Moïse en laisse-t-il deviner quelque chose: « sa forme et son sens prêtent bien à un répons, divisé en deux parties »; ce qui éveille l'idée d'un usage liturgique. Le v. 3 du Cantique de Debora, d'autre part, supposerait un jeu instrumental, à cause du verbe *azamër* (*psallam*); à moins que celui-ci ne s'explique par un simple parallélisme avec *âschirâh*, en quel cas il n'indiquerait rien de spécial.

---

(33) *Gen.*, IV, 24 et 15; *Jug.*, V, 8 et *Deut.*, XXXII, 17; *ib.*, XXXIII, 15 et 18, et *Gen.*, XLIX, respectivement v. 25 et « la promesse toute semblable faite à Zabulon ». — Cf. encore *Deut.*, XXXIII, 13 et *Gen.*, XLIX, 26.

(34) *Gen.*, XLIX, 17 et *Deut.*, XXXIII, 22. Cf. en revanche les v. 20 de la *Genèse* et 24 du *Deutéronome* sur Aser.

(35) Le poète « s'adresse à Barac, après s'être adressé au peuple » (*Juges*, V, 14).

Ces questions ne se posent pas pour les morceaux poétiques inclus dans la *Genèse*. On les reconnaît aux signes énumérés par Lowth, dont on adopte aussi l'avis sur leur mode de conservation (36). Formés de vers remarquables par le « parallélisme exact des membres de la phrase », ils contiennent de nombreux jeux de mots. Les Bénédictions de Jacob ont dû être transmises oralement, « au moins en ce qui concernait chaque tribu par ceux qui la composaient ». De tels documents seraient donc antérieurs à Moïse (37) : l'un d'entre eux, le Chant de Lamech, remonte probablement à l'époque antédiluvienne.

Rien n'égalant, selon l'orthodoxe, l'antiquité de l'Ecriture sainte, nous aurions là « le plus ancien monument de poésie qui nous reste »; il atteste l'usage « des premiers hommes », « quand ils voulaient prendre la forme sentencieuse ». En outre, le passage sur Joubal et ses instruments de musique « nous montre déjà les plaisirs occupant le monde ». La notice de Lamech apporte « le premier fait de [polygamie] que nous offre... l'histoire ». L'épisode d'Abel et de Caïn « nous présente dès l'origine des choses la propriété établie » (38). Un tel fait emporte le droit, sans qu'il soit besoin de le dire. M. Le Hir est plus explicite ailleurs. S'il n'a lu ni Proudhon ni V. Hugo, il connaît bien J. de Maistre. Aussi prononce-t-il que le v. 6 du chapitre IX « montre évidemment la légitimité de la peine de mort, en elle-même et pour l'homicide ».

Historiques ou juridiques, ces conclusions sont à peu près les seules qu'il ait tirées du texte sacré. Presque toujours, il cherche plutôt à l'expliquer qu'à s'en prévaloir, du moins pour tout ce qui ne touche pas à la doctrine. De là un Commentaire très varié, et d'une valeur très inégale.

Tantôt le Sulpicien s'attache aux faits, et sa méthode serait bonne, s'il demandait toujours aux sciences auxiliaires des renseignements positifs, que ce soit sur le bilinguisme d'une région ou la décoration des étoffes (39). Passe encore qu'il recherche à quelle hauteur de la Mer Rouge « les deux armées [pouvaient s'apercevoir] d'un rivage à l'autre » ; et qu'il spécule sur le retour de la colombe et la signification de son rameau. Mais il ne tarde pas à glisser à des sujets oiseux, lors même qu'il exclut certaines conjectures superflues (40). Si profonde est sa conviction, que le récit divin est vrai à la lettre ! L'exégète doit donc introduire partout clarté et précision, dans

(36) Cf. *supra* 383.

(37) M. le Hir (ou Renan?) pencherait à considérer comme tel le verset relatif aux chérubins (III, 24).

(38) IV, 19, 23-24, 21, 3.

(39) *Gen.*, XI, 28; *Jug.*, V, 30. Cf. *supra* 382 et 413 n. 27 et *infra* 466.

(40) Voir le retour de la même formule en trois endroits : « Il n'est pas nécessaire de supposer » que Dieu ait tué des animaux pour revêtir Adam de leurs peaux; que le serpent avait des pattes avant sa condamnation; que *Ir* « fût une ville bien considérable » (*Gen.*, III, 21, 14; IV, 17). Ces deux dernières remarques tendent à surprendre le moins possible l'imagination de l'auditeur, ou sa raison. Cf. *infra* 466.

le détail comme dans l'ensemble. Jusqu'où ce principe a conduit M. Le Hir, deux exemples suffiront à le montrer.

Le premier concerne la couverture de l'arche : « Il est probable », lit-on dans les Notes de Renan, « que [ce] n'était pas la toiture entière. Comme les ouvertures qui servaient de fenêtres ne pouvaient se trouver sur les côtés à cause des flots, on pense qu'il régnait au-dessus de toute la longueur une ouverture qui servait à cet usage. Mais comme la pluie aurait pu entrer par là, Noé dut la couvrir de quelque manière, d'une peau imperméable, qui pouvait aussi couvrir le reste. Ce fut par là qu'il lâcha le corbeau » (41).

S'il n'est pas aisé d'imaginer une ouverture non vitrée, qui admette la lumière sans la pluie, la difficulté n'est pas moindre de calculer exactement la durée du Déluge (42). Il ne convient pourtant pas de s'y dérober. Cette durée s'établit, selon M. Le Hir, à trois cent quarante jours, ainsi décomptés :

d'après VII, 12, 24, pluie et fortes eaux, 40 + 150 = 190 jours,
d'après VIII, 3, 5, baisse progressive du niveau, = 150 jours,

pendant lesquels les eaux diminuèrent 1° jusqu'à permettre à l'arche de reposer sur l'Ararat 2° jusqu'à laisser à nu les sommets des montagnes.

Noé séjourna donc dans l'arche un an environ, comme il appert du tableau suivant (si Moïse a compté d'après l'année ecclésiastique) :

Entrée dans l'arche (VII, 11)	17 avril.
L'arche s'arrête (VIII, 4)	17 septembre.
Les sommets deviennent visibles (*ib.*, 5)	début de décembre.
Noé ouvre la fenêtre et émet le corbeau (*ib.*, 6-7)	vers le 10 janvier.
La colombe ne revient plus (*ib.*, 12)	vers le 24 janvier.
La terre est desséchée; sortie de l'arche (*ib.*, 14-18)	27 avril.

D'autres rapports de temps sont notés quand il le faut. Il n'est pas dit, observe-t-on, que la donation d'une peau « ait suivi immédiatement la condamnation » des coupables. On rencontre ainsi, à force d'épier les indications du texte sacré, l'occasion de remarques littéraires. Les plus caractérisées sont celles qui soulignent un effet de style, comme la répétition d'un verset, « imitative du galop des chevaux », ou comme l'écart qu'il y a, au point de vue « poéticité », entre notre cuivre et l'airain des anciens. C'est là, d'ailleurs, un genre de réflexions qui ne réussit pas toujours à M. Le Hir : ne note-t-il pas, quelque part, qu' «il semble qu'Abraham était un personnage si considérable que c'était trop peu d'en parler comme simple accompagnant, et non en sujet » ? On apprécie d'autant mieux la finesse de ce qu'il écrit à propos de la tentation d'Ève : « On peut voir [dans le *aph*] une sorte d'adresse d'in-

(41) *Ex.*, XV ; *Gen.*, VIII, 9, 11, 13.

(42) La raison en est — mais M. Le Hir était loin de le penser — que deux documents, dits J et P, alternent continuellement dans cette narration génésiaque.

sinuation : le démon fait le familier, comme s'il avait déjà eu de longues conversations avec elle. Or ça, dites-moi donc... ». C'est un peu dans le même esprit qu'il s'applique à mettre en relief une phrase ou un passage. La prophétie sur Ruben, conclut-il, « est plutôt une malédiction qu'une bénédiction », et il montre en quoi. Il suit le discours de Jacob, qui « enchérit sur ce qui précède », ou qui reparle du traitement infligé aux Sichémites : « Il appuie beaucoup sur ce point, comme ayant [produit] beaucoup d'impression sur lui durant sa vie », etc... (43).

Jusque-là le commentaire des idées paraît plus satisfaisant que celui des faits. Mais il n'échappe pas, lui non plus, aux conséquences des principes théologiques, qui gouvernent aussi bien la métaphysique que la morale.

A en croire M. Le Hir, le v. 5 du chapitre II de la *Genèse*, compris comme ont l'a dit, « exprime proprement l'action créatrice. Dieu fait encore maintenant tout ce qui existe, mais non comme il les fit alors. Il les fit alors avant qu'ils fussent, il les fait maintenant continuer d'être, il les conserve ». Quelque attache que la théorie de la création continuée puisse avoir avec l'*Epître aux Hébreux* (44), son intervention est ici plutôt inattendue. Sait-on, d'autre part, pourquoi Moïse emploie les deux mots d' « image » et de « ressemblance » ? Selon certains Pères, c'est afin d' « exprimer [à la fois] la nature humaine » « avec ses facultés naturelles », mais aussi en tant que « la grâce sanctifiante l'élève jusqu'à une fin surnaturelle ». Il est vrai que les mêmes termes reviennent plus loin, dans un verset où il ne s'agit que d'Adam : il suffit alors de faire valoir la « haute idée morale » de cette nouvelle application. A ce compte, on n'a pas grand'peine à tirer un sens édifiant de la notice sur les géants. Sans doute le Sulpicien ne retient pas les traductions d' « *apostatae* », de « *dejecti, lapsi a Deo* ». Mais il n'en estime pas moins que les grands dont cette race est issue représentent les « hommes pieux », ceux qu'un verset précédent autorise à appeler « enfants de Dieu » (45). Ces « purs » disparurent par le mélange, et « il n'y eut plus de race élue » (46).

C'est que « l'homme est de chair » : comprenons, avec Vatable, «..... plongé dans les affections de la chair ». Et si cette paraphrase est encore laconique, la *Genèse* contient assez de passages obscurs pour que le théologien puisse y disserter à son aise. L'historien d'Israël nous l'apprendrait, l'idée du péché n'est pas absente de la rédaction jéhoviste. Qui pourtant reconnaîtrait le vieux texte dans ces analyses, bien dignes du P. de Carrières ? « Le désir du péché sera à ta porte comme un animal

---

(43) *Juges*, V, 22 ; *Deut.*, XXXIII, 25 ; *Gen.*, XI, 31 ; III, 1 ; XLIX, 4, 8, 6, etc.

(44) I, 3 : « Portansque omnia Verbo virtutis suae ».

(45) *Gen.*, IV, 26 : « On commença dès lors », avait dit M. Le Hir à cet endroit, « à faire la distinction des enfants de Dieu et des enfants des hommes ». Ceux-là étaient « fils de Jéhova », comme le chrétien porte le nom du Christ. — Cf. *supra* 342 n. 73.

(46) *Gen.*, I, 26 et V, 3 ; VI, 1 *sq.*

furieux désirant se jeter sur toi, et toi tu seras maître de l'arrêter ou non... ». « Si tu fais mal, le péché sera... un monstre prêt à te dévorer, soit par le remords qu'il produira en toi, soit par les funestes suites qu'un premier péché commis entraîne après lui... Mais toi tu seras libre d'échapper [aux maux qui en résulteraient], en ne consentant pas aux mauvaises habitudes que ton péché tend à développer en toi, ou en t'en repentant » (47).

Les images qui rehaussent ces abstractions prêtent à l'ennemi de notre salut une impatience violente. Il apparaît sous une autre forme au chapitre III, que M. Le Hir interprète classiquement : « Par sa souplesse à se glisser, le serpent étant le symbole de la ruse, il était plus propre à servir à la ruse du démon ». C'est à celui-ci que le v. 14 s'applique symboliquement : ses « inclinations viles et basses » y sont désignées. Et comme cette figure se suffit à elle-même, on entendra sa postérité de tous les démons, plutôt que des méchants. Du reste, sa locomotion n'a pas été nécessairement modifiée par la sentence divine, qui aura seulement fait de sa reptation naturelle le symbole et le mémorial de son crime. De même, l'arc-en-ciel existait avant que Dieu le prît pour signe de sa réconciliation avec l'homme (48).

S'ils n'épuisent pas la liste des sens figurés que ces morceaux comportent (49), ces exemples suffisent pourtant à compléter l'idée que l'on doit se former de M. Le Hir commentateur. On achèvera de caractériser son exégèse, en examinant la part qu'elle fait à diverses autorités, dont toute étude biblique tient compte plus ou moins.

IV

Il est assez difficile de savoir comment il en use avec les Juifs, parce que les Notes doivent contenir plusieurs indications que Renan lui-même a transcrites de Buxtorf ou de Grotius (50). Quoi qu'il en soit, les rabbins consultés sont Kimchi, Salomon, Aben-Esra, Bechai. On apprend des Talmudistes le sens qu'ils donnent à *olâm*, et leur Livre du Sanhédrin renseigne sur les diverses appellations du lion. On y lit un passage plus important, relatif au nom du Messie (51). Du reste, ce mot et ceux de *jâbo Schiloh*, soumis au calcul cabalistique, donnent une parfaite équivalence entre la somme de leurs lettres (52).

Les Juifs ont également, dans leur littérature, des écrits polémiques ou controverses avec les chrétiens, dont le titre ordinaire est *Nizzachon*,

---

(47) III, 16; IV, 7.

(48) Cette assertion vise à répondre à l'objection indiquée *infra* 458 n. 18.

(49) Le v. 23 des Bénédictions de Jacob peint métaphoriquement « les malheurs de Joseph en prison », etc., etc.

(50) Cf. *supra* 373 et n. 49, et *infra* 503. Voir aussi Notes à *Ex.*, VI. 3. sur l'étymologie que les Talmudistes assignent au nom divin *Schaddaj*.

(51) Voir *Trav. de Jeun.*, 134, note 6, lignes 2 et 3.

(52) *Deut.*, XXXII, 13; *Juges*, V, 12; *Gen.*, XLIX, 5, 6, 9-10; *Hab.*, III, 6.

c'est-à-dire « victoire ». Leurs fables peuvent servir à égayer une Leçon un peu austère : ainsi celle qu'a suscitée le sens de *Our* (nom de ville qui veut dire « feu »). Selon les rabbins, raconte M. Le Hir, « les Chaldéens voulurent forcer Abraham à adorer les idoles, comme l'avait fait son père Tharé. Abraham ayant refusé, ils le firent jeter dans le feu, où il fut miraculeusement conservé, etc., etc. ». Ce conte est « joli » (53), mais ils en font de « ridicules », quand ils se permettent d'expliquer les miracles de J.-C. par la puissance du nom ineffable : « Ils prétendent qu'il en trouva la vraie prononciation dans le Saint des Saints, mais que pour échapper aux regards du monstre qui veillait à la porte, il fut obligé de se faire une incision dans la peau où il cacha ce nom miraculeux ».

Ces emprunts justifient l'attitude ordinaire de M. Le Hir à l'égard des Juifs. En sa personne, c'est l'Eglise qui juge, et d'un peu haut, la Synagogue. Il s'estime assez supérieur aux rabbins pour leur marquer de l'indulgence, quand il signale des confusions dans leur théorie des verbes imparfaits. Mais il est trop consciencieux pour négliger des témoignages qui peuvent avoir leur valeur (54). Et puis, comment oublier tout ce que nous devons, même à leurs scrupules ? Le texte sacré nous serait-il parvenu aussi pur, s'ils ne s'étaient fait « un point de religion de brûler les manuscrits avant qu'ils se détériorassent » ? Comment répudier leur tradition, dont certaines données sont si bien dans la ligne de l'orthodoxie, soit qu'il s'agisse du Messie attendu ou du démon tentateur ? Notre législation, certes, diffère de la leur; mais il n'est pas toujours opportun de souligner ces divergences. Quand et pourquoi l'interdiction de *Gen.*, IX, 4, renouvelée au Concile de Jérusalem, fut-elle « depuis abolie » ? Le Sulpicien ne le dit pas. Il préfère spécifier les seuls préceptes de leur loi qui, dans la pensée des Juifs, obligent les Gentils. Il n'y en a que sept, au nombre desquels ils mettent cette défense : « ce sont ceux que Dieu donna à tous les fils de Noé avant la promulgation de la loi mosaïque ».

Cet esprit de bienveillance relative se voit encore à deux exemples. Sans doute, lorsque les Juifs disculpent à leur manière Abraham d'avoir menti en appelant Sara sa sœur (55), M. Le Hir ne croit pas « nécessaire de recourir » à cette explication ; mais il est loin de blâmer l'intention. Sans doute il ne saurait, au début du chapitre IV, tenir pour « autorisée » cette traduction : « J'ai conçu un homme-Dieu », au lieu de : « ... avec le secours de Jéhova » ; mais il ne s'en arrange pas moins pour la rendre vraisemblable : « Comme Eve savait que de sa race naîtrait son libérateur, elle put croire que Caïn étant son aîné était ce libérateur. Comme d'ailleurs elle pouvait savoir que ce libérateur serait Dieu, elle put en conclure que son premier-né l'était en effet ».

---

(53) *Gen.*, XI, 28.

(54) *Gen.*, VIII, 9. — A II, 12 (sur le sens de *bdellium*) ; à IX, 4 ; à I, 31 (l'article à l'adjectif final s'explique-t-il par l'importance du sixième jour, où l'homme fut créé?) etc. etc.

(55) Ils identifient Sara et Iska (XI, 29).

Après cela, quel sens étranger au texte ne recevrait pas droit de cité, surtout s'il émane, non plus des Juifs, mais des Pères ? Aussi bien certaines thèses leur sont-elles communes : ils s'accordent à voir en Esdras l'introducteur de l'alphabet carré, et Saint Augustin interprète mystiquement, comme les rabbins, le *Bereschit* initial de la *Genèse*. C'est lui, d'autre part, qui remarque, au v. 26 du chapitre XI, qu'Abraham « est nommé le premier comme l'aîné ». Des détails empruntés à Saint Jérôme et à Saint Ambroise (56) sont moins importants que l'opinion des Pères, sinon sur Lamech, dont la polygamie n'a point trouvé grâce à leurs yeux, du moins sur Samson et sur Saint Paul, que Jacob, pensent-ils, aurait prédits en deux versets de ses Bénédictions (57). A vrai dire, cette dernière vue est laissée de côté par M. Le Hir, dont le Cours, on doit le remarquer, fait des allusions plutôt rares à l'exégèse patristique. Pour qu'il la prenne en grande considération, il faut qu'elle applique « à Hénoch et à Elie, au sens spirituel, ce qui est dit des deux témoins de l'*Apocalypse* ». Il rappelle aussi que les Pères ont reconnu, dans le second verset du Cantique d'Habacuc (selon les Septante), le bœuf et l'âne de la tradition.

La « Tradition », voilà l'autorité vénérable, et qui « suffit pour justifier l'explication de l'Eglise » relativement à la disparition d'Hénoch, puisqu'elle est unanime à certifier qu'il reviendra lors de la fin du monde. Quant aux figurants de la Crèche, si la croyance qui les concerne n'est « peut-être fondée que sur [la] lecture des Septante, et sur un verset d'Isaïe » (58), on ne voit pas que M. Le Hir, ce disant, ait encouragé le moins du monde les réflexions du scepticisme. L'histoire même d'Aristée, que certains catholiques ne font pas difficulté de sacrifier, lui en impose assez pour qu'il n'ose y porter qu'une main tremblante : Telle hypothèse (qu'il ne retient pas) « la renverserait, il est vrai ; mais si l'on veut soutenir l'antiquité du texte samaritain, on est presque forcé d'en venir là ». Et comme il suppute la durée du Déluge, il demande à la Tradition combien de temps Adam a dû passer au paradis : Elle « s'accorde à dire qu'il n'y est resté que quelques jours... Les uns ont prétendu que c'était le jour même de sa création qu'il tomba, d'autres ont cru que c'était huit jours après ».

De plus, certains passages de la *Genèse* ont l'air de signifier que le limon dont Adam fut formé n'a pas été pris au paradis (59). Or la remarque est d'importance, si la terre de l'Eden avait, comme d'aucuns l'ont pensé, des « propriétés toutes célestes ». Mais c'est là une de ces « questions minutieuses » que les « Théologiens subtils ont agitées sur la création et l'état primitif de l'homme ». Ainsi du moins en juge l'auteur de

(56) Dissertation sur les fleuves du Paradis ; XLIX, 21.

(57) Le 16e et le 27e.

(58) I, 3 : « Le bœuf connaît son possesseur, et l'âne la crèche de son maître » (mais Israël ne connaît rien).

(59) Cf. *Gen.*, III, 19 et 23 ; et surtout II, 8, qui parut à Renan le plus décisif.

la Rédaction, sinon celui du Cours : on a peine à croire, en effet, — mais c'est peut-être à tort (60) — que M. Le Hir parlerait sur ce mode ironique d'un travers auquel il n'échappe pas. En tout cas, il rapporte fort sérieusement ailleurs l'opinion de Saint Thomas sur la forme que le culte aurait revêtue au paradis : il eût comporté des sacrifices, à défaut de sacrements.

Une allusion à Saint Bernard, qui a expliqué, à propos des chérubins, le symbolisme de leurs ailes, — et c'est tout ce que le professeur d'Héoreu emprunte au christianisme médiéval. L'usage beaucoup plus habituel qu'il fait des modernes, surtout des contemporains, n'est pourtant pas tel que le XVIII[e] siècle, par exemple, soit largement représenté dans les Notes. A part l'abbé G. B. de Rossi (1742-1831), qui a « examiné un nombre si prodigieux de manuscrits hébreux », les trois ou quatre noms que l'on rencontre appartiennent à la Dissertation sur l'emplacement du Paradis. Fréret y est entendu au sujet de la Colchide ancienne ; d'Anville, blâmé pour avoir confondu Boas et Phase ; dom Calmet, cru sur parole quant aux perles qui se trouvent, assure-t-il, dans les mers voisines de ce dernier fleuve.

Ces renseignements, et d'autres qui viennent d'ouvrages russes, donnent une idée du genre d'érudition qu'offre, par exemple, la Bible de Vence : Renan l'a peut-être consultée. Mais le célèbre Bénédictin y est abondamment exploité, tandis qu'il ne paraît que cette fois-là dans le Cours (61). Il est vrai que Voltaire lui-même n'y occupe guère plus de place. M. Le Hir le mentionne à propos de la malédiction d'Adam et du peuplement du Nouveau Monde. Dieu n'aurait pu condamner l'homme à gagner son pain à la sueur de son front, pour la raison que le pain n'était pas encore inventé. Et le voyage d'Amérique n'eût pas demandé moins de quatre mille ans à un paresseux.

Voilà tout ce que le Sulpicien laisse voir à ses auditeurs du « hideux sourire ». En une ligne, il se débarrasse de l'objection voltairienne, non sans la qualifier d'« inepte » (62). « Vous parlez de Voltaire », avait dit naguère E. Quinet au clergé français, « mais il est mort ; ce sont les vivants qui vous assiègent » (63). Cela, M. Le Hir l'a cru et l'a senti, et cette persuasion s'est communiquée à son élève. Seulement, la vieille apologétique n'a été modernisée qu'en apparence. Le même esprit, ou à peu près, s'est appliqué à des problèmes nouveaux. Et ces vivants qui ont tant obsédé sa foi, à supposer qu'il les ait bien identifiés, que pouvait contre eux le professeur de Saint-Sulpice, avec ses entraves et ses mauvaises armes ?

---

(60) Une pratique peut fort bien, à Saint-Sulpice, être dénoncée, sans qu'on se l'interdise soi-même, quand la cause l'exige. Si obscur que reste, même paraphrasé, le v. 7 de *Genèse* IV, on ne veut pas douter que les Théologiens ne s'en soient servis à bon droit, pour « prouver la liberté de l'homme », etc. Cf. *supra* 446 et *infra* 469.

(61) On l'y tient pour un auteur grave, puisqu'on lui suppose des autorités, bien qu'il n'en cite pas. — Cf. *infra* 564 et n. 11.

(62) Cf. *infra* 485.

(63) « Un mot sur la polémique religieuse » (*Revue des Deux Mondes*, 15 avril 1842). Cité par A. Houtin, *La question biblique au XIX[e] siècle*, 41.

CHAPITRE IV

APOLOGÉTIQUE ET DOCTRINE

SOMMAIRE

I. Les adversaires de l'orthodoxie. Contre l'inspiration de la *Genèse* : critique du style et du plan; incohérences et contradictions. La formule « *ëlĕh toledoth* » et les deux noms divins : théorie des « fragments »; d'Astruc aux rationalistes. — Contre la mosaïcité de certains passages : anticipations ou expressions surprenantes. De quelques prédictions inauthentiques ou non accomplies. Quels textes dits messianiques ne le sont pas; s'ils confirment la consubstantialité du Père et du Fils. — Israël et son vrai messianisme. Son polythéisme originel. Ses traditions fabuleuses : les « mythologues » et la description du Paradis. Autres désaccords entre la *Genèse* et l'ethnologie. Fausses étymologies. Le récit de la Création et les « recherches naturelles ». Pp. 452-458.

II. M. Le Hir et les apologistes contemporains. Hengstenberg sur les noms divins et le verset d'Aggée. La querelle du mot « jour »; M. Garnier et le « restitutionisme ». Comment la lumière a pu précéder le soleil : Marcel de Serres. Du préchristianisme des Juifs : le chevalier Drach; s'ils ont eu une idée confuse de la Trinité et de l'Incarnation. Saint-Sulpice et le traditionalisme. Pp. 458-462.

III. Les thèses personnelles de M. Le Hir. La révélation et la science : concordances et divergences; comment expliquer celles-ci. L'Hexaméron et l'Histoire de la Terre. L'Eden, sa situation, ses fleuves. Les preuves du Déluge, notamment par les vestiges du Nouveau Monde. Le peuplement de l'Asie Mineure. Pp. 462-466.

IV. La révélation et la nature : des miracles bibliques; vraisemblance de leurs antécédents et conséquents. Apologie du judaïsme. Dogmatique : théodicée (éclaircissements sur « Jéhova »; autres dénominations de Dieu); distinction du *Scheol* et du *Québer*. Morale et Législation. — De l'Ancienne Loi à la Nouvelle : les sacrifices. Définitions du Concile de Trente. De la génération du Christ : sens de *jalad* et de *qânâh*. Comment Jésus et les Apôtres ont cité l'A.T. : nouvelles observations. Pp. 466-472.

V. Les Prophéties. Qu'il faut a) les reconnaître; b) les interpréter (selon qu'elles se rapportent à Israël, au Christ ou à l'Eglise); c) les vérifier. Réaction de cette troisième opération sur la seconde. Rôle de la géographie et de l'histoire. L'apologiste doit s'en tenir au « caractère général »; ce qui lui donne moins de prise sur l'incrédule que sur le croyant. Pp. 472-476.

VI. L'authenticité du Pentateuque. Solution des antichronismes. A quels signes littéraires se reconnaît l'ancienneté d'un texte. Quelques accrocs à l'intégrité de *Deut.*, XXXIII et de *Gen.*, XII. Moïse écrivain : transformation des tares en qualités; l' « unité admirable » de la *Genèse*. A quelles conditions l'orthodoxie peut adopter le principe des *Conjectures*. Pp. 476-482.

VII. Conclusion sur l'apologétique. Objet et caractère : insuffisance avouée des réponses; cause : notre ignorance. L'avenir y remédiera. Les « raisons » de M. Le Hir : arguments d'autorité, conjectures gratuites. Quel usage il fait de la philologie; de quelques procédés caractéristiques. Pp. 482-486.

VIII. Portrait final de M. Le Hir. Qualités et faiblesses; peu d'originalité. Commentaire des jugements de Renan sur lui : celui de mars 1844, ce qu'il eût pu être en juillet; celui des *Souvenirs d'Enfance*. Si le professeur d'Hébreu de Saint-Sulpice a été « le sujet le plus remarquable que le clergé français ait produit de nos jours ». Pp. 486-488.

Ce n'est pas une fois, mais deux (1), que Renan note le caractère donné à la classe d'Hébreu par l'adjoint de M. Garnier : il la « métamorphose en une vraie classe d'Ecriture Sainte ». Non seulement, en effet, M. Le Hir s'occupe des difficultés qu'il rencontre, mais il part de là pour en signaler d'autres, qui ont du rapport avec les premières, et que des

(1) *Fr. Int.*, 245, 256; cf. déjà *supra*, 109.

discussions ont mises en vedette. Son élève ne s'en plaint pas; au contraire. Si curieux qu'il soit des faits du langage, il prend un intérêt majeur aux idées qui posent devant lui la « question biblique »; il regarde, en attendant d'y descendre à son tour, le champ clos où s'affrontent adversaires et soutiens de l'orthodoxie.

I

Le vocabulaire lui-même l'atteste, M. Le Hir ne pense plus avoir à « se débattre... contre le fantôme évanoui du XVIII[e] siècle » : le mot d'« incrédules » ne se lit guère qu'une fois dans les Notes (2). Presqu'aussi rare est l'intervention des « protestants » : ils dénient aux catholiques le droit de voir une mention du Sacrifice dans le récit de l'entrevue entre Abraham et Melchisédech, au chapitre XIV de la *Genèse* : à leur avis, le v. 18 n'y parle que des rafraîchissements offerts au nouveau venu et à son armée. Cette objection ne fait pas grande figure à côté de tant d'autres que l'A. T. a suscitées. Non que celles-ci soient également dangereuses. Lors même qu'elles proviennent des « savants allemands », voire des « rationalistes », elles peuvent ne porter que sur l'alphabet carré, par exemple, qu'ils disent beaucoup plus moderne qu'Esdras. Ou bien la thèse qu'ils attaquent peut n'être qu'un raffinement apologique : ainsi lorsqu'ils argumentent d'un verset de la *Genèse*, pour affirmer que la locution « le Verbe de Dieu » n'est qu'une façon périphrastique de désigner « la nature divine » (3). Parfois aussi, M. Le Hir présente par le petit bout la difficulté qu'ils soulèvent : que la syncope de *aschér* ne se rencontre pas, selon eux, dans le Pentateuque, cette opinion ne fait que les ranger aux côtés des « partisans de la leçon *Schiloh* ». Enfin, il y a des remarques critiques qu'on ne leur impute pas, ou dont on ne nomme pas les auteurs.

Telles sont les Notes relatives au style et à la composition de la *Genèse*. Que de répétitions, que de reprises ! Moïse piétine; ou il s'interrompt maladroitement, pour intercaler des mots inutiles; ou il sépare inconsidérément deux membres de phrase (4). Et ce désordre se retrouve dans le plan général, particulièrement dans les généalogies. Voici l'histoire d'Abel et de Caïn, avec toute la descendance de celui-ci; elle remplit le chapitre IV jusqu'au v. 24 : pourquoi cet arrêt ? pourquoi cette reprise d'un nouveau récit au début du ch. V? Et Noé et ses fils? Moïse en parle à la fin du ch. V, mais c'est pour les oublier jusqu'aux v. 8-9 du ch. VI. Puis il délaisse à nouveau la postérité du patriarche, et il ne s'en occupe plus guère qu'au v. 18 du ch. IX, en attendant de lui consacrer le ch. X. Même procédé ou à peu près pour la race de Sem, dont il est ques-

(2) A propos des noms patronymiques (*Gen.*, X) ; cf. *infra* 457.

(3) VI, 6. L'expression traduite par « in verbo suo » y signifie évidemment « in semet ipso ».

(4) I, 27 : « A son image, à l'image de Dieu il le fit » ; I, 29 : « portant semences » (deux fois) ; II, 2-3 : « Dieu... Dieu » (au lieu de : il). Cf. encore VI, 19-20; VII, 18-19; IX, 12 et 17. — *Ib.* : « Dieu dit », au milieu du discours divin. — II, 5-6 : « non erat vapor » eût dû suivre immédiatement « non pluerat » (M. Le Hir fait indûment porter sur le v. 6 la négation du v. 5, on verra bientôt pourquoi).

tion une première fois dans ce ch. X (v. 21 *sq.*), et seulement ensuite à partir du v. 10 du ch. XI.

On en dirait autant des deux mentions de Babylone, avec cette remarque aggravante, que cette ville existe, d'après la notice sur Nemrod, avant d'être bâtie. En effet, « les circonstances du récit, au v. 3 du ch. XI, prouvent que tout ceci s'est passé avant ce qui est rapporté au chapitre précédent ». Les chapitres I et II vont aussi mal ensemble, sous un autre rapport : le v. 27 du premier « dit que Dieu créa l'homme mâle et femelle; tandis que le second raconte la création séparée de l'homme et de la femme ».

Une égale incohérence s'observe à l'intérieur de certains passages. Si l'on n'adopte pas la construction de M. Le Hir, Moïse « détruit lui-même la raison qu'il donne de l'impossibilité de la végétation », puisqu'il montre Dieu suppléant à la pluie par une vapeur qui en remplit l'office. Lisez maintenant la scène de l'ivresse de Noé, au chapitre IX : c'est Cham qui se rend coupable envers son père (v. 22), et c'est son fils Chanaan qui est maudit (v. 25). Comment l'auteur de la faute n'est-il pas le sujet de la peine ?

Mais la difficulté la plus complexe, dans l'ordre d'idées qui nous occupe, a trait aux voyages d'Abraham (ch. XI et XII). Celui-ci vient d'Ur-Chasdim avec son père Tharé; ils s'établissent à Charan, où Tharé meurt. Abraham, à qui Dieu apparaît et ordonne de quitter le lieu de sa naissance, part pour le pays de Chanaan. Or 1° si l'apparition s'est produite à Charan, comme le récit semble l'indiquer, l'ordre de Dieu n'a pas de sens : originaire d'Ur, Abraham ne peut « quitter le lieu de sa naissance », puisqu'il n'y est déjà plus. L'apparition se situe-t-elle à Ur, pourquoi Abraham va-t-il sans se presser à Charan, où il n'a que faire, et s'y arrête-t-il si longtemps? C'est là, on l'avouera, mal obéir à Dieu. 2° Selon le ch. XI, Abraham a cent trente cinq ans à la mort de Tharé (5); or, le v. 4 du ch. XII ne lui donne, au moment où il quitte Charan, que soixante-quinze ans; et pourtant il ne quitte Charan — la narration ne permet pas d'en douter — qu'après la mort de Tharé. Soit une différence de soixante ans.

Voilà de troublantes constatations, et sur lesquels l'exégète ne saurait rester. Il remarquera donc la répétition d'une formule : « Voici les générations, etc... », sorte de « nouveau titre », indicatif d'un « nouveau livre », et qui se lit en trois endroits (6). Le premier offre une double particularité : il sépare deux récits de la création, et le nom divin d'« Elohim » y est précédé de « Jéhova », inemployé jusque-là, mais qui reparaît dans la suite, parfois seul. « De [ce fait], et de plusieurs autres indices, Astruc, médecin hollandais (7), crut découvrir que le texte de Moïse était composé

(5) Tharé engendre Abraham à soixante-dix ans (v. 26), et meurt à deux cent cinq (v. 32).

(6) II, 4; V, I; VI, 9.

(7) Glaire, lui, l'appelle « médecin de Bruxelles » (*Introd.*, t. III, 10), à cause du lieu d'édition des *Conjectures*.

de deux ou trois fragments différents ajoutés ensemble ». Cette idée n'avait rien de subversif dans l'esprit de son auteur, mais les rationalistes allemands s'en sont emparés, et ils ont « indiqué jusqu'à douze fragments différents ». Les deux que nous aurions ici sous les yeux paraissent être des relations passées « dans la tradition populaire ». Moïse s'est borné à les « réunir bout à bout », sans s'apercevoir qu'il y avait entre elles des contradictions ». C'est ainsi que le Pentateuque tout entier a dû être fait : « compilation maladroite de pièces différentes et souvent discordantes », il s'en ira, sous l'analyse, « pièce à pièce ».

Que le négligent collecteur de ces morceaux soit Moïse, certains textes portent à en douter fortement. Moïse, qui mourut au seuil de la Terre promise, n'a pu écrire ce v. 6 de *Genèse* XII : « Le Chananéen était *alors* dans le pays ». L'adverbe, en effet, date cette phrase d'un temps où « les Chananéens n'étaient plus maîtres de la terre » : c'est « comme si l'on disait : Quand Clovis entra dans les Gaules, alors les Romains y étaient encore. Cette tournure suppose qu'ils n'y sont plus ». Le mot de *Negueb* (8) ne donnerait pas moins à réfléchir que ce verset 17 d'*Exode* XV, où sont, semble-t-il, désignées « particulièrement la montagne de Sion et les montagnes environnantes ». Mais les objections ne redeviennent explicites qu'au ch. XXXIII du *Deutéronome*. Le v. 5 n'y peut remonter à Moïse, s'il signifie : « il y a eu un roi en Israël », ce sens exigeant, de toute évidence, que l'auteur ait vécu « après l'élection d'un roi ». Entendra-t-on que ce roi, c'est Moïse ? L'application serait « extraordinaire et insolite », surtout de sa part. On n'est guère moins surpris de le voir, au v. 1, se décerner à lui-même le titre d'« homme de Dieu » ; et le v. 4 : « Doctrine que Moïse *nous* a donnée... », déconcerte tout à fait, par son quatrième mot, sinon par le troisième. Ces invraisemblances sont aussi contraires que les anticipations à la mosaïcité du passage.

Est-on davantage fondé à croire authentiques les Prédictions de Jacob ? Nullement : le v. 18, si peu lié au reste, y éveille à bon droit la défiance. En réalité, selon les rationalistes, le morceau n'annonce pas l'avenir ; il enregistre le passé. « Fabriqué après les événements auxquels il fait allusion », c'est une prédiction *post eventum*, dans laquelle on a « caractérisé chaque tribu [par] quelqu'une des circonstances qui l'avaient rendue célèbre ». Pareillement, disent-ils, « toute la deuxième partie d'Isaïe » est « postérieure à la captivité de Babylone », et « pour justifier leur hypothèse, ils y ont cherché des mots récents... ». Or — M. Le Hir le souligne — les chapitres en question sont précisément ceux qui offrent « des prophéties si manifestes, où Cyrus est nommé par son nom, etc... » (9).

---

(8) *Gen.*, XII, 9 ; XIII, 1.

(9) Note à *Deut.*, XXXIII, 21 (à cause du mot *zédeq* signifiant « victoire », qui serait un de ces mots récents) ; cf. Gesenius, *Lex.*, 855. Voir déjà *supra* 388 n. 88 et rapprocher de *Souv. d'Enf.*, 258 : « Que devient ce miracle, si fort admiré de Bossuet : « Cyrus nommé deux cents ans avant sa naissance »..., si la partie du livre d'Isaïe où Cyrus est nommé a été justement composée du temps de ce conquérant ? » N'avons-nous pas ici l'écho lointain, mais fidèle, du choc produit sur le séminariste par l'indication de son maître ?

Ceux qui admettent l'authenticité des Bénédictions se demandent parfois, d'un point de vue tout différent, si leur objet s'est accompli. Lors même qu'on peut, dans le cas de Lévi, répondre affirmativement, il reste encore à expliquer comment sa dispersion a été sa récompense et la source de son bonheur, alors que Jacob l'en avait menacé comme d'une malédiction. Mais bien des fois c'est l'effet lui-même qui a manqué à la promesse. La carte ne confirme guère l'assurance que Moïse donne à Nephtali de « posséder l'Occident et le Midi »; quant au négoce de Zabulon avec l'extérieur, à ses navigations, etc..., il aurait fallu, pour que nous en croyions Jacob et Moïse, que cette tribu fût au bord de la mer ! Savons-nous mieux comment Siméon fut dispersé ? Ce Benjamin, qu'un verset génésiaque nous dépeint comme un ravisseur victorieux, n'a-t-il pas fini par succomber ? A lire la malédiction de Chanaan, on ne se douterait pas de l'éclat que l'Afrique chrétienne connut au temps de Saint Augustin. Le v. 10 garantit à Juda la prééminence jusqu'à la venue de J.-C. Mais de quelque façon qu'on entende cette prééminence, Juda l'a perdue ou trop tôt ou trop tard : trop tôt, s'il s'agit d'une vraie souveraineté, car elle lui fut ôtée par l'invasion romaine ou la domination d'Hérode; trop tard, si l'on veut parler d'une autonomie relative, car il la conserva jusqu'à la destruction de Jérusalem.

D'autres passages dits messianiques subissent un autre genre d'attaques. A en croire les rationalistes, le chapitre III de la *Genèse* ne mettrait point du tout le démon en scène, mais seulement le serpent et sa postérité (v. 15). Au v. 3 du ch. XII, le sens réfléchi du Niphal obligerait à comprendre : « Toutes les races se béniront, c'est-à-dire se souhaiteront des bénédictions en toi » (10), c'est-à-dire encore : « Ton bonheur sera si grand, que quand on voudra souhaiter à quelqu'un d'être parfaitement heureux, on lui dira : Sois heureux comme Abraham ». Ainsi est « écartée de ce passage » toute idée d'une bénédiction divine à la race élue. Quant au verset d'Aggée (11) : « Venient desiderium omnium gentium », la Vulgate a eu tort de le traduire : « Et veniet desideratus cunctis gentibus ». Le verbe au pluriel interdit de penser que le sujet désigne un individu; il signifie collectivement « objet des désirs, trésors » : l'auteur a en vue les rois de la terre qui apporteront leurs présents au temple juif.

Nous voici loin de J.-C. Peut-on croire encore, demandaient les Ariens, qu'il soit consubstantiel au Père, quand on lit dans l'*Ecclésiastique* ces déclarations de la Sagesse : « Creator... qui *creavit* me », et « Ab initio, et ante secula *creata* sum » (XXIV, 12 et 14) ? Les catholiques, il est vrai, allèguent en faveur de leur dogme deux versets psalmiques; mais ils ne sont convaincants ni l'un ni l'autre : ni le « Thronus tuus, Deus, in seculum seculi », ni le « Filius meus es tu : ego hodie genui te » (v. 7 du ps. XLV et du ps. II). Les rationalistes prétextent le grec, qui porte ὁ θεός (12), pour ne pas prendre *Deus* en vocatif. Ils comprennent : « Dieu est

(10) Cf. Gesenius, *Lex.*, à *bârakh* : « Niph.. reflex.i.q.hithpah... *benedixit sibi* ».
(11) II, 8. Note à *Gen.*, IV, 10.
(12) Cf. aussi *Hébr.*, I, 8.

ton trône », ou « ton trône est un trône de Dieu », de sorte que « ces paroles ne s'adressent pas au Messie ». Ils nient, d'autre part, que *genui* exprime la génération du Fils par le Père. Plusieurs passages bibliques, où Dieu apparaît comme le « père » de la rosée, des montagnes, etc..., prouvent que le verbe *jalad* peut signifier aussi « créer ». C'est cette acception qu'il faut retenir, en l'adaptant au contexte du psaume : on y verra donc une « création improprement dite », une « élévation à la gloire », et l'on traduira : « Aujourd'hui je t'ai créé roi », toi, c'est-à-dire David (13).

En somme, l'Ancien Testament contient moins de textes messianiques qu'on ne l'a prétendu. Et ceux qui s'y rencontrent demandent à être bien compris, spécialement le mot *am*, qui signifie, non pas « nation », mais « tribu ». Ainsi « les promesses sont restreintes aux seules tribus d'Israël » (14), ce qui « détourne les prophéties où le Messie est annoncé comme devant être... le dominateur des nations ». Soucieux de n'y rien « trouver que de simple », les rationalistes réduisent l'idée messianique à l'attente d'un chef issu de Juda, qui gouvernerait tout le pays, « comme il est naturel à un peuple d'attendre un grand prince qui le délivrera ». « Les Juifs n'avaient point l'idée d'un Messie qui dût étendre sa domination par toute la terre ».

Cependant ils conçurent un espoir qui en différait bien peu, et qui se laisse caractériser à l'occasion d'un important verset (15). Selon Gesenius, cet état où les tribus obéiraient à Juda était imaginé comme une grande paix, une « paix idéale », un « nouvel âge » qui « devait ramener la gloire et la tranquillité des règnes de David et de Salomon ». Les prophètes étendirent même ce régime à l'univers : rêve destitué de tout fondement réel, mais qui « préoccupait alors l'esprit humain ». Par conséquent, « toutes les fois qu'il s'agit de paix générale, il faut la rapporter à cette époque » du Messie.

Bien plus ancienne est celle où les Hébreux conçurent Dieu. Le mot « Elohim », on l'aura déjà remarqué, est un pluriel. D'où vient-il ? Peut-être des Chananéens idolâtres, à qui Abraham l'aurait emprunté, à son arrivée parmi eux, en adoptant leur langue. Mais « plusieurs rationalistes » pensent autrement : ce mot serait hébreu, et traduirait le polythéisme primitif d'Israël. Moïse, qui l'en désabusa, conserva néanmoins « pour exprimer la divinité le mot pluriel, qui auparavant exprimait la pluralité des dieux ». Pareillement, lorsqu'il emploie le terme de « chérubins », ne

---

(13) Cf. Gesenius, *Lex.*, 422 : « Te regem constitui... ». — Notes à *Deut.*, XXXII, 1, 18.

(14) *Gen.*, XLIX, 10, où *ammim* pourrait aussi désigner les Chananéens ; *Deut.*, XXXII, 6, 8, 9.

(15) Il s'agit de *Gen.*, XLIX, 10, qui a tant exercé les rationalistes. Quelques-uns comprennent : « Les armes ne sortiront pas de Juda jusqu'à ce qu'il arrive à Schiloh » (ville où l'arche se reposa longtemps à l'époque des *Juges*). Mais ce sens a « paru si mince et si ridicule comparé au contexte, qu'il est maintenant abandonné même des rationalistes ». M. Le Hir, on l'a dit, lit différemment. Avec la leçon de nos Bibles, la seule traduction raisonnable lui paraît être : « ...jusqu'à ce que vienne la paix » (en donnant à *Schiloh* l'étymologie indiquée *supra* 415 n. 36).

croyez pas qu'il désigne une nature angélique : les Juifs l'appliquaient à des « animaux fantastiques, composés d'homme, de bœuf, de lion et d'aigle ».

Ces mises au point donnent un jour inattendu sur les débuts du genre humain. La première indique « qu'il a commencé par l'idolâtrie...; et qu'il a fallu bien des siècles pour qu'il s'élevât par degrés à la notion d'un Dieu unique ». L'autre laisse entrevoir un fonds commun de fictions : Gesenius souligne la parenté du mot de *Keroub* avec celui de γρύψ (le « griffon » des païens). « Il n'y a pas jusqu'à l'attribution que leur donne ici Moïse de garder la porte du paradis terrestre, à laquelle il ne trouve une analogue dans cette fable d'un trésor gardé dans l'Inde par des griffons ailés ». Ainsi, non seulement Moïse n'a guère fait que transmettre à son peuple les notions épurées dont il fut lui-même « instruit dans les sciences des Egyptiens », mais encore il a « puisé aux traditions de l'Orient », sans se mettre autrement en peine de leur exactitude.

L'A. T. offre donc l'équivalent de « mythes » profanes. De là le nom de « mythologues », pour appeler les savants allemands qui soutiennent cette thèse, notamment au sujet du paradis. Ils font valoir la « contradiction formelle » qui oppose, selon eux, la *Genèse* à la géographie, et quant aux noms des fleuves, et quant aux pays qu'ils traversent, et quant à leur source commune. Ce cours d'eau à quatre bras n'existe plus, et pourtant le v. 10 semble dire qu'il existait encore du vivant de Moïse : or où a-t-on vu de « grands fleuves cessant ainsi de couler, surtout depuis une époque » relativement récente ?

Et le ch. X, s'accorde-t-il mieux avec l'ethnologie ? Que viennent faire en Asie des descendants de Chus, alors que *Kousch* désigne proprement l'Ethiopie (16) ? Moïse, d'autre part, nomme Mitsraïm le second fils de Cham, et Sidon le fils aîné de Chanaan; or Mitsraïm, ce sont les Egyptiens; et Sidon, c'est une ville. Que penser de pareilles généalogies ? Ne ressemblent-elles pas à celles « du M. À., où l'on donnait pour père à chaque peuple un père de son nom, par exemple aux Gaulois Gallus, fils d'Enée, venu en ce pays après la guerre de Troie » ? Et n'y a-t-il pas là de quoi « jeter du ridicule sur l'Ecriture » ?

Elle donne prise à des réflexions aussi peu favorables, par certaines étymologies dont Saint Augustin lui-même a dû excuser le défaut de « correspondance parfaite ». Il faut voir comment Moïse explique le nom des patriarches ! *Nōach*, par exemple, vient rigoureusement de *nâcham* : il le tire de *nouach*. Babel, selon lui, veut dire « confusion », alors que le sens vrai est « porte de Bel », ce qui enlève tout fondement au miracle de la dispersion (17).

---

(16) D'après une Note à *Hab.*, III, 7, c'est Gesenius qui nie l'existence d'Ethiopiens en deçà de la Mer Rouge (cf. en effet *Lexicon*, 471). Voir cependant *supra* 404 et *infra* 465 et n. 34.

(17) C'est l'opinion d'Eichhorn, rapportée par Gesenius, qui préfère l'étymologie courante (*Thes.*, I, 212; *Lex.*, 125). — *Gen.*, X, v. 7 *sq.*, 6, 15; V, 29; XI, 9.

Quant à celui de la Création, son récit choque, sinon la météorologie (18), du moins l'astronomie : on y désigne le ciel d'un mot (*râqija*), qui implique une idée de solidité ; on y appelle le soleil et la lune « les deux grands luminaires », comme si les étoiles étaient plus petites. Que penser aussi d'une lumière produite trois jours avant le soleil — et d'un soleil créé avec les étoiles, bien après la terre ? N'est-il pas le « centre du système planétaire » ? les « étoiles fixes » ne sont-elles pas les « centres probables d'autres systèmes » ? Comment Dieu a-t-il pu commencer par notre globe? Comment y a-t-il « donné tant de temps, s'y est-il pris si longtemps d'avance..., et s'est-il si peu occupé du ciel » ? Ce géocentrisme contredit la philosophie naturelle. Enfin, « les découvertes de la géologie touchant les fossiles » ont suscité de nouvelles difficultés, M. Le Hir ne dit pas lesquelles; et le squelette actuel de l'homme, qui a toutes ses côtes, infirme le récit de la naissance d'Eve.

On a terminé l'exposé des objections. Ici encore, leur rapprochement est artificiel, et leurs contours durcis (19) : elles n'ont point atteint, devant les séminaristes, ce degré de condensation. Telles qu'ils les connurent, pourtant, il importait d'y répondre. C'est ce qu'avaient compris des contemporains, que le Sulpicien se faisait un devoir de consulter, quitte à ne pas adopter leur avis.

II

Hengstenberg s'est efforcé de justifier la présence des deux noms divins et de soutenir « l'interprétation messiaque » du texte d'Aggée. Il « a publié une longue dissertation pour prouver qu'il y a toujours une raison de l'emploi isolé ou simultané de ces... mots ». Tentative que M. Le Hir juge ainsi : « Cela paraît difficile à soutenir; nous n'oserions pourtant pas dire que c'est faux ». Il serait encore plus réticent sur le second point. L'exégète allemand, en effet, n'a pas voulu se servir du « vox sanguinum clamant » de la *Genèse* (IV, 10), qui offre un bon parallèle au « venient desiderium... gentium ». Selon lui, le terme de *vox* est collectif, en sorte que le premier texte est construit quant au sens; dans le second, au contraire, « le mot *désir, objet de désir*, ne peut être pris collectivement, ou si on le prend collectivement, il ne s'agit plus du Messie ». Mais « ne pourrait-on pas dire que puisqu'il y a plusieurs nations, il y a aussi plusieurs désirs, que par conséquent on peut introduire dans *desiderium* une sorte de sens collectif, sans renverser l'interprétation du Messie ? » Ainsi Hengstenberg n'est guère mentionné que pour mémoire. Du reste, on est en droit de désirer un plus sûr auxiliaire, s'il est exact, comme Renan l'apprit à propos du ps. II, qu'« après avoir vivement soutenu le sens de « génération », il a renoncé sur ce point comme sur d'autres au sentiment des catholiques ».

---

(18) Comment n'y a-t-il pas eu d'arc-en-ciel jusqu'au contrat de Dieu avec Noé, alors qu'il y avait des nuages ?

(19) Cf. *supra* 319.

Ceux-ci, il est vrai, ne sont pas toujours unanimes. Ils se représentent diversement la Création et le Déluge. Certains « se sauvent des objections » en dilatant la durée de la première et en limitant l'étendue du second. Ils entendent « jour » d'une « époque » indéfinie; et l'on sait qu'ils « incidentent » sur *érez*, pour l'assimiler à *tĕbël*. M. Le Hir repousse ces traductions arbitraires. Sans doute l'expression « toute la terre » peut être hyperbolique en français et en latin; « mais c'est alors une figure de rhétorique, et non un sens propre du mot. Il en est de même en hébreu ». D'ailleurs, l'hypothèse du Déluge partiel est impossible à concilier avec la force de ce verset (VII, 19) : « Toutes les montagnes... couvertes sous la totalité des cieux ». Quant à *jom*, s'il signifie « temps » au v. 1 des Bénédictions de Jacob, c'est qu'il y est au pluriel : l'exemple ne vaut point contre « le sens déterminé du singulier », vu surtout que celui-ci est, au ch. I, renforcé par le contexte : « Non seulement Moïse vient de discerner les ténèbres et la lumière, mais au v. 5, il parle encore de nuit et de jour, et, ce qui est plus frappant encore, de jour composé de soir et de matin. Il est certain qu'il ne pouvait agglomérer plus de termes pour exprimer un jour de vingt-quatre heures ». Enfin, « la répétition constante, aux v. 8, 13, etc...., de cette même phrase : il fut matin, il fut soir », confirme que *jom* est à prendre au sens restreint.

C'est aussi l'avis de M. Garnier. En revanche, il incline à un sentiment que son élève n'adopte pas. Avant le premier jour, il place une longue période, où le soleil, la lune, etc... existaient. La terre était à l'état de dévastation (ce que le mot « tohu-bohu » rend fort bien), « en sorte que l'œuvre des six jours ne fut que son rétablissement, son ornement ». Telle est la forme sous laquelle le « restitutionisme » s'est présenté à Renan. Encore cette notice ne vient-elle sous sa plume qu'après plusieurs passages relatifs à l'opinion des « modernes », qui « prétendent réduire l'œuvre des six jours [ou époques] à notre planète, afin de mettre le récit de Moïse en concordance avec les résultats de la science... »; ils pensent que « les cieux avaient été créés d'avance ». Mais 1° Moïse « met toujours conjointement le ciel et la terre, et suppose qu'il s'agit de leur formation commune, c'est-à-dire de l'univers entier » : les v. 1 du ch. I et 4 du ch. II, qui se font écho au début et à la fin du récit de la Création, ne laissent pas de doute à ce sujet. 2° Comment le soleil et les étoiles ont-ils attendu, pour exister, le quatrième jour ou la quatrième époque de la création mosaïque ?

Là-dessus, ces apologistes ont une réponse toute prête, qui expliquerait aussi que la lumière ait pu précéder le soleil. Peut-être l'œuvre du quatrième jour n'a-t-elle pas consisté à créer les luminaires, mais à les rendre visibles. Jusque-là, l'atmosphère ambiante n'aurait pas permis à la terre de recevoir leurs rayons; ou même ils n'auraient pas rayonné. Cette conjecture semble autorisée par « les découvertes modernes », d'après lesquelles « le soleil serait composé de trois parties, savoir, un noyau solide, une première atmosphère peu lumineuse, et une seconde

atmosphère lumineuse ». C'est celle-ci que le soleil, à en croire Marcel de Serres, aurait reçue le quatrième jour (20).

Mais, « en supposant que cette hypothèse pût s'appliquer au soleil et à la lune, comment l'appliquer aux étoiles ? M. Marcel de Serres s'en tire en disant que Moïse n'a pas à parler des étoiles en particulier, qu'il n'en dit qu'un mot en passant. Mais c'est là une défaite, et non une réponse ». Du reste, on ne saurait induire du v. 16 que Dieu ne *fit* pas alors les luminaires, mais qu'il les *fit* seulement *dominer* sur le jour et la nuit. Le verset suivant est encore plus décisif, par son verbe *vajitën* : impossible, sans violenter le texte, de traduire : « Dieu les destina, les donna pour luire »; il faut comprendre qu'il les « plaça » au ciel; ils n'y étaient pas auparavant. Ainsi tous ces systèmes échouent, et ils échouent à la création du soleil.

Voilà donc clôturée, non sans brutalité, cette longue controverse. M. Le Hir s'y est nettement situé à la droite de l'orthodoxie. Il serait plutôt à la gauche de certains apologistes, moins soucieux de défendre les points menacés que d'allonger la ligne à défendre, en découvrant chez les Juifs une sorte de préchristianisme.

Qu'ils aient espéré le Messie, on a vu le Sulpicien attentif à le noter. Leur cabale et leurs contre-sens, remarque-t-il judicieusement, « prouvent au moins... la constance de toute leur ancienne tradition sur ce point ». Même « l'union de la divinité et de l'humanité dans le Messie » est impliquée dans la formule de « l'homme-Dieu », si elle est véritable. Et leur notion du Verbe est plus instructive encore.

« Verbe de Dieu » est parfois synonyme de « Dieu », mais non toujours. C'est justement ce qui convient. Car ainsi les Juifs ont dû concevoir et « l'unité de la nature divine » et « la pluralité des personnes ». La première idée garantit la correction de la seconde ; jamais le Verbe n'a été à ce point distingué de Dieu, qu'ils aient pu le regarder comme une créature. De quelque façon qu'ils l'aient désigné, « Ange du Seigneur » ou « Ange du Grand Conseil », ou simplement « Ange », ou même « Anges » au pluriel (21), nulle de ces expressions n'est attentatoire à sa dignité. « D'après eux, c'est l'Ange par excellence, qui porte le même nom que son maître, qui est nommé dans les Ecritures Jéhovah, qui a donné la loi à Moïse, qui a créé le monde, etc..., en un mot qui participe aux noms et aux attributs les plus incommunicables de Dieu ».

---

(20) Cette thèse, selon le manuscrit de Renan, date d' « à peu près un ou deux ans ». En 1841, M. de Serres, professeur de minéralogie et de géologie à la Faculté des Sciences de Montpellier, avait donné la seconde édition de sa *Cosmogonie* (voir A. Houtin, *lib. laud.*, 33), où l'idée en question est exposée, t. I, 81 *sq.* En 1843, le même auteur fit paraître un Examen *De la Création de la terre et des corps célestes.* — Son nom revient dans les Notes, à propos du Déluge et de l'un de ses effets, les « déplacements d'animaux » (cf. *infra* 464) : il « avait cru d'abord les expliquer par l'hypothèse d'un changement dans l'axe du monde. Mais il l'a ensuite abandonnée ».

(21) Cette locution un peu plus embarrassante s'expliquerait par une sorte de synecdoque : « Quand le Verbe paraissait, il était environné d'anges ; d'où l'on renferma en une même personne le prince et tout son entourage ».

Cet enseignement reflète la lecture de Grotius (22). Il fait aussi une certaine place aux idées d'un rabbin converti, le chevalier Drach, sinon quant à la valeur de *Bereschit* (M. Le Hir ne s'y arrête guère) (23), du moins pour rechercher les traces de la Trinité dans l'A.T. Que ce mystère y soit « connu au moins obscurément », un théologien de Strasbourg, Liebermann, l'avait déjà soutenu. Drach, en 1844, venait de consacrer à cette thèse la majeure partie du premier tome de son *Harmonie entre l'Eglise et la Synagogue* (24).

La pluralité des personnes divines semble apparaître en ce verset de la *Genèse* (III, 22) où Dieu dit : « Voici qu'Adam est devenu comme un de *nous* » : il ne peut « s'adresser aux anges, qui n'ont aucun rapport d'égalité avec lui ». N'est-ce pas aussi ce qu'atteste le pluriel *Elohim* ? Peut-être. Toutefois cette opinion a été « depuis longtemps attaquée » par des Juifs qui l'ont traitée d' « insensée ». L'hébreu, en effet, possède deux autres mots, qui « s'emploient au pluriel pour exprimer une idée singulière », celle de « seigneur » : *Adonim*, *Beâlim*. « Il est très sûr que cette difficulté est très grave, et laisse très peu de force à l'argument » ; cependant « on peut lui donner quelque vraisemblance », en considérant que « les noms abstraits prennent très facilement le pluriel, et les noms concrets, difficilement ». Si donc les deux mots sont abstraits, ils ont « pu prendre le pluriel sans raison extrinsèque » ; et « Elohim » ne l'a pu, s'il est concret. Mais ces conditions demeurent hypothétiques. On serait plus fondé à retenir « l'explication que M. Drach donne [de l'autre nom divin] d'après d'anciennes traditions » : « selon les Hébreux, la première lettre de *Yahvé* représentait le Père, la seconde, le fils, la troisième le Saint-Esprit; la quatrième enfin, semblable à la seconde, représente la seconde personne unie à l'humanité... ». Symbolisme assez conforme à l'usage, « tout à fait familier » aux Juifs, « d'attacher les idées aux consonnes ».

En somme, « ils n'avaient sans doute pas d'idées aussi distinctes de la Trinité et de l'Incarnation, néanmoins ils en avaient une connaissance obscure » : les scrupules critiques n'ont guère tenu, dans l'esprit de M. Le Hir, en face du zèle dévotieux. Ils s'appliquent surtout, dirait-on, à bien marquer l'originalité de ces conceptions. On n'y doit point voir un emprunt tardif au christianisme, puisqu'on les rencontre chez les Apôtres (25) etc..., et qu'elles désavantagent les Juifs, pour leurs controverses avec les chrétiens.

En revanche, Juifs comme chrétiens peuvent se féliciter de trouver dans l'histoire des peuples païens la confirmation du récit mosaïque. Non

---

(22) Cf. *supra* 373-374. Notes à *Gen.*, VI, 6.

(23) Voir au contraire Drach, *Deuxième lettre*, 34; et *Harmonie*, I, 286 *sq.* *Bereschit* voudrait dire « dans son Verbe ». Cf. *supra* 448 et 412 n. 25.

(24) Ce tome parut au début d'avril : voir une réclame dans l'*Ami de la Rel.* du 6 (t. CXXI, 48). Les *Annales de Phil. chrét.* insérèrent, en 1844 et 1845, deux c. r. de l'*Harmonie*, etc..., dûs à l'abbé V. Cauvigny (t. XXIX et XXX, respectivement 361-380 et 56-68).

(25) C'est le « ordinata per *angelos*, etc... » de *Gal.*, III, 19. Cf. *infra* 521.

que le Sulpicien sacrifie beaucoup au traditionalisme alors si répandu. S'il invoque, pour identifier les *Nephilim* à des géants, « les traditions de tous les peuples », il ne prend point parti en faveur de Guérin du Rocher, qui « prétendait dériver du nom de l'arche [*tebah*] le nom de la ville de Thèbes, et expliquer toutes les merveilles qu'on en rapporte par l'arche de Noé. C'était une suite de son système, que toutes les histoires des Egyptiens n'étaient que celle de la Bible défigurée ». Néanmoins M. Le Hir saisit chaque occasion d'habituer ses élèves à user dans le bon sens de cet instrument apologique. Les Egyptiens semblent-ils posséder, eux aussi, le nom mystique de Dieu (l'« Eternel »), il ne manque pas de suggérer qu'ils l'avaient « sans doute emprunté des Juifs » (26) ; et il réfute Gesenius plus catégoriquement : « Il faut dire que ce sont les autres peuples qui ont puisé à la tradition hébraïque ».

Les autres peuples, même ceux du Nouveau Monde : le professeur d'Hébreu doit étendre son horizon, maintenant qu'il lui reste à surmonter, par ses propres forces, tant de difficultés.

III

Et tout d'abord, quels rapports établir entre la révélation et la science? Les faits ne sont point toujours défavorables à la première. Que le nom de l'Ararat ait subsisté jusqu'à nos jours, et qu'on ait longtemps « rencontré en Orient un pays [appelé] Eden » ; que l'on retrouve en Mésopotamie, plus ou moins sûrement, des villes mentionnées aux ch. X et XI de la *Genèse*, Carres (Charan), Edesse (Erech), etc..., l'exégèse n'est pas la seule à en profiter. Il n'est pas indifférent non plus que les bords de l'Araxe fournissent les produits signalés par Moïse, et les environs de Babylone, « un bitume qui sert d'excellent ciment ». M. Le Hir ne néglige pas même de confirmer le récit du Déluge par une tradition locale et un fait divers (27). Il se penche sur une carte pour démontrer que, de Charan au Négueb, en passant par « Sichem, en Galilée, aujourd'hui Naplouse », l'itinéraire d'Abraham est « parfaitement suivi ». Bref, il fait valoir tous les points où les parties en présence s'accordent, quitte à interpréter leurs divergences.

Cette méthode s'applique spécialement au chapitre I. Non seulement oiseaux et poissons, « quoique créés le même jour, sont toujours distingués », mais encore le v. 20 parle de bêtes aquatiques, petites et nombreuses : « or ne sont-ce pas là les caractères des crustacés, etc., que les

---

(26) Notes à *Gen.*, IV, 14 (sur Guérin du Rocher et son *Histoire véritable des temps fabuleux* (1776-1777), voir A. Monod, *De Pascal à Chateaubriand*, 469-470 et 470 n. 1) ; à *Gen.*, II, 4.

(27) « Les gens du pays racontent qu'au sommet de l'Ararat, qui est couvert de glaces et inaccessible, on voit encore des débris de l'arche, et qu'il en tombe parfois des débris, des ossements de cheval, disent-ils... » (Lire après cela « Le Glaive » dans *La Fin de Satan*, p. 68). — « Il y a environ deux ans, on construisit pour naviguer sur le Zuiderzee et les lacs de la Hollande un navire dans les formes et les proportions de l'arche... On reconnut par l'expérience que jamais navire n'avait mieux flotté et plus sûrement ».

géologues regardent comme les premiers animaux? » Le reste de la narration, en revanche, offre moins d'aide à l'apologiste qu'il ne lui cause d'embarras. Au XVII[e] siècle, Abbadie s'en est tiré en soutenant que la révélation n'a pas dû rendre Moïse philosophe, et qu'il n'avait pas d'autres idées du soleil, des étoiles, de la terre, que celles que le vulgaire en peut avoir (28). M. Le Hir va-t-il reprendre cette thèse? Pas tout à fait. Sans doute, en lui refusant la connaissance des planètes, il marque bien qu'il ne croit point Moïse supérieur à la science de son temps. Mais il fait en sorte qu'on voie moins l'ignorance de l'écrivain sacré que sa condescendance. Moïse décrit les choses par rapport à nous : les luminaires, selon qu'ils nous apparaissent. S'il se sert de termes impropres, c'est pour être compris de tous. Ne disons-nous pas encore « le firmament », quoique ce mot dérive de *firmus* ? Pourquoi donc lui reprocher de ne s'être pas conformé à la « rigueur astronomique »?

En elles-mêmes, ces considérations sont classiques, comme celle qui consiste à prendre au figuré, dans le récit du Déluge, les expressions du v. 11 : « sources du grand abîme » et « barrières du ciel ». La distinction mosaïque de la lumière et du soleil requiert une explication plus subtile. Par « lumière », entendez seulement le phénomène lumineux : l'auteur ne dit rien ni du fluide, ni du corps qui le produit ou le meut. On supposera donc « la lumière réunie en un foyer, divergeant d'un point unique » (le soleil avant le soleil!); ce qui suffit pour obtenir, par la « rotation diurne » de la terre, « l'alternative des jours et des nuits ».

Quant à l'objection du géocentrisme, elle est difficile à résoudre si l'on reste sur le plan naturel. Mieux vaut penser que Dieu a créé « comme il a voulu, et dans l'ordre où il a voulu » : le règne des lois n'a commencé qu'ensuite. Mais « sans loi » ne signifie pas « sans raison ». Dieu destinait la terre, à l'exclusion des autres corps (29), à l'Incarnation de son Fils. Cet honneur explique qu'il l'ait créée en premier, malgré sa petitesse d' « atome dans l'univers ».

Il y a, il est vrai, des esprits que les « recherches naturelles », dont ils s'occupent uniquement, empêchent de concevoir un mode d'action « différent de leurs idées » : pour eux, l'ordre qu'ils voient établi est perpétuel, et la Création même n'y a pas échappé. Ces habitudes intellectuelles sont trop fortes, pour que M. Le Hir se flatte de les vaincre. Il présentera donc à ces savants les hypothèses scientifiques que l'exégète repousse comme contraires au texte.

L'apologiste, qui se peint ici fort naïvement (30), s'applique ensuite à l'histoire de notre globe. Compris correctement, c'est-à-dire au pied de la lettre et sans période antécédente, l'Hexaméron ne comporte absolument aucune révolution géologique. La séparation de la terre et de l'eau, au

---

(28) *Traité de la vérité de la relig. chrét.*, I, 291 *sq.*; II, 346.

(29) « Bien que nous ignorions », déclare le Sulpicien, « tout ce qui s'est passé dans les autres planètes, il est sûr pourtant que l'incarnation ne s'y est pas accomplie ». La thèse contraire était soutenue, vers le même temps, par un rédacteur de l'*Université catholique*, l'abbé Bossey.

(30) Cf. déjà *supra*, 337-338, et *infra* 483.

troisième jour, a dû se faire par la mise à sec du grand plateau de l'Asie, la majeure partie des continents actuels, y compris l'Europe, restant immergée jusqu'au Déluge. Durant ces seize cents ans, ils se recouvrirent progressivement de plantes marines et de sables : ce sont les couches régulières de l'écorce terrestre. Les couches irrégulières proviennent de bouleversements postérieurs à l'apparition de l'homme. De là les montagnes : le Caucase, par exemple, est plus récent que la terre, témoin ce voyageur qui a observé la direction de ses couches : elles sont très obliques et parfois presque perpendiculaires. Pourquoi n'auraient-elles pas été formées, ainsi que le relief de l'Arménie, dès l'expulsion d'Adam? Le plateau de l'Eden, en se soulevant, dispensa les chérubins de faire plus longtemps sentinelle : il « effaça toutes les traces du Paradis ». Peut-être aussi les quatre fleuves ne furent-ils séparés qu'à l'époque du Déluge, par cette violente « commotion » de l'écorce terrestre qui le produisit, et qui aurait donné naissance aux Alpes.

L'origine des fossiles demeure plus obscure. « Plusieurs géologues d'aujourd'hui », note M. Le Hir, « prétendent encore tout expliquer par le Déluge ». Tel ne serait pas son avis personnel (31), du moins en ce qui concerne les squelettes, qui « sont presque tous des animaux marins ». Selon lui, « il est infiniment peu probable que [cette sorte] remonte au Déluge mosaïque ».

On peut être plus affirmatif, au sujet de l'emplacement du Paradis : la tradition le situerait en Arménie-Mésopotamie, là où doivent encore couler les fleuves indiqués par Moïse au chapitre II. Si, en effet, le v. 10 relate l'aspect du Paradis, les versets 11-14 décrivent l'état de choses existant à l'époque du narrateur.

Cela posé, le quatrième fleuve est l'Euphrate; le troisième, le Tigre; le premier, l'un des trois Phases anciens, probablement l'Araxe. Le second serait le Choaspe, dont la source est voisine de montagnes qui expliqueraient « tant bien que mal » la dispersion subséquente. Si l'on trouve cette source trop éloignée de celles de l'Euphrate et du Tigre, on peut identifier le Gihon avec le Boas : ses bords, comme ceux du Choaspe, offrent quelques vestiges du nom de Cousch, qui se seront conservés ici et là par des causes analogues.

Cette identification est plus laborieuse que d'établir la réalité du Déluge. Ce cataclysme s'est inscrit lisiblement dans l'écorce terrestre. Un géologue anglais a découvert, sur la côte méridionale de la Grande-Bretagne, des « vallées de dénudation »; certains blocs sont dispersés parmi les terres, comme ce granit d'origine alpine, qui se voit maintenant dans le Jura; le nord de notre hémisphère possède les restes d'animaux qui n'ont pu vivre en ces climats : ils y ont donc été transportés. Cette dernière preuve décida Pallas à croire au Déluge. Seule, « la force d'eau immense » de cette inondation a pu causer et ces transferts et le tracement des rigoles.

---

(31) Ce n'est pas non plus celui de Wiseman, d'après qui certains fossiles ne sauraient être expliqués par le Déluge de la *Genèse*.

Le sol américain donne matière aux mêmes constatations. Des « blocs erratiques » viennent justement d'y être découverts, « avec les sillons du nord au midi qu'ils ont dû [marquer] dans leur route ». Ce n'est pas tout. Non seulement les langues (32), mais d'autres analogies montrent que le Nouveau Monde a été peuplé par des descendants de Noé. Les monuments des Mexicains et des Péruviens, par exemple, ont les plus grands rapports avec ceux de l'Inde, de la Chine, de la Tartarie, etc. « La tradition du Déluge, surtout de l'arche et de la colombe, s'est aussi conservée parmi eux ». Si l'on ajoute qu'ils ont gardé la mémoire de migrations successives, dont ils se reconnaissent issus (33), on comprend l'opinion à laquelle M. Garnier était arrivé lors de « ses derniers travaux sur le Pentateuque » : l'examen du texte, si probant qu'il soit en faveur du Déluge universel, l'est encore moins que les indices « géologiques, scientifiques, etc. ».

Ainsi les sciences de l'humanité collaborent avec celles de la nature, pour justifier Moïse. Elles ne contredisent point l'idée que son récit donne des destinées de la famille de Noé. Pourquoi ne trouverait-on pas le nom de Chus en Assyrie et en Mésopotamie? Sans doute il désigne toujours l'Ethiopie dans la Bible et les Prophètes, et cet usage existait probablement dès le temps de Moïse (34). Mais ce sont les descendants de Chus qui, en occupant l'Egypte ou l'Ethiopie, y portèrent le nom de leur ancêtre. Chus, personnellement, n'aura pas quitté les plaines de l'Assyrie. « Nemrod vint directement du pays où l'arche s'était arrêtée en Babylonie. Ses frères au contraire se rendirent aux bords du Golfe Persique, d'où ils allèrent peupler le pays de Chanaan, etc. : ainsi porte au moins une ancienne tradition de ce peuple ». « Et en effet, nous voyons vers cette époque tous les hommes se porter vers la Babylonie ».

Bref, les difficultés s'évanouissent, si l'on prend soin de distinguer « ce qui s'est passé *avant* et *après* » le miracle de Babel. Au lendemain du Déluge, les hommes séjournèrent en Arménie, aussi bien les descendants de Cham que ceux de Sem et de Japhet. Tandis que « les autres pays..., qui ne furent peuplés qu'après la dispersion, reçurent exclusivement la postérité de l'un d'eux ».

Parmi ces derniers mouvements, celui d'Abraham donne lieu de juger une certaine explication de ce nom : il semble assez peu probable qu'on ait appelé ce personnage *Ibri* (« l'homme d'au-delà le fleuve »), « parce qu'il venait de la Mésopotamie, au-delà de l'Euphrate ». Sa ville d'Ur appartenait aux Chaldéens, issus de Sem, et qui habitaient « primitivement le nord de la Mésopotamie. Ce n'est que vers l'an 900 av. J.-C., du temps d'Isaïe, qu'ils descendirent vers le Midi, et s'abattirent sur la Babylonie, qu'ils dominèrent dès lors. Aussi du temps de Daniel y

---

(32) Cf. *supra* 113-114.

(33) Cf. Wiseman, *lib. laud.*, t. I, 343-344, 355-356, 359, 362, 372; 136, 139, 134.

(34) Par « Ethiopie », toutefois, il y a des cas où il faut entendre la Colchide. Les anciens l'appelaient ainsi, à cause des ressemblances de couleur, de traits, de langue et de mœurs, que ses habitants présentaient avec la race couschique. Voir aussi *supra* 404.

trouve-t-on encore deux races différentes, l'une des Chaldéens, l'autre des anciens Babyloniens. Il paraît même qu'on y parlait deux langues ».

Ces renseignements sont à peu près les seuls que M. Le Hir ait transmis à ses élèves au sujet de l'ethnographie orientale. Soucieux de ne pas oublier plus longtemps sa fonction d'apologiste, il se détourne des connaissances humaines, pour rendre ce qu'il doit au surnaturel biblique.

IV

Que Dieu intervienne à chaque instant dans les commencements du genre humain, le croyant n'en ressent nulle gêne, au contraire : ce régime, fort acceptable en soi, lui est attesté par la plus sûre des autorités. Aussi fera-t-il bonne garde, pour que personne ne « détruise le merveilleux du récit », fût-ce à la manière de Niebuhr. Ce voyageur a situé le passage de la Mer Rouge en un point où il y a si peu d'eau qu'on peut s'arranger pour passer à gué. On en croira plutôt le P. Sicard : au lieu qu'il indique, Israël n'aurait pas traversé sans un secours extraordinaire.

S'il n'entend sacrifier aucun des miracles rapportés, M. Le Hir s'abstient d'en supposer d'autres. Sans doute, il dirait volontiers, en cas de nécessité, que Dieu a dès les premiers temps « appris aux hommes à faire du pain ». Mais ce genre de solution ne lui est point habituel. De là des difficultés, que suscite la transition d'un ordre à l'autre : la vraisemblance n'est pas sans souffrir des opérations divines, dont les antécédents comme les conséquents s'insèrent mal dans la série naturelle. Dieu enseigne à Noé les dimensions de l'arche, mais on ne voit pas qu'il rapetisse en proportion tous les animaux qu'elle doit contenir. M. Le Hir ne le cache pas, s'il comprend le v. 2 du ch. VII autrement que Vatable (35), c'est pour « ne pas multiplier sans raison les animaux contenus dans l'arche, et par conséquent [l'embarras] de les loger ». Sa décision sur les squelettes fossiles s'inspire du même motif. Mais comment animaux et hommes ont-ils, après le Déluge universel, peuplé l'Amérique et les îles éloignées? Voilà ce qui paraît moins aisé à expliquer, surtout si Dieu, comme le soutiennent les Théologiens, « a complètement cessé de créer » depuis l'Hexaméron. Impossible dès lors de tenir pour autochtones les habitants que les navigateurs modernes ont trouvés dans les terres nouvelles où ils ont abordé. Il faut montrer qu'elles ont pu recevoir, avant le XV^e^ siècle, des émigrations de l'Ancien Monde.

Le détroit de Béring est facile à traverser. Les Océans eux-mêmes ne sont pas infranchissables. Un navire d'aventuriers anglais disparut vers le XI^e^ siècle : il aura abordé en Amérique, où l'on rencontre justement « des traces de la langue celtique, telle qu'on la parle au pays de Galles ». Un fait plus récent autorise à croire que des « barques, poussées par la tempête ou autrement », ont pu ne pas se perdre dans le Pacifique : des « voyageurs modernes » rapportent qu'une jonque, partie du Japon, atteignit

(35) Il s'agirait de sept individus de chaque espèce, et non pas de sept couples.

l'Amérique vers les Montagnes Rocheuses. Remise en mer, elle fut portée par le vent aux îles Gambier.

Les héros de ces odyssées ont dû être accompagnés d'animaux domestiques, qui se seront transportés « par les mêmes secours, en se cachant par exemple dans le vaisseau, etc. ». C'est ainsi que les moucherons se sont introduits aux îles Gambier et Sandwich : « Il y a vingt ans, elles n'en avaient pas; aujourd'hui, elles en sont abondamment pourvues »; ils y sont arrivés par les navires venant du Chili (36). La diffusion des animaux sauvages est plus difficile à concevoir, sinon en Amérique (ils auront passé le détroit de Béring, « sur des glaçons ou d'autres moyens »), du moins dans les archipels écartés. Il est vrai que cette sorte de faune y est peu abondante. Et l'on peut toujours, bien qu'on n'y soit pas obligé, supposer des « germes d'animaux », que Dieu aurait déposés dès le principe en ces pays, et qu'il aurait « développés dans le temps ». Ainsi l'on évite de recourir à la nouveauté d'une « création » proprement dite, en sorte que l'hypothèse « ne répugne pas ».

Si le respect de la Théologie s'impose en une telle question, *à fortiori* la pure notion du Dieu Créateur n'a-t-elle rien à craindre du texte génésiaque. Le vèrbe *bârâ* convient parfaitement, on le sait (37), à l'opération initiale, bien qu' « il ne renferme étymologiquement aucune idée de création, puisqu'il suppose une matière que l'on taille ». Celui de *âsâh*, qui se lit au ch. II, v. 2, marque l'achèvement, à moins peut-être qu'il n'exprime le « mode d'action gradué, successif ».

C'est qu'en effet, Dieu s'est conformé à notre nature. Comme nous, il n'a pas « fait tout à la fois », il a réparti son travail en six jours, il s'est reposé. Et il a continué à « agir en homme », voire en « roi temporel », s'il s'engage, au v. 5 du ch. IX, à punir lui-même la violation de son code. Il n'est donc pas surprenant qu'il « se manifeste physiquement à Adam sous la forme d'un ange », qu'il lui fasse entendre sa voix (38); qu'il dresse l'ange à la porte du paradis « sous une forme terrible », etc.

Ainsi M. Le Hir persiste à ne pas souligner que Moïse « parle de Dieu à la manière humaine, à cause de nous » (39) : ses seules remarques de style s'inspireraient plutôt de Lowth (40). Et il passe de l'extérieur à l'intérieur, pour marquer que Dieu nous ressemble aussi par les sentiments. Que celui-ci, au v. 21 du Cantique de Moïse, se déclare « jaloux », nous reconnaissons le « Deus zelotes » de l'*Exode* (XX, 5). Ici comme là, la métaphore est à prendre « en bonne part » : il « se compare, vis-à-vis d'Israël, à un époux », dont l'amour souffre de se voir préférer d'autres dieux.

---

(36) Cette anecdote est tout à fait dans la manière d'E. Quatremère. Peut-être M. Le Hir la tient-il de lui.

(37) Cf. *supra* 122-123, sur ce sens du kal : « le pihel s'emploie pour l'usage ordinaire ». Voir Gesenius, *Thes.*, I, 236; et Glaire, *Livres Saints Vengés*, I, 7.

(38) Cf. *supra* 439, et *infra* 504 n. 50.

(39) C'est la note de Vatable au v. 21 de *Gen.*, VIII, où l'on voit l'Eternel sensible à la bonne odeur d'un sacrifice.

(40) Cf. *supra* 384 et n. 77, 386.

Car il y a d'autres dieux, ceux des nations étrangères : ces *Elim* qui représentent peut-être des « princes..., en tant qu'ils prétendent passer pour des dieux »; ce Beelzébul ou Beelzébub, gardien des limites ou chasse-mouches (Leopold); tous ceux que Moïse a bien raison d'appeler *châdâschim* (cette nouveauté — eût dit Bossuet — suffit à les « arguer de faux »), tous ceux aussi que les Juifs accablent d'appellations péjoratives. Assurément ces « non-dieux », ce « néant », ne sont mis qu'en apparence sur le même plan que l'Elohim, que le Jéhova de la Bible.

Le premier de ces noms, selon « l'hypothèse la plus probable », est « un pluriel de majesté, de même que nous disons *vous* pour *tu*, supposant un équivalent à plusieurs »; aucune différence, au v. 5 du ch. III de la *Genèse*, entre « comme des Dieux » et « comme Dieu ». Cependant, Dieu a voulu s'opposer plus fortement aux fausses divinités des Gentils : de là le τετραγράμματον, « auquel les Hébreux attachaient toutes sortes de mystères », et qu'ils n'osaient prononcer. Ce mot ne passant jamais dans la langue, et les anciens manuscrits ne marquant pas les voyelles, sa vraie prononciation (*Jéhvéh* (?)), (*Jehévéh* (?)) s'est totalement perdue (41). Sa vocalisation actuelle est celle de *Adonâj*, qu'on lisait à sa place, « quoique dans le fait [*Jehovah*] soit un barbarisme ».

Quelques-uns, Drach en particulier, ont prétendu que c'étaient ses véritables voyelles. Mais ce n'est pas exact. En effet, là où il rencontrait « Adonâj » avant « Jéhova », le lecteur de la Bible évitait la répétition en prononçant « Elohim », et en donnant à « Jéhova » les voyelles de ce mot. « Donc on ne peut dire que les voyelles [ordinaires] lui soient propres, puisqu'on les changeait suivant les circonstances » (42). Et l'on doit rejeter le symbolisme cabalistique qui prétend voir le futur dans le *je*, le présent dans le cholem, le passé dans le qamets; et dans les trois voyelles ensemble l'idée d'éternité.

Il n'en reste pas moins que ce nom, futur de *hâvâh*, exprime un présent indéfini, l'éternité ; et qu'il a bien eu, chez les anciens, le sens de « il a été, il est, il sera ». L'apologiste a le droit d'en vanter la « noblesse » et la « profondeur »; et d'en tirer, comme M. Mollevault l'a fait dans une occasion semblable (43), une « forte preuve de l'inspiration ». « L'être sans détermination, l'étant, celui qui est », — « où l'écrivain sacré eût-il puisé une si noble idée de Dieu dans le paganisme ? »

En réalité — l'*Exode* l'atteste, au ch. IV — il en a reçu la révélation de Dieu même : entendez que Dieu lui en a alors expliqué toute la valeur. Car — en dépit du v. 3, pourtant formel —, « il est très controversé et très peu probable que « Jéhova » [fût ignoré] avant Moïse : c'était probablement le nom de Dieu depuis le commencement du monde ». On le trouve jusque dans les Bénédictions de Noé, qui doi-

---

(41) Ce résultat était acquis dès le temps des Septante, puisqu'ils ne traduisent pas le tétragramme.

(42) Cette argumentation pourrait bien appartenir à Renan lui-même.

(43) Cf. *supra* 84-85.

vent être « rapportées textuellement ». Certains ont induit du v. 26, « que c'était son nom spécial dans ses rapports avec Sem, en tant que Dieu de Sem ou du peuple juif soumis à la théocratie ». Reconnaissons-y, en tout cas, « le nom propre du Dieu d'Israël ».

Et recueillons, au ch. XLIX de la *Genèse*, une expression suppléante: *schĕm*, « le nom », le « nom béni ». Ce verset 24 offre d'autres appellations, qui se transportent des créatures à Dieu, en subissant parfois une légère modification graphique : « le fort », c'est-à-dire « le puissant protecteur de Jacob » (qu'Isaïe mentionne aussi au v. 24 de son premier chapitre) ; le « pasteur » ; enfin la « pierre d'Israël » : ici *ébén*, ailleurs, et souvent, *zour*, « rocher » (44).

La confiance qu'implique cette métaphore ne regarde pas seulement la vie d'ici-bas. Ce Dieu tutélaire est aussi justicier, et si un verset commenté risque de laisser des doutes sur ce rôle (45), une addition opportune vient prévenir cet effet : « Je réserve », est censé dire l'Eternel, mes punitions « à la vie future ». Ainsi ce dogme est sauvegardé, comme l'est ailleurs la théorie du libre arbitre. Dès lors, on doit en trouver des traces positives dans l'A.T. Si le peuple de Dieu croyait à la survivance des âmes, ses écrivains ont dû y faire allusion, quand ils touchaient au sort des trépassés. Que disent les textes à ce sujet ? comment rendent-ils l'idée d'âme ? quelle image donnent-ils du séjour des défunts ? Si M. Le Hir n'insiste point sur la signification d' « anima », d'« anima mea », qui équivalent à *ipse*, à *ego*, il consacre, ou son élève, une petite Dissertation au mot *Scheol* (46). Ce séjour, que les auteurs hébreux situaient « au centre de la terre », est celui des âmes; par opposition au *Québer*, qui désigne la demeure des corps. Il est vrai qu'ils plaçaient « souvent les vers et la pourriture » dans le lieu des esprits incorruptibles. Mais ils y étaient comme forcés, et l'on comprendra pourquoi, si l'on observe qu'en revanche, ils n'appliquaient jamais au Québer les images typiques du Scheol. En effet, autant il serait ridicule « d'aller chercher des images en ce qui est inconnu pour éclaircir ce qui est connu », autant nous sommes portés « à prendre des images connues pour éclaircir les inconnues ». Le connu, pour les Hébreux, ce dont ils avaient « une idée nette », c'était le Québer, c'est-à-dire les cavernes sépulcrales, où ils déposaient en ordre leurs défunts. Par conséquent, lors même qu'Isaïe ou Ezéchiel décrivent les Enfers en y montrant chaque mort à son rang,

---

(44) Note à *Deut.*, XXXII, 4. Sur *zebââm*, voir cette Note à *Gen.*, II, 1 : « L'armée des cieux se prend tantôt pour les Anges, tantôt pour les astres ; ici c'est ce dernier sens ». Cf. *infra* 616-617 et 617 n. 44.

(45) *Gen.*, VIII, 21 : Dieu s'engage à ne plus détruire ses créatures, nul châtiment ne lui paraissant capable d'« empêcher l'homme de se précipiter dans le péché ».

(46) *Gen.*, XLIX, 6; *Deut.*, XXXII, 21 : note due, pour partie au moins, à Renan : il y emploie l'une de ses tournures favorites : « d'après cette loi qui nous porte etc... », et il renvoie à Lowth (cf. *supra* 387).

etc.... il suffit de deux autres traits qui ne sauraient s'entendre du Québec (47), pour indiquer « qu'il s'agit du Scheol ».

Ce point acquis, l'apologie du judaïsme devient moins délicate, encore qu'il faille quelque subtilité pour concilier avec la morale la conduite d'Abraham en Egypte. On sait comment les rabbins présentent le mensonge qui lui permit d'y prospérer. M. Le Hir n'est pas moins désireux de relâcher, sans le rompre, le lien de parenté qui, selon ce patriarche, l'unissait à sa femme. Le mot traduit ici par « sœur » peut désigner plus largement « les nièces, les cousines, etc. ». Or Abraham déclare, au ch. XX, v. 12, que Sara « est fille du même père que lui, mais non de la même mère ». N'entendez pas qu'il a épousé sa demi-sœur, le degré serait trop rapproché ! Mais prenez, chose permise en hébreu, « père » dans le sens de « grand-père », et rien ne s'oppose plus à ce que Sara ait été la cousine d'Abraham.

On a plus vite fait de légitimer certaines institutions judaïques. Que la loi du Gohel choque la conscience moderne, M. Le Hir, semble-t-il, l'a senti, car il note : « Moïse ne voulut pas détruire cette institution antique, et se contenta de la restreindre par l'institution des villes de refuge ». La pratique de l'*urim* et du *thummim* pouvant être jugée non moins défavorablement, il a soin d'observer, que cette consultation « n'avait rien de superstitieux, puisque Dieu lui-même l'avait établie ». Il s'arrête moins au petit Code concernant la punition de « l'animal homicide, quoique non proprement coupable », et l'interdiction de la viande non saignée. Encore sait-il alléguer, pour justifier celle-ci, « la raison de santé en Orient » (48).

Du reste, l'hygiène, ici, n'est pas seule en cause; sous cette défense, « on peut voir quelque mystère ». Le monde devant être réparé par le sang, « on conçoit que Dieu ait défendu de s'en nourrir, surtout aux Juifs, en attendant que cette réparation fût effectuée, et qu'ils pussent se nourrir du sang réel de la Nouvelle Alliance ». Pareillement, si le peuple, chez eux, ne mangeait pas la chair des victimes, dans les sacrifices dits « pour le péché », « c'était pour marquer leur impuissance à l'effacer ». Se fussent-ils incorporé l'hostie, ils auraient pu « s'en appliquer le mérite comme efficace devant Dieu »; au lieu qu'une offrande simple est un gage que l'on présente « en attendant une victime plus parfaite. Aussi les chrétiens qui possèdent cette victime se l'assimilent-ils... dans la Sainte Eucharistie ».

Les Juifs ont pratiqué sous une autre forme cette identification, qui est de l'essence du sacrifice. Les oblations dites « pacifiques ou d'actions de grâces », faites pour « reconnaître le souverain domaine de Dieu »,

---

(47) Dans la réalité, un même tombeau ne réunit pas les rois de la terre, et celui de Babylone serait le dernier à s'y trouver, puisque son corps fut jeté à la voirie. Cf. Isaïe, ch. XIV. — Quant à Ezéchiel, voir les références chez Lowth, *lib. laud.*, I, 120-121 et notes.

(48) *Ex.*, XV, 13; *Deut.*, XXXIII, 8; *Gen.*, IX, 5, 4.

durent avoir lieu dès le paradis (49); celle d'Abel en serait le premier exemple après la faute. Ce verset (IV, 4), il est vrai, ne précise pas s'il y avait manducation, et l'opinion commune veut que la viande n'ait pas servi d'aliment avant le Déluge. Mais il est probable qu'il faut excepter celle des sacrifices.

Quoi qu'on pense de ses modes, « le sacrifice est de l'essence même de toute religion, et le Concile de Trente a déclaré qu'il est de droit naturel ». Cette haute autorité s'est aussi prononcée sur une question qui touche, non plus, comme la précédente, à l'Eucharistie, mais au mariage. Dans sa Session vingt-quatrième, elle a réglé le commentaire du chap. II de la *Genèse*, v. 24, en décidant que cette parole (50) « fonde une obligation ».

Comment n'en serait-il pas ainsi, puisqu'elle a été sanctionnée, selon l'évangéliste, par le Fils de Dieu lui-même ? Car Jésus a bien cette qualité, dans le sens que lui donnent les « théologiens catholiques ». Ils sont fondés à tirer du verset psalmique une preuve de sa consubstantialité. N'en déplaise aux rationalistes, *jalad* « a toujours une nuance de paternité ». Il « marque toujours... une production d'être, et non d'une simple qualité ». Cette acception doit être soigneusement observée dans l'exégèse du « fameux verset », et elle s'y concilie fort bien avec le mot « aujourd'hui » : « Dieu rapporte l'acte [éternel] de la génération de son fils au moment où il le couronne; comme un roi dirait à son fils en le recevant après une victoire : c'est aujourd'hui vraiment que vous êtes mon fils ». Est-ce à dire qu'« il faille suivre cette image à la rigueur ? » Non, « puisque le père ne continue pas d'engendrer son fils ». Sous cette réserve la thèse orthodoxe paraît « la seule... plausible ». Et il en est de même à propos de *qânâh*. Que ce verbe, lorsqu'il a Dieu pour sujet, signifie « créer », ce n'est pas niable, mais à condition que le complément soit une créature. Même alors, du reste, il peut prendre quelque chose du sens d'« engendrer » qu'il a surtout en chaldéen (51). Ainsi désigne-t-il la génération particulière aux deux premières personnes de la Trinité, sans que les textes de l'*Ecclésiastique* prouvent rien là contre : « *creata* » y équivaut à « *concepta* sum ».

Lors donc que Jésus attribue à Dieu une sentence que Moïse a mise dans la bouche d'Adam, cette confusion ne peut être que légitime. Et de fait, le premier homme parlait ainsi au nom de Dieu qui l'inspirait. D'autres citations de l'A.T., dues à Saint Paul et à Saint Etienne, demanderaient également une explication. Si le second de ces apôtres a entendu

---

(49) Le texte d'*Hébr.*, IX, 22 : « sine sanguinis effusione non fit remissio », ne peut signifier qu'il n'y aurait pas eu d'immolations, si l'homme n'avait péché.

(50) « L'homme abandonnera son père et sa mère et s'attachera à sa femme ».

(51) *A Deut.*, XXXII, 6, il se lit à côté de *abikhâ*, Dieu « est ton père ». Sur le sens radical de *qânâh* (« posséder, acquérir »), qui explique le « Dominus possedit me » de la Sagesse (*Proverbes*, VIII, 22), voir Notes à *Gen.*, IV, 1 (où la référence à l'*Ecclésiastique* paraît provenir d'une confusion) et surtout à *Gen.*, *ib.*, 20.

un verset génésiaque dans le sens le plus rationnel, il s'accorde ailleurs avec le premier pour contredire Moïse; contradiction, heureusement, tout apparente. La façon dont Saint Paul, en un autre endroit, a suivi la version grecque, n'est pas beaucoup plus critiquable (52). Il ne reste à disculper vraiment que l'emploi fait par lui du v. 19 de l'*Exsurgat*, qui signifie bien, en réalité, que Dieu a reçu des présents (53). Voici ce qu'en dit l'auteur du Cours (ou celui des Notes) : « On sait que Saint Paul cite les Septante; du reste il n'établit en cet endroit aucun point dogmatique ». Commentaire peu heureux, (les Septante portant « ἔλαβες δόματα »), et dont la fin ouvre une voie dangereuse.

A cela, se borne l'examen d'une question assez sérieuse pour avoir embarrassé un catholique comme Silvestre de Sacy (54). Elle retient à peine le défenseur de ces positions théologiques, dont plusieurs pourtant n'avaient été occupées et n'étaient maintenues que par l'effet et pour la sauvegarde de textes apostoliques. Mais Renan, lui, sut y être attentif, même en dehors du cas que M. Mollevault, vers le même temps, discutait devant lui (55). Qu'il attachât de l'importance aux rapports des deux Lois, on le voit à son idée de composer un *Recueil des prophéties*, etc... Aussi dut-il consigner avec soin tout ce que M. Le Hir enseigna sur un sujet si essentiel à l'apologétique.

V

Il y a des prédictions non seulement chez le petit prophète Habacuc, mais dans le psaume LXVIII et chez Moïse, soit que celui-ci relate des révélations anciennes, soit qu'il annonce l'avenir en son propre nom.

Certaines d'entre elles se reconnaissent bien : ainsi les Bénédictions de Jacob, que leur auteur « annonce comme une prophétie : rassemblez-vous, vous dis-je, et je vous annoncerai, etc..., et Moïse les présente aussi de la sorte ». Cependant le moindre détail n'y porte pas forcément ce caractère : malgré les anciens traducteurs, les mots du v. 26 : « desiderium collium aeternorum », ne doivent pas s'entendre du Messie. On ne croira pas davantage que Moïse, au v. 21 de ses Bénédictions, parle de son tombeau, qui sera caché en Gad (56). Au v. 13 du chapitre précédent, il jette un coup d'œil rétrospectif sur les voyages du désert, plutôt qu'il ne regarde l'établissement futur en Chanaan.

---

(52) Cf. *Marc*, X, 7, et *Gen.*, II, 24. — *Gen.*, XI, 32 et *Actes*, VII, 2-4; *Ex.*, XX et *Actes* VII, 53, *Gal.* (cf. *supra* 461 n. 25; longue note de M. Mollevault sur le v. suivant : « Mediator autem unius non est ») : que la Loi ait été donnée par « les Anges » ou par Dieu, c'est la même chose; *Gen.*, V, 22 et *Hébr.*, XI, 5-6.

(53) Et quels présents ! Il faut voir cela à *I Rois*, VI. Des hémorrhoïdes d'or aux dons mystiques de J.-C., il y a loin.

(54) *Souv. d'Enf.*, 259.

(55) Cf. *supra* 321, 324. Et ici : « M. Garnier propose de traduire : cepisti dona (effundenda) in hominibus ».

(56) Cette note pourrait avoir pour objet, moins de décider s'il y a prophétie ou non, que de prévenir le soupçon d'inauthenticité, au cas où il n'y aurait pas prophétie.

Ce qui fait hésiter l'interprète, ce sont les procédés d'expression particuliers au prophète. Celui-ci « suppose tous les préliminaires, et s'élance du premier coup au milieu de son récit ». Il n'est pas jusqu'aux formes du futur et du souhait qu'il ne confonde souvent : « Dieu qui te protègera, te bénira; ou : Dieu, lequel te protège, te bénisse ». Tous usages dont M. Le Hir n'a guère vu la portée; il se borne à commenter ainsi des prétérits : « Les bénédictions ont déjà prévalu dans le décret... », ou : « L'action est considérée comme accomplie dans le dessein de Dieu » (57).

En revanche, il ne ménage pas ses conseils pour l'interprétation des textes identifiés. Tantôt il a l'air de croire avec Lowth que la meilleure est la plus large : elle se conforme le mieux « à l'esprit vague et obscur de la prophétie ». Le v. 17 du Cantique de la Mer Rouge, par exemple, se comprendra de la Terre promise en général, plutôt que du sanctuaire. Tantôt, au contraire, il restreint pour l'application la généralité de la parole : au v. 7 des Bénédictions de Moïse, « il paraîtrait bien que ces mots : « que tu ramènes [Juda] vers son peuple », doivent s'entendre *surtout* de la captivité de Babylone, d'où Juda seul revint ». L'essentiel est de ne pas dire, quand la prédiction est bornée à l'horizon d'Israël, qu'elle annonce le christianisme. Les versets 8 et 27 des Bénédictions de Jacob ne visent chacun que la tribu en question : inutile de songer à Saint Paul en lisant le second, et quant au premier, on ne saurait sans « ridicule » y entendre le mot *jischtachavou* « au sens d'adoration véritable », pour rapporter le tout au Messie.

Quelles sont donc, en définitive, les prophéties particulières au peuple juif ? Tout d'abord, celles qui ont trait aux éponymes. Or, chaque fils de Jacob a reçu une bénédiction tirée de son propre nom (58), nom significatif, comme celui d'Abel (*vanitas*). De même que le frère de Caïn put être ainsi nommé « par une allusion prophétique à son sort », de même les versets de la *Genèse* où sont racontés les douze enfantements de Léa, de Rachel et de leurs servantes (59), conditionnent le ch. XLIX. C'est à cause de ces appellations premières que Jacob dit, par exemple, à Juda : « Toi, tes frères te loueront; tu es vraiment Juda [*celebratus*], digne de ce nom ». Si Léa n'avait pas nommé son cinquième fils Issachar, mot où entre l'idée complexe de *merces*, Jacob ne lui promettrait pas des terres fertiles et des richesses, tout en laissant entrevoir qu'il serait soumis à tribut... Mais cette réflexion n'est nulle part dégagée dans le Cours de M. Le Hir, attentif seulement à bien préciser le rapport du nom avec la Bénédiction : Joseph [*additus*] reçoit l'assurance d'une postérité nombreuse; « l'allusion au nom d'Aser est seulement dans la pensée : son nom signifie « bonheur », et par suite son pain sera succulent », etc...

Les autres endroits, où le destin d'Israël est annoncé, lui prédisent ses

---

(57) *Ps.* LXVIII, 11 *et circa*; *Ex.*, XV, 13, 14; *Gen.*, IV, 14; XLIX, 26, 9, 17, 25.

(58) C'est du moins explicite à partir du v. 8 (encore que l'allusion du v. 21 ne se laisse pas saisir), et probable pour les précédents, de manière que le procédé soit employé d'un bout à l'autre.

(59) XXIX, 32-34; XXX, 6-13, 17-20, 23-24; XXXV, 16-18.

malheurs, et notamment le v. 2 (*init.*) et le v. 16 du Cantique d'Habacuc, dont la tristesse convient à la « terrible révélation » des ravages et de la désolation du peuple. Le second de ces passages vise les Babyloniens, comme le v. 35 du Cantique de Moïse doit se comprendre ainsi : « ... quand il sera réduit à la dernière extrémité par la captivité de Babylone » (60).

Les prophéties de la troisième partie du ps. LXVIII ont un caractère mixte et une portée plus grande. Par elles nous touchons aux passages messianiques, que certaines formules révèlent. L'expression *be-acharith ha-jâmim*, au v. 1 de *Genèse* XLIX, signifie plutôt « in fine » que « in futuro dierum » : car « il est remarquable que ces mots sont toujours, dans les prophéties, consacrés pour exprimer les temps du Messie. Cette seule indication devrait nous porter à croire qu'... une partie de ces prédictions ne doit s'accomplir qu'à son époque ». La signification analogue du Cantique d'Habacuc est attestée par la locution « au milieu des années » : elle est de celles « dont les Prophètes se servent pour désigner les temps du Messie ».

Aussi le v. 2 y est-il pénétré, à partir de *pââlkhâ*, d'une joyeuse espérance. Quand l'auteur y dit à Dieu « ton œuvre », il pense au Messie qu'il « appelle de ses vœux », et le traducteur a le droit de rendre : « Hâte-toi d'exécuter l'œuvre *de salut* ». La théophanie classique des versets 3 et suivants n'a pas d'autre sujet; et c'est encore J.-C. qu'il faut reconnaître dans l'*Exsurgat*, en le prenant au sens spirituel : l'arche y « figure » son humanité, le v. 19 (61) son Ascension, etc...

Sa mission n'est pas moins clairement annoncée que sa personne. En lui et par lui, conformément à une « célèbre prophétie », la postérité de la femme vaincra le démon. Il dominera les nations, comme le veut le verset 10 de *Gen.*, XLIX, où *ammim* désigne tous les peuples de la terre. Son idée est incluse dans la promesse à Abraham : « Toutes les races *seront bénies* en toi », c'est-à-dire que la bénédiction du patriarche se répandra, grâce au Messie, « sur tous les peuples ». Cette conversion des Gentils est prédite, Vatable l'a bien vu, si Noé a voulu dire : « Que Japhet habite dans les tentes de Sem ».

Comme la prédication de l'Evangile et son effet, les souffrances et les victoires de l'Eglise se lisent à travers les lignes de ces vieux textes. Ethiopiens et Madianites sont, au v. 7 du Cantique d'Habacuc, des « noms symboliques », qui cachent ses ennemis. Le v. 5 aurait trait « à la vengeance que Dieu a tirée des persécuteurs ». Ceux-ci peuvent même être particularisés : ce sont les Romains, dont le « percussisti principem » du v. 13 viserait le chef.

Ainsi c'est l'événement qui éclaire le texte, et la question de l'accomplissement n'a pu être réservée que par un artifice d'exposition. En réalité, M. Le Hir ne l'a presque jamais perdue de vue. Il lui suffit, pour repousser un sens, qu'ainsi comprise la prédiction ne se soit pas

---

(60) Voici ces textes : « Le jour du monter d'un peuple qui nous attaquera », et : « ...au jour où poussant à l'excès le châtiment de mon peuple, son pied chancellera ».

(61) « Ascendisti in locum altum... ». Voir l'Argument de la Vulgate.

réalisée. Il n'entend pas, au v. 10, que Juda déposa les armes en arrivant à Schiloh, car cette ville serait « un des premiers endroits où, après le passage du Jourdain, l'arche s'arrêta »; or, à ce moment, « rien n'était encore fait pour la conquête de la terre de Chanaan ». Impossible, pour la même raison, que Jacob ait promis la prééminence à Juda « jusqu'à ce que vienne la paix » (avec les Chananéens), car cette primauté guerrière « n'aurait eu lieu d'après nos adversaires que durant le voyage dans le désert » : or, « pendant tout ce temps, Moïse gouverna seul tout le peuple ».

Au contraire, le sens commode pour l'apologiste trouve bon accueil auprès de l'exégète qui, pour le moins, incline dans la direction voulue sa version ou son commentaire. Ainsi, la dispersion de Lévi prend plus de relief à ses yeux que sa séparation d'avec Siméon. Il admet que Dan ait reçu l'assurance d'« une judicature supérieure à celle des autres... : non seulement il se jugera lui-même, mais il donnera des juges à tout Israël ». Le « *donec* » du v. 10 n'exige pas que l'on traduise : « Le sceptre ne devait demeurer en Juda que jusqu'à la venue du Messie : or il en est sorti à l'époque où J.-C. s'est dit le Messie; donc, etc... ». Cette interprétation n'est satisfaisante qu'à certains égards. « Il faudrait tout au plus dire: Le Messie devait venir pendant que le sceptre était en Juda; or il n'y est plus (62). Donc le Messie a dû venir ».

De cette façon, l'une des difficultés qu'a soulevées ce passage, tombe avec le mauvais raisonnement qui la soutenait. L'autre se dissipe, dès qu'on définit mieux le terme de prédominance appliqué à Juda : « elle consiste beaucoup moins dans l'indépendance d'une puissance supérieure, que dans une vague prépondérance sur les autres tribus, et surtout dans la permanence à... gouverner par ses propres lois ». Autant de privilèges, auxquels la dynastie asmonéenne n'a point porté atteinte.

Ce cas n'est pas le seul, où il soit opportun de discuter sur les mots. Le verset relatif à Zabulon peut s'entendre, à la rigueur, sans qu'il s'agisse de « navires ». Du reste, le Cantique de Debora ne parle-t-il pas, au v. 17, d'une « tribu... *maritime,* quoiqu'elle ne s'étendît pas proprement sur la côte »? Ainsi Zabulon a pu trafiquer, pour peu qu'il n'ait pas été trop loin des ports. Sa carte répondrait justement à cette condition... On y voit aussi qu'il touchait au lac de Génésareth : pourquoi ne s'agirait-il pas de celui-ci ? et non seulement au v. 18, mais au v. 23, qui recevrait ce sens : « Que Nephtali possède les bords de la mer de Génésareth et cette plaine qui est au midi du Mont Liban ».

L'exégèse que la géographie commande n'est pas toujours, heureusement, aussi oublieuse des sains principes. Elle vérifie l'exactitude du v. 12; du moins la proposition « Dieu habitera entre ses limites » comporte-t-elle ce commentaire : « En effet Jérusalem était bâtie sur les limites des tribus de Juda et de Benjamin... ». L'histoire, de son côté, montre que Japhet, dont la postérité est « de beaucoup la plus nombreuse »,

---

(62) Encore ce point peut-il se discuter : « Selon une [conception] très admissible, le sceptre n'est pas encore sorti de Juda et n'en sortira jamais, puisque le Sauveur né de cette tribu le possède et le possédera éternellement ». L'interprétation est lâche, quand elle va dans le sens de la foi.

s'est « dilaté » selon la promesse de Noé. De même, Joseph fut père de deux tribus (Ephraïm, Manassé), dont la première surtout a été très puissante. Le juge Samson appartenait à la tribu de Dan; sa force et ses ruses répondent bien aux Bénédictions de Jacob et de Moïse. Celles-là peuvent aussi se vérifier par les difficultés spéciales que Dan rencontra dans son établissement, et qui durent le contraindre à « recourir à toutes sortes de moyens ».

Quant à Siméon, il est vrai qu'on ne voit pas clairement comment il fut dispersé. Cependant, il demeura « longtemps sans territoire, et il trouva enfin à grand'peine un petit endroit en la tribu de Juda pour s'y fixer. Encore fut-il obligé par la suite d'en envoyer des colonies chercher de nouvelles demeures... ». Benjamin, avant sa défaite, résista seul à toutes les tribus assemblées, et il les battit trois fois. La glorieuse exception d'Hippone ne fait pas que Chanaan ne soit resté l'esclave de ses frères après comme avant l'Evangile : l'Afrique « a toujours été la terre la plus malheureuse et pour ainsi dire maudite de Dieu ».

Du reste, si l'on ne réussit pas à identifier toutes les circonstances de l'accomplissement, c'est qu'en cette matière, « le détail est toujours obscur ». L'ensemble seul compte. Qu'il s'agisse du verset sur Benjamin ou des autres Bénédictions de Jacob, « on trouve, en s'en tenant à un caractère général, que la prophétie s'est suffisamment accomplie »; « tout ce qui y est annoncé s'est accompli... quant aux faits généraux qui y sont spécifiés ».

En dernière analyse, le « fait prophétique » se résumerait en ceci : « avoir prédit que de chacun de ses enfants naîtrait un peuple qui se gouvernerait par ses magistrats et ses lois ». A en juger par ses efforts, on aurait prêté à l'apologiste une ambition plus haute. Renan dut être le premier à ressentir cette impression, si c'est à lui qu'on doit attribuer cette conclusion pascalienne : « En somme, supposé qu'il serait difficile de convaincre un incrédule par cette prophétie, il faut avouer au moins qu'elle est très propre à confirmer celui qui croit déjà, et trouve dans une si haute antiquité l'annonce de ce qu'il croit ». La « prophétie » en question étant le verset messianique par excellence (*Gen.*, XLIX, 10), cette section se termine sur une demi-défaite, que la réponse relative à Lévi, si conforme qu'elle puisse être à « l'esprit de la Bible » (63), n'est pas de nature à effacer.

VI

Nous sommes loin, en effet, de la réflexion piquante que M. Le Hir a faite sur les rationalistes : s'ils nient l'authenticité de ces prédictions, c'est qu'elles se sont trop bien réalisées. Cette insinuation, on le voit maintenant, est gratuite. Il faut des arguments plus solides pour rétablir la position centrale de l'orthodoxie. Il faut notamment prouver la convenance du texte aux circonstances présumées de sa composition : souligner,

---

(63) Si Lévi devint par sa dispersion la « tribu sacerdotale », c'est que Dieu « changea en bénédiction l'effet de sa malédiction, et tira son bonheur de ce qui aurait dû causer son malheur ». — Et cf. *Trav. de Jeun.*, 60-61.

par exemple, que Moïse rappelle, au v. 2 de ses Bénédictions, des faits « dont le souvenir était récent dans l'esprit du peuple ». Mais c'est là une tâche que le caractère des morceaux prophétiques n'est pas sans compliquer.

On sait comme le temps y est mal fixé. Ne parlons pas ici des cas où la confusion du passé et de l'avenir, et le passage d'un temps à l'autre (64), viennent de ce que « l'action est sur le point de se faire ». Admettons que la suite et le mélange de l'historique et du prophétique, au ch. XXXII du *Deutéronome*, donnent lieu à ce commentaire optimiste : « Cela convenait bien à la circonstance où fut prononcé ce Cantique, après toutes les infidélités du peuple dans le désert, et à la veille d'entrer dans la Terre Promise ». Mais le prétérit du v. 13 d'*Exode* XV, s'il est vrai que « le plus fort fût fait par le passage de la Mer Rouge », n'indique point cependant une action entièrement achevée. Il ne se comprend, on l'a dit, qu'en fonction de la décision divine.

A ce compte, les choses dont Moïse parle ne sauraient servir à dater son discours. En revanche, ses anticipations ne devraient pas causer d'embarras, puisqu'il voit aussi bien dans l'avenir que dans le passé. Comment M. Le Hir n'a-t-il pas songé à cette solution? Qu'il se soit abstenu d'y recourir à propos de Schiloh, qui « n'existait sans doute pas, du moins sous ce nom, du temps de Jacob », cela n'a rien de surprenant, puisqu'il lit ce mot autrement. Mais la toponymie palestinienne de Moïse se serait fort accommodée de ce genre d'explication. Ecoutons cependant le Sulpicien : Ce pays, « les patriarches des Hébreux [l']avaient habité..., ils [y] avaient beaucoup de traditions... C'était sur la montagne de Sion ou de Moria qu'Abraham avait offert son sacrifice, etc... ». Bref, il ne s'agit pas ici de prédictions individuelles, mais de souvenirs ethniques.

La discussion critique, à laquelle M. Le Hir ne se dérobe pas, l'amène à résoudre aussi l'objection tirée de l'adverbe « alors ». Ce petit mot *âz* n'est pas si terrible ! « Il peut... se rendre par « dès lors, déjà ». Cela suppose, il est vrai, que [les Chananéens] n'y ont pas toujours été, mais, outre que cela est tout simple, on peut croire... qu'ils n'habitèrent pas d'abord ce pays et qu'il y firent ensuite invasion ». Les « traditions vraisemblables » que l'on connaît autorisent cette conjecture. Quant à la mention d'un roi d'Israël, on aurait tort de l'entendre d'un roi postérieur. Il faudrait que le passage fût moderne; or « il est trop décousu pour cela ».

Cette idée, plus fine que les autres, confirme également l'authenticité des Bénédictions de Jacob. Les rationalistes sont réfutés par ce même v. 18 qu'ils ont fait valoir. En effet, « en supposant que [tout ce morceau] eût été fabriqué à dessein, pourquoi [son auteur] aurait-il inséré au milieu de la pièce cette pensée étrangère, cette pensée détachée ? » Au contraire, elle se « conçoit fort bien [si] Jacob mourant, lisant dans l'avenir les destinées de ses enfants, se transporte tout à coup au temps du Messie, qu'il venait de prédire à Juda, et qu'il semblait entrevoir dès ses premiers mots ». Du reste, l'ensemble du chapitre n'est pas moins significa-

(64) « Audierunt populi, commovebuntur » (*Ex.*, XV, 14).

tif que ce détail : « ses caractères intrinsèques, son style, ses difficultés, le rendent [très] différent de tous les Cantiques semés dans les livres de Moïse ».

Quant à savoir si le manuscrit de celui-ci s'est conservé intégralement jusqu'à nous, c'est une autre question, que l'on a déjà agitée en étudiant la critique textuelle de M. Le Hir. On sait qu'il sacrifierait le nom de Moïse au v. 4 des Bénédictions : « Le sens en est gêné, et la suite... interrompue. D'ailleurs la mesure même en souffre ». Supprimez-le, et Jéhova devient sujet, non seulement de cette phrase, mais de la suivante; d'où cette traduction : « Jéhova a été roi en Israël ». De même, il est « très probable » que le titre d'« homme de Dieu » représente une addition. Enfin les indications « sur Juda », « sur Lévi, etc..., il dit » n'appartiennent pas au Cantique.

Cette série de concessions s'explique, si l'on réfléchit à la place du morceau qui les provoque. Les Bénédictions précèdent immédiatement le récit de la mort de Moïse, qu'il faut bien attribuer à un autre écrivain. Celui-ci aura recueilli le chant suprême du « serviteur de Jéhova », et c'est lui, ou l'auteur du livre suivant (Josué), qui l'aura retouché.

Toutefois ces vues ne doivent pas être présentées avec trop d'assurance : il n'est pas « absolument impossible » que Moïse se soit appelé « l'homme de Dieu ». « Peut-être aussi [est-ce lui] qui a établi les liaisons [entre les morceaux adressés aux tribus] » : l'emploi de la troisième personne n'a rien qui surprenne, son habitude étant de parler ainsi de lui-même, en historien. Quant au v. 19 du ch. XV de l'*Exode*, la Note qui lui est consacrée : « C'est une réflexion de l'écrivain, après avoir rapporté le Cantique », ne signifie pas sans doute que M. Le Hir ou Renan aient pensé à un collecteur différent du poète.

En somme, les atteintes à l'intégrité de l'Ecriture se réduisent à peu de chose. La plus considérable se rencontrerait peut-être aux chapitres XI-XII de la *Genèse*, où la différence des soixante ans ne se laisse aucunement résoudre. Elle provient d' « une faute réelle de chronologie », due, bien entendu, aux copistes : ils auront commis « quelque erreur dans les chiffres ».

Ainsi ce n'est pas Moïse qui a mal calculé. On ne saurait lui reprocher non plus d'avoir « mal écrit ». Son emploi de *hou* (65) « n'est pas une faute... : c'était la manière dont on parlait de son temps ». Si les mots « Dieu dit » interrompent le discours de Dieu, « cela n'y fait rien : [c'est] afin de mieux rappeler que l'on rapporte des paroles ». Quant aux répétitions, elles sont dans le « génie de la langue hébraïque »; la « facilité » de ce peuple « à répéter la même idée » explique le lâché du ch. VI de la *Genèse*. De plus, l'écrivain a ses intentions personnelles : il se répète pour récapituler (66), ou parce qu'il cherche un effet oratoire, moins en litté-

(65) Cf. *supra* 123 et 432.

(66) *Gen.*, IX, 12 et 17. D'autres interprètes supposent que la formule est réitérée, parce qu'à cet instant, Dieu fit paraître un arc dans les nues.

rateur qu'en moraliste. S'il mentionne plusieurs fois la crue des eaux (VII, 17-19), c'est afin de frapper l'imagination par ce grossissement progressif qui inculque au peuple l'effroi du châtiment. Souligne-t-il que l'homme fit des fils à son image, comme il avait été fait à celle de Dieu, c'est en vue d'insister sur ce rapport et son sens, etc. Enfin le désordre, chez lui, n'est qu'apparent : telle proposition qui ne semble pas à sa place est « une sorte de retour pour compléter la pensée » : procédé « tout à fait dans le génie du Pentateuque ».

Et ces habitudes de style gouvernent aussi la composition. Moïse, au ch. V, remonte-t-il à Adam, cette « reprise du récit » se justifie parce que « ces choses sont importantes » : il « ne fait pas de difficulté de les répéter ». S'il « revient [ainsi] sur ses pas pour le détail », ce n'est jamais qu'après avoir « énoncé sommairement » l'ensemble. On comprend dès lors la suite des chapitres I et II : narration simple, suivie d'indications plus circonstanciées : « après... avoir fait le récit jour par jour, il... va parcourir les parties principales, et surtout la création de l'homme ». Cette méthode s'adapte à la diversité des sujets, et quand l'auteur en vient aux généalogies patriarcales, il prend soin de « présenter les lignes accessoires les premières, avant... la ligne qu'il a en vue »; il « réserve toujours pour la fin la branche qui doit servir à la suite du récit, après avoir pour ainsi dire mis les autres hors de cause ». Voilà pourquoi celle de Caïn, qui n'a pourtant qu'une valeur « épisodique » (ch. IV), précède la principale, celle de Seth; et pourquoi Moïse retarde jusqu'au ch. X l'exposé de la descendance de Sem, par laquelle il arrive à Abraham. Son plan a également l'avantage d'observer la proportion entre la race élue et les autres : à celles-ci, il s'arrête à peine au v. 4 du ch. V, « indiquant simplement pour ces lignes... que le genre humain se multiplia considérablement ». C'est que son « dessein dominant » est de « tracer la généalogie et l'arbre chronologique des Juifs, mais en même temps de dire un mot des... patriarches et hommes célèbres, étrangers aux pères de sa nation ».

Dès lors, on n'a pas de peine à comprendre certains passages qui faisaient difficulté. Le v. 27 du ch. I signifie que « les deux individus existèrent séparés dès le sixième jour » : il n'y faut donc voir qu'une anticipation résumée du ch. II, où l'écrivain raconte « le détail de cette séparation ». De même, la première mention de Babylone est seulement faite « en passant ». Le duplicat du chapitre XI (10 *sq.*) n'est qu'une reprise (de X, 21 *sq.*). Et si le v. 19 du ch. II revient sur la création des animaux, c'est « par occasion », « pour amener le récit de la présentation que Dieu en fit à Adam, et de la circonstance où il créa la femme ».

Le verbe doit donc s'y traduire par un plus-que-parfait : « Dieu avait formé... ». Et c'est aussi le cas au v. 7 précédent, où l'on rendra : « Or donc, Dieu avait fait, etc. » (67), afin de garder la liaison avec le ch. I. Liaison que la formule *ëléh toledoth* représente, ici comme ailleurs. Toutefois, sa fonction est, en ce v. 4, spécialement complexe. On peut l'y considérer

(67) Même souci d'accorder le verbe de II, 2 avec I, 31.

comme ouvrant une nouvelle section, son rôle ordinaire (elle le remplit aux chapitres V et VI) consistant à commencer les récits. Mais on la rencontre également à la fin des généalogies, où elle veut dire : « Voilà les générations ». Ce sens est à retenir dans le cas qui nous occupe (68) ; sinon il y aurait « fausse annonce », le v. 4 parlant « des cieux et de la terre », et la suite du ch. II seulement de l'homme (69). Tout va bien au contraire si l'on rapporte le v. 4 à ce qui précède, et l'on entre ainsi dans l'esprit du narrateur, qui finit son récit (II, 4) comme il l'a commencé (I, 1).

Aux chapitres V et VI, *ëléh toledoth* marque le point où Moïse a laissé les choses et où il les reprend. « Après avoir suivi assez loin la généalogie de Caïn, il s'arrête en quelque sorte [à V, 1], recommence un nouveau récit et comme un nouveau livre avant de tracer la ligne de Seth [6 *sq.*] ». Les v. 9-10 du ch. VI, d'autre part, rejoignent logiquement le v. 32 du ch. V. S'ils en sont séparés, c'est que l'auteur a voulu, à l'approche du Déluge, exposer les « causes de ce grand événement », dont il fait ensuite le récit. De là cet « arrêt », ou mieux cette « ouverture de l'arbre généalogique », qui se referme aux chapitres IX-X pour la reprise de la série chronologique.

Jusque-là, la forme de la *Genèse* n'offre rien qui ne procède d'un « dessein » très ferme. Moïse s'est visiblement imposé des « habitudes », des « lois ». Il les a observées avec « constance », avec une « attention soutenue ». Le premier livre du Pentateuque offre à l'analyse une « marche identique », un « plan très bien suivi », une « unité admirable ». Et ces qualités ne se démentent pas aux ch. IX et XII. La substitution de Chanaan à Cham s'explique, non pas même en supposant que l'enfant avait pris part au crime du père, mais tout simplement parce que « Dieu peut punir les pères dans leurs enfants » (70). Tharé, d'autre part, a peut-être retenu son fils ; et celui-ci, à Charan, était encore « au lieu de sa naissance ». En effet, le mot *mimoladethikha* ne doit pas être entendu dans son acception stricte : prenons-le « pour le pays, [non la ville], dont Abraham était originaire, ou bien encore pour sa patrie adoptive... : en ce sens il pouvait convenir à toute la Mésopotamie ».

Ainsi s'évanouissent les critiques, et la discussion sur l'emploi des noms divins ne saurait avoir d'autre issue. Ici, pourtant, l'orthodoxie est amenée à faire des concessions, mais seulement jusqu'à un certain point. Elle ne repousse pas absolument le système d'Astruc, que la Bible de Vence prétend réfuter (71). Cependant elle ne voudrait pas laisser l'impression que cette hypothèse soit rigoureusement nécessaire. Sans doute « il y a

(68) Voici les propres termes de Renan : « M. Le Hir croit être parvenu décidément à reconnaître une suite parfaite entre *el toledoth* et ce qui précède... » (addition f° 297 r.).

(69) Du moins à partir du v. 7. Mais les v. 4-6 peuvent être considérés comme une seule et même phrase de conclusion.

(70) Glaire est plus subtil : selon lui, Noé a tenu à « ne pas maudire Cham que Dieu avait béni en sortant de l'arche ». Il n'a donc fait « tomber sa malédiction que sur Chanaan,... le plus méchant des enfants de Cham ».

(71) Voir la Dissertation du t. I (1767), 286 *sq.*

bien... quelque chose, puisque dans deux ou trois chapitres consécutifs, on trouve constamment une locution, tantôt l'une, tantôt l'autre » (72). Mais le cas du ch. III est différent : son v. 1 offre « Jéhova Elohim », qui revient un peu plus loin, tandis que les v. 3 et 5 ne portent que le second de ces mots. « Cela prouve que souvent ces deux expressions se retrouvent dans un même morceau, et que par conséquent l'argument qu'on en tire pour la composition par fragments (73) n'est pas convaincant ». On pourrait tout aussi bien observer qu' « Elohim » est seul employé « quand le démon parle, ... ou plus généralement quand Moïse fait parler les interlocuteurs »; il « emploie les deux quand il reprend le récit ».

Cette constatation prend un sens nouveau, si l'on se rappelle que la *Genèse* contient des monuments antérieurs. Probablement ceux que nous y avons décelés ne sont pas les seuls : Moïse a pu se servir de mémoires laissés par Abraham et d'autres patriarches. Ainsi s'expliquerait parfaitement « le récit qu'il fait des généalogies et des événements primitifs, quoiqu'à la rigueur la tradition orale lui suffît pour cela ». En tout cas, c'est là qu'il aura trouvé soit « Elohim » et « Jéhova », soit, si l'on prend à la lettre le v. 3 d'*Exode* VI, « Elohim » seul. Il aura transcrit ce qu'il lisait : dans le premier cas, selon que sa source portait un nom ou l'autre ou les deux; dans le second, en ajoutant les « Jéhova » qui se voient dans notre texte. De même pour la locution *ëléh toledoth* : il l'aura employée afin de lier deux pièces, à moins qu'il ne l'ait rencontrée « dans le manuscrit original au commencement de la seconde » (74).

Tant de conjectures sont-elles permises? Oui, car le mode de composition qu'elles supposent n'est point contraire à la révélation. « Il est certain que le *Second Livre des Macchabées* a été [rédigé] sur des mémoires, puisque l'auteur nous apprend qu'il n'a fait qu'abréger l'histoire de Jason le Cyrénéen. Or cela n'empêche pas qu'il n'ait été inspiré ». Cette considération vaut *à fortiori* pour la *Genèse*, dont les sources (mémoires antérieurs, histoires, etc.) ont fort bien pu être écrites elles-mêmes « sous l'influence d'en haut ». — Mais « ce qu'il faut nécessairement admettre, c'est qu'il y a eu de la part de Moïse un... choix, un dessein auquel il adaptait ses divers matériaux », tantôt reproduisant ce qu' « il n'avait pas de raison de changer », tantôt « élaguant », tantôt établissant une transition « avec discernement », etc. C'est à ce « travail » que l'inspiration aura présidé.

Objectera-t-on que l'apologiste pose ici une condition théologique ? Il n'en conviendra pas : c'est l'analyse littéraire, prétend-il, qui exclut « toute idée d'une compilation disparate, sans but, sans plan préconçu ». Il se flatte d'avoir su tourner à sa défense les propres armes de l'atta-

---

(72) Cette phrase serait-elle de Renan ?

(73) M. Le Hir ne distingue pas, on l'aura remarqué, l'hypothèse des « fragments » et l'hypothèse des « sources ». Il adopterait la seconde sous le nom de la première.

(74) Si le professeur parle ainsi, c'est qu'il n'est pas encore, ou qu'il n'est plus, convaincu de la valeur conclusive de II, 4.

quant. Par ses soins, une théorie dangereuse perd ses épines, puisqu'il transforme en qualités les tares dont elle est née : J.-D. Michaelis n'a plus à craindre qu'on accuse Moïse de servilité. L'initiative d'Astruc et les « exagérations » allemandes ont donc eu pour effet d'attacher les catholiques à ces deux points : l'unité profonde de la *Genèse*, la haute conscience de Moïse écrivain. Depuis qu'on leur a montré sous sa main des matériaux sinon profanes, du moins étrangers, ils se sont crus plus obligés que jamais à reconnaître beaucoup d'art chez l'architecte, et beaucoup d'ordre dans son monument. Ils ont omis de se dire qu'on n'aurait point songé à l'hypothèse des sources, si la *Genèse* avait été aussi bien composée qu'ils le prétendent. Par le fait qu'on a dû y recourir, le système qu'ils adoptent s'inscrit en faux contre eux. Et ce n'est pas la seule inconséquence de l'apologétique.

VII

Pourquoi, tout d'abord, est-il permis de croire qu'un écrivain sacré se soit servi de documents ? M. Le Hir le déclare : « Le fait de l'inspiration ne nous est connu absolument que par l'Eglise, il ne résulte d'aucune qualité intrinsèque de l'ouvrage, et sa preuve reste aussi complète, de quelque manière que l'ouvrage ait été composé ». Sans doute... Cependant ni le professeur d'Hébreu, ni celui d'Ecriture Sainte, n'ont manqué de souligner ceux des traits scripturaux qui supposent, selon eux, un auteur plus qu'humain.

Admettons pourtant qu'à la rigueur, l'apologétique ait un autre objet. Son caractère n'en demeure pas moins critiquable, soit qu'on envisage les objections ou les réponses.

On aura pu remarquer l'inégale valeur des premières. Plusieurs siècles de critique biblique y sont représentés. Plaise à M. Le Hir d'attribuer l'induction tirée de *áz* aux rationalistes. Renan se sera trompé, s'il a entendu par là les Allemands de son époque : Abbadie s'était déjà, sur ce point, évertué à réfuter Spinoza (75). Que penser, d'autre part, des solutions orthodoxes ? Leur insuffisance ne trompe pas celui qui les présente, mais peu importe : « Quand même », dit-il, « on ne regarderait notre explication [sur les fleuves du Paradis] que comme une conjecture, elle n'en était pas moins nécessaire pour répondre aux mythologues, qui ont tant insisté sur ce passage ». Dans cet esprit, on n'a pas peur de l'inconséquence. Des preuves du Déluge sont relevées en Amérique, bien qu'on ait réduit au plateau asiatique le continent antédiluvien. On explique un pluriel (Elohim) de deux façons. On attribue les mêmes faits de style à la diffusion de la langue et à des intentions très précises de l'écrivain. On repousse une interprétation, parce qu'elle « bouleverserait » un passage (76), et l'on justifie des retours en arrière

(75) *Traité de la vérité, etc.*, I, 209.

(76) *Gen.*, XI, 31-32, et *supra* 440.

plus déconcertants. Le sentiment de « la manière dont [un] récit est construit » a ses intermittences !

De ces réflexions, ni l'apologiste ne s'embarrasse, ni, croit-il, son public. Or, en pareille matière, la fin, et l'effet, comptent seuls. Même contestables en droit, certains procédés ne doivent pas être rejetés : « car ils sont tolérés et rendent la foi plus facile ».

A qui trouverait surprenant que la vérité n'ait pas de triomphes plus éclatants, M. Le Hir répondrait sans doute que la faute en est à notre ignorance. Sur elle sont « fondées toutes les difficultés qu'on oppose » à l'histoire du Déluge. Nous sommes trop éloignés de ces temps pour y voir clair. Si « intéressant » que soit le ch. X de la *Genèse*, par les « généalogies des peuples qui y sont tracées », il est malaisé, « à une si grande distance, de reconnaître tous les noms ». Pourquoi ne vérifions-nous pas mieux les prophéties relatives à certaines tribus ? C'est faute de renseignements suffisants sur elles.

Néanmoins ces obstacles ne sont pas tous insurmontables. S'agit-il de l'Hexaméron, « nous ne décidons pas », déclare le Sulpicien, « l'impossibilité de toute hypothèse plausible sur ce point, mais seulement l'insuffisance de celles qui ont été imaginées jusqu'ici ». Distinction dangereuse, car Renan n'aura que trop tendance à réserver l'avenir, même et surtout pour les faits que l'orthodoxie proclame à jamais inexplicables naturellement. Mais l'apologiste ne s'en doute pas, tant il porte de candeur à concilier la science et la foi. Pour qu'il perde sa défiance à l'égard de la première, il faut qu'elle confirme la seconde. Le cas contraire l'alarme d'autant moins, que les savants ne sont pas toujours unanimes. Alors il les invite, avant d'exiger que la révélation s'accorde avec leur discipline, à s'accorder entre eux : par exemple dans la question des fossiles, qui « n'est pas encore parfaitement éclaircie ». Une fois constituée, la vraie science ne pourra que donner raison à Moïse : ne calcule-t-on pas déjà l'âge de l'univers par la chronologie des patriarches (77) ? et le chapitre X de la *Genèse* ne contient-il pas les seules données ethnologiques auxquelles on puisse avoir foi ?

S'il en est ainsi, on doit s'attendre à ce que les « raisons » de M. Le Hir ne soient pas longuement déduites. Souvent, en effet, il use de l'argument d'autorité. Moïse serait un mauvais compilateur ? C'est là une opinion « fausse », qui « doit être rejetée ». La thèse rationaliste sur « Elohim » « doit être rejetée, comme empreinte du panthéisme et de la doctrine du progrès, et supposant que le genre humain commença par le fétichisme » (on croirait entendre Bonnetty). Pourquoi « n'est [-il] pas soutenable » qu'Abraham ait adopté un nom renfermant l'idée de pluralité ? C'est qu' « il ne l'eût pas sans doute appliqué à son Dieu ».

Il appartenait au peuple élu, qui ne doit pas être jugé comme les païens. Le mot de « mythe », que M. Le Hir bannit de l'exégèse biblique, vient fort bien sous sa plume, au sujet des célèbres richesses de la

(77) *Gen.*, V, 5 *sq.*

Colchide, qui ont fait croire à l'existence de la Toison d'or. « Fable », la lyre de Mercure (*sic*). « On sent » (à propos de la fondation d'une ville par Sésostris) « que nous tombons ici dans les fables ». Comment ce tact l'abandonne-t-il, dès qu'il s'agit des Hébreux ? Renan ne se l'est-il pas demandé ?

Peut-être aussi l'affirmation relative aux éponymes, lui a-t-elle paru bien gratuite, encore qu'un semblant de concession l'ait préparée (78) : « Il n'en reste pas moins certain que les anciens peuples ou presque tous, ont pris leur nom de celui dont ils étaient originaires [Israël, Juda]... ». Ce principe est tellement ancré chez M. Le Hir, qu'il préfère tirer le nom d'Hébreu, « appliqué à Abraham et à sa postérité », de celui de *Eber*, le patriarche de *Gen.*, XI, 14. Un autre mot pour lequel il rectifie le sens de la dérivation, c'est celui de « chérubin ». Ce terme s'applique à la fois à des anges et aux quatre animaux qui couvraient de leurs ailes le propitiatoire. Selon Buxtorf, Moïse l'a transporté de ceux-ci à ceux-là; mais c'est l'inverse qui est vrai.

Si l'auditeur accepte ces assertions, pourquoi résisterait-il à des conjectures que « rien », lui dit-on, « n'empêche » de faire ? Point n'est besoin d'un texte pour penser que Dieu a dispensé l'homme après le Déluge de la loi de monogamie (sans quoi les patriarches postérieurs seraient fautifs). Comment l'ancien alphabet figure-t-il encore sur des médailles du temps des Macchabées ? « Il suffit d'admettre... que les Hébreux, en admettant l'alphabet carré, avaient... conservé l'ancien et qu'ils existaient simultanément ». Sait-on si les limites de Zabulon n'ont pas changé considérablement ? Le récit de la naissance d'Eve ne souffre aucune difficulté, car Adam a pu avoir une côte de moins, « sans que cette organisation se soit transmise à ses descendants ».

Quelque place que ce genre d'explication tienne dans l'enseignement de M. Le Hir, son habitude est d'apporter des réponses plus positives. Est-ce à dire qu'elles soient tout à fait exemptes de parti pris? Non sans doute. L'apologiste se plie sévèrement aux méthodes exactes de la philologie, tant qu'elles tournent au profit de la bonne cause. Mais il les met en souffrance, s'il voit qu'elles conduiraient où il ne veut pas aller. Il n'est pas si attaché à la « signification ordinaire » des mots qu'il ne leur donne le sens qu'il faut, afin que l'itinéraire d'Abraham soit logique, ou qu'une prédiction convienne tant bien que mal à Nephtali. De plus, il s'appuie sur des certitudes qu'il croit inébranlables, alors qu'il n'en est rien: d'où la propagation de l'erreur. Pour qu'on puisse tirer telle conclusion d'un verset psalmique (79), il faut que Dieu s'y adresse au Christ, dont le règne n'aura point de fin; mais s'il s'adressait en réalité à un roi terrestre ? Telle objection n'a de sens que si les livres de l'Ecriture sont authentiques : ainsi celle qu'on fait à Buxtorf : « Est-il sûr que [le

(78) « Sans doute rien n'était plus facile que [les généalogies du Moyen-Age] » ; et même tous « les noms mentionnés [à *Gen.*, X] ne sont pas toujours ceux d'un personnage individuel ».

(79) Cf. *supra* 415 (sur *donec*).

v. 24 de *Gen.* III] ait été composé après l'érection du tabernacle ? », et maintes autres considérations, qui portent pareillement à faux.

Au demeurant, il arrive que le texte examiné donne raison aux adversaires; alors M. Le Hir invoque, sans les préciser, d'autres passages qui leur donnent tort. Force lui étant de reconnaître, en un endroit, la synonymie de *verbum Dei* et de *Deus*, il assure qu'il y en a « beaucoup où le Verbe de Jéhova se trouve... représenté comme une personne distincte de Jéhova ». On sait, d'autre part, quel intérêt s'attache, pour l'apologiste, à ce que *ammim* désigne, non les tribus, mais les nations. Les v. 6, 8 et 9 du Cantique de Moïse confirment ce sens (80), et Renan, sous la dictée, note au second d'entre eux : « Nous avons déjà vu et nous verrons par la suite que Moïse emploie toujours *am* pour... le peuple juif, et *ammim* pour synonyme de *gojim* [avec quoi il est ici en parallélisme] ». Hélas ! le chapitre suivant offre un verset (le 3e), où le pluriel ne peut s'appliquer qu'aux seuls Juifs (81). L'apologiste va-t-il revenir sur ses précédentes assertions? Point : il préfère, en l'expliquant tant bien que mal, déclarer le cas présent « rare et irrégulier », sans se demander pourquoi certains textes ne rentreraient pas dans l'exception plutôt que dans la règle.

Ailleurs, il tourne l'exception en sa faveur : ainsi le niphal de *bârakh* (« être béni »), s'écarte de l'ordinaire, où cette forme a « quelque chose » d'un sens réfléchi. Les rationalistes ont tort en particulier : ils peuvent avoir raison en général. Cette concession même ne s'impose pas, là où d'autres faits corroborent l'opinion que l'on soutient : la lecture de *Schéloh* reçoit une confirmation, et de la *Genèse*, ch. VI, et des *Juges*, ch. V. Là, le v. 3 offre le mot *beschagam*, où le *scha* représente, selon M. Le Hir, la syncope du relatif; il en serait de même, ici, du *scha* de *schaqamtî* (82). Le vocatif « ô cieux », au début du Cantique de Moïse, est précédé de l'article : l'objection relative à ὁ θεός n'a donc aucune valeur. « Plusieurs exemples » (on ne dit pas lesquels) prouvent que « l'usage de la langue » autorise l'interprétation orthodoxe du verset d'Aggée : les désirs des nations s'accompliront par la venue d'un seul, etc...

Cette application d'une règle grammaticale est correcte en principe. Des décisions lexicologiques n'auront pas moins impressionné Renan. L'une est celle qui réfute dédaigneusement Voltaire : « Il suffit de dire que *léchem* ne signifie pas exclusivement pain, et n'y fut spécialement consacré que plus tard » (83). De même, l'histoire d'un mot venge

---

(80) V. 6 : « Toutes les fois que Moïse parle au peuple en général, il se sert du mot *am* au singulier. C'est une preuve qu'il ne signifie pas tribu..., car alors il faudrait le pluriel ». V. 9 : « Le singulier *ammo* prouve encore que *am* désigne toujours le peuple d'Israël en général et non une tribu. Il faudrait *ammâv*. Or, jamais on ne trouve le peuple d'Israël désigné » ainsi.

(81) Cf. *supra* 409 n. 6. Voir aussi le v. 19, où certains ne voudraient rapporter le mot *ammim* qu'à deux tribus.

(82) V. 7. « Nous trouvons même le *sch* affecté du fathach, contre l'usage ordinaire, qui lui donne le ségol; ce qui favorise bien l'interprétation susdite de *beschagam* ».

(83) *Gen.*, III, 19. La traduction de la Vulgate (« vescitur *pane* ») n'est pas remarquée dans les Notes.

Isaïe de soupçons injustes : *zédeq* pour « victoire » est ancien, puisqu'on le trouve en ce sens dans les livres de Moïse et le Cantique de Debora. Si la dérivation mosaïque de « Babel » est « certainement la plus régulière », c'est que l'autre a contre elle et la morphologie, et le fait que *bâb* voulant dire « porte » est arabe, mais nullement hébreu. Au ch. XIV de la *Genèse*, v. 18, *hozi*, « faire sortir », équivaut à « offrir », par analogie avec l'expression corrélative « faire venir » : les protestants, qui l'admettent, sont mal venus à exclure l'idée que suggère tout le reste du passage : celle d'une offrande à Dieu, d'un sacrifice.

Ces raisons sont d'un autre ordre que l'argument de tradition. Il faudra en tenir compte dans le jugement d'ensemble qu'il reste à porter sur M. Le Hir.

VIII

Exégète, apologiste, le Sulpicien a pu se concilier la sympathie d'un esprit modéré, par son ton habituel. Sauf exception, il ne va pas, à l'égard de ses adversaires, au-delà de l'ironie légère : ainsi lorsqu'il raille leur prétention, de « se mieux connaître que Moïse en étymologie » (84). Il prend soin, d'autre part, de disculper un confrère : Glaire voit-il dans le signe de Caïn un acte que Dieu aurait fait devant lui comme garant, M. Le Hir souligne que cette interprétation ne blesse en rien l'orthodoxie.

Il sait ignorer. Même après avoir présenté plusieurs conjectures, il avoue que la « vraie explication n'est pas encore trouvée ». Le vocabulaire musical des Hébreux, traduit en termes généraux par les Septante, suscite cette remarque : « Au fond, ils ne savaient pas de quel instrument il s'agissait ».

Il donne parfois l'impression d'un esprit rigoureux et délié, sinon quand il critique certains témoignages (85), du moins quand il remarque (si cette Note provient de lui) : « [Telle] opinion, déjà émise préalablement, puis confirmée par l'examen des lieux..., atteint par là un haut degré de vraisemblance ». Il repousse une interprétation qui suppose « des réunions fictives d'objets » : la poésie, explique-t-il, « ne va pas [en] imaginer [de telles] pour en tirer ses comparaisons : [elle] prend les choses comme elles se présentent dans la nature ou l'état ordinaire... » (86) Il observe, à propos de *jalad*, que les rationalistes « s'écartent... du génie de la métaphore ». Le fait qu'une prophétie ne s'est pas accomplie, les « embarrassera peu; mais l'argument n'en [est que plus fort] contre eux, puisqu'ils prétendent [qu'elle a été écrite *post eventum*] ».

Ces facultés, à vrai dire, se sont exercées dans le sens que la discipline du séminaire leur imposa. La formation du théologien, voire du

---

(84) Et encore : « ...voulant à tout prix trouver des fautes dans Moïse ». Cf. *supra* 92, mouvement anologue de MM. Garnier-Mollevault.

(85) Jérôme et Sophronius (cités par Fréret) ne sont pas anciens, « mais ils ont dû travailler sur des mémoires antérieurs » : ce préjugé favorable n'est pas absolument correct.

(86) Cf. *supra* 389 et n. 91.

rhéteur, se révèle à plus d'une expression (87), ainsi qu'à certaines spéculations caractéristiques. La promesse à Lévi, par exemple, oblige à chercher comment les décrets de l'Eternel s'insèrent dans notre temps. Ayant dit que « Dieu n'avait pas encore choisi [cette tribu pour son rôle] sacerdotal avant [son] témoignage » de zèle, M. Le Hir se reprend : « ou du moins, s'il l'avait choisïe, il ne commença que dès ce moment à exécuter son choix ». « C'est au moment de l'exécution qu'il faut toujours rapporter l'acte immanent de la divinité » (88).

Cette éducation explique également l'espèce de *tutiorisme* que M. Le Hir transporte du *Traité de la Conscience* à l'exégèse : « Il est plus sûr de s'en rapporter à Moïse... », et tant d'autres précautions du même genre. Son imagination même ne change pas facilement de pays, si l'on en juge par l'accueil qu'il fait à un récit de voyageur : « Quoi qu'il en soit de ce [trait de mœurs] singulier, il n'est pas croyable que les anciens connussent ce mets étrange » (*Gen.*, IX, 4).

Au total, et bien que certaines omissions donnent à son enseignement un air plus moderne, M. Le Hir ne paraît pas avoir été d'une classe supérieure à celle de M. Garnier. Ses interprétations personnelles ne sont ni très fréquentes, ni toujours heureuses (89). La lecture de *Schéloh* ne lui appartient pas même en propre : il l'a empruntée à Jahn. Son information n'est point d'une sûreté exemplaire. Si la Note sur *djorney*, si *horn* pour *home* (90), sont imputables à son élève, il en est autrement, croyons-nous, des erreurs sur « Pagnini », Astruc et Gesenius.

Or, de ces faiblesses, Renan n'est pas encore en mesure de s'apercevoir très bien, au mois de mars 1844. En revanche, les qualités ont dû le frapper, surtout par comparaison avec d'autres Directeurs. A voir celui-ci donner si fermement la contradiction à Quatremère ou à Gesenius, il l'aura pris pour un maître égal aux plus grands, — ou du moins destiné à le devenir. Car il faudrait encore, estime-t-il, « dix ans de vie » à M. Le Hir pour être le champion accompli de l'orthodoxie. Est-ce là une réserve ? Nous ne le pensons pas, vu l'âge relativement jeune du Sulpicien, et parce qu'il a pu lui-même faire cette réponse modeste à un compliment : « Oui, dans dix ans, peut-être... ». Mais les mois s'écoulèrent, et si le correspondant de Liart avait écrit sur M. Le Hir en juillet, il eût mis une sourdine à son hymne d'admiration. La preuve en sera bientôt donnée, son génie naissant s'est laissé gouverner par l'ascendant de son professeur moins de temps qu'on ne le croit.

---

(87) « Il répugne » ; « prosopopée », « énallage », « antonomase » (*Deut.*, XXXIII, 31 ; *Gen.*, VII, 11 ; XII, 8 et 9, etc...).

(88) Voir aussi *supra* 471 et, dans le N. T., *Actes*, XIII, 33 et *Jean*, XIV et XV, 26, XVI, 7 (où Saint Paul et Jésus fixent respectivement la génération éternelle du Verbe à l'instant de la résurrection, et la production du Saint-Esprit au moment où le Père et le Fils l'enverront).

(89) Voir *infra* 490 ; *Gen.*, II, 3 ; *Deut.*, XXXII, 24 (« M. Le Hir, après avoir comparé les divers sens où ce mot est employé, croit... »).

(90) Cf. note à ps. LXVIII, 7 : « A la maison [c'est-à-dire] dans leur patrie ; il y a une locution analogue en anglais (*horn*) ». Une note à *Ex.*, XV, porte « le P. » Niebuhr, comme s'il s'agissait d'un moine ; mais la faute ne se reproduit pas à *Deut.*, XXXII, 14.

Si l'on résiste à cette idée, c'est à cause du fameux témoignage des *Souvenirs d'Enfance*. Veillons à ne pas nous tromper sur son sens. Celui qui a fait de Renan un savant, nous dit-on, ne l'était nullement lui-même : du moins, on nous le dépeint comme « tout à fait étranger », en certaines questions, « à... l'esprit scientifique » et à la vraie critique (91). Ce sont là des réserves qui suffiraient à ruiner une réputation laïque. Elles ont permis à l'auteur d'accorder sa pensée véritable avec ce qu'il devait à la mémoire du défunt. Si longtemps noté par M. Le Hir, il l'a noté à son tour, avec une impartialité dont il eut d'autant plus soin de ne pas se départir, qu'il avait, dans l'intervalle, subi les attaques de son ancien maître. Il a trouvé piquant de se donner ces deux précurseurs, si inférieurs à celui qu'ils annonçaient sans le vouloir : M. Pinault pour les sciences de la nature, et M. Le Hir pour la philologie. Cette coquetterie lui a inspiré ce ton mi-déférent, mi-ironique, qui caractérise ses pages sur Saint-Sulpice. Que si l'on sent, à la lecture des *Souvenirs*, plus de chaleur dans l'éloge de l'hébraïsant breton, nous n'y contredirons pas. La lettre à Liart de mars 1844 était sur le bureau de Renan, quand il écrivait ce chapitre de sa Vie (92) : est-il impossible d'admettre que ce document ait replacé l'Académicien sur son banc d'élève, en ranimant ses impressions de débutant ?

Quoi qu'il en soit, et quelque mérite qu'aient son Cours de 1844, et surtout celui de 1845 sur *Job*, il n'est pas probable que la postérité consente à regarder M. Le Hir comme « le sujet le plus remarquable que le clergé français ait produit de nos jours ». Le clergé lui-même n'a pas intérêt à l'exactitude d'une appréciation, que les restrictions susdites transformeraient en une manière de dénigrement *à fortiori*. Pour rester dans l'ordre de qualités que l'auteur des *Souvenirs* estimait, l'abbé Poulet, mort si jeune, Pavy, Maret, (93) tous à peu près contemporains de M. Le Hir, avaient la tête mieux faite que la sienne. Entre les jugements de Renan et de Houtin sur son compte, il y a place pour une opinion, qui se dégagera mieux encore, une fois connues les premières révoltes du séminariste.

---

(91) *Souv.*, 241, 243. Opposez *supra* 394.

(92) Il en cite un extrait, *Souv.*, 252.

(93) Je citerais Gerbet, s'il n'était né dès 1798.

CHAPITRE V

RENAN EN FACE DE M. LE HIR

SOMMAIRE

I. Indépendance de Renan par rapport à M. Le Hir, aux auxiliaires contemporains, aux anciens traducteurs. Ses principes de méthode : ceux de son maître, mais aussi la considération de l'esprit antique (vague, simplicité, « préoccupation du sensible ») ; des idées, des images, du goût des Hébreux ; de la mentalité de l'écrivain et de ses habitudes de style. Pp. 490-494.

II. Notes personnelles de Renan. Sa façon de lire *Gen.*, XLIX, 22. Diverses interprétations et identifications. Ps. LXVIII et *Hab.*, III : caractérisés en particulier, rapprochés des autres Cantiques. Les monuments historiques de la *Genèse*. Origine des Bénédictions de Moïse. Pp. 494-499.

III. Renan et l'apologétique. Accord de la géologie et du récit génésiaque. Les *périodes* antérieures à l'homme et leurs révolutions. Effets, étendue, durée du Déluge ; les fossiles et les sauvages. — Premiers symptômes d'émancipation ; réserve sur la justesse d'une décision tridentine. Des miracles bibliques. Critique de certaines prophéties. Noms et représentations de Dieu. Assimilation d'Israël aux autres peuples (institutions, croyances, procédés psychologiques). Pp. 499-505.

IV. De la mosaïcité du Pentateuque ; indices favorables et contraires. Interpolations supposées. De l'hypothèse des sources à celle des fragments. Hétérodoxie de ces vues : les « légendes » de la *Genèse* ; les rationalistes auraient raison. Pp. 506-509.

V. Philologie hébraïque. Etymologies et figures significatives. Prononciation de l'hébreu. Ses rapports avec les autres langues : analogies phonétiques, grammaticales, lexicologiques, stylistiques. La mentalité antique. Poésie et éloquence dans la Bible. Observations complémentaires sur la versification. Pp. 509-514.

VI. La personnalité de Renan. Equilibre des facultés d'invention et de contrôle. Qualités diverses. Comment la Bible, sous son regard, devient document : son instinct historique. Qu'il est à la fois savant et artiste. Curiosités spéciales de son imagination. Comment il sait rapprocher de nous le passé. Sens esthétique ; attrait pour les genèses et les métamorphoses. Pp. 514-519.

VII. Importance du Cours de 1844 : apprentissage de la critique ; premier contact avec la science germanique. Un exercice de traduction française. Initiation à la linguistique. Préparation lointaine de l'*Histoire des Langues sémitiques*. Quelques coups d'œil sur le N.T. Pp. 519-521.

« *J'ai pris au sérieux ce qu'on m'a appris* »
(Souv. d'Enf., 266).

Si Renan n'eût été que disciple, ce chapitre serait sans objet. Mais comme il s'était, à Issy, opposé à M. Gottofrey, il ne tarda pas à penser par lui-même, au sujet des questions agitées et résolues par M. Le Hir. Seulement, instruit par l'expérience et conseillé par son intérêt, il ne laissa point éclater ce divorce symbolique. « En critique », « les incompatibilités se produisaient à chaque pas [entre M. Le Hir et les Allemands]. En grammaire, au contraire, l'accord était facile ». Cette phrase des *Souvenirs*(1) s'appliquerait assez bien aux relations de l'élève et du professeur de Saint-Sulpice. Après n'avoir touché aux points vitaux que d'une main

(1) P. 241.

timide, Renan a fini par porter à l'orthodoxie des coups assurés. Ses Notes concernant les derniers chapitres de la *Genèse* sont à cet égard révélatrices. Si l'on n'en saurait dire autant de son étude sur l'*Exsurgat* et le Cantique d'Habacuc, c'est que ces morceaux offraient moins de prise à sa critique, et peut-être aussi qu'il était quelque peu distrait par la perspective de son départ imminent.

I

Quoi qu'il en soit, l'ensemble de sa rédaction ne laisse aucun doute sur l'indépendance de son esprit. Certes, il ne refuse pas son hommage à son guide ordinaire : « Cette explication », écrit-il, « probablement la meilleure, est de M. Le Hir ». Volontiers, il lui vient en aide : « Je pense que l'induction suivante donne beaucoup de force » (à ce sentiment), etc. Mais il est souvent d'un avis différent, qu'il soumet à son maître : « Moi, je l'avais ainsi entendu... M. Le Hir m'a objecté... » ; « J'avais pensé qu'il serait plus naturel... M. Le Hir m'a dit... ». Il se rend aux raisons qu'on lui fait valoir : « peut-être, en effet », ou « cela est plus probable », à moins qu'il ne s'obstine : « M. Le Hir se refuse à admettre cette explication. Néanmoins je persiste à croire... ». Et ces désaccords ne vont pas sans quelque froissement d'un amour-propre, que le Sulpicien ne prend pas toujours soin de ménager. « Je craindrais d'être *subtil*... », écrit Renan pour insinuer une hypothèse, ou « serait-il *puéril*... ? » : ne sent-on pas que ces épithètes ont dû lui être appliquées ? Aussi se revanche-t-il sur le papier : « M. Le Hir croit avoir reconnu... Il faut avouer pourtant... » ; « M. Le Hir pense... Mais cela ne me paraît pas du tout naturel » ; « Cela n'est pas une raison » ; « Quant à telle hypothèse..., elle n'est pas admissible, selon M. Le Hir. Pour moi, je la trouve la plus probable » ; « M. Le Hir se trompe quand il regarde ce caractère comme particulier » (à tel objet) ; « M. Le Hir a pris [tel] sens... Mais cela est impossible » ; « M. Le Hir pense... Mais cela est faux, car... » (2).

S'il s'écarte ainsi de son professeur, c'est pour suivre plus ou moins ses autres auxiliaires : il ne serait pas loin d'adopter une traduction de Quatremère, dont Glaire lui vante l'érudition (3). Mais il n'en croit aucun sur parole, ni parmi les orthodoxes, ni parmi les rationalistes : il ne s'inféode pas même à Gesenius. S'il constate avec plaisir que Cahen se rapproche en un endroit de sa propre interprétation, il l'abandonne ailleurs pour se ranger au côté de Franck (4).

---

(2) *Gen.*, II, 3 ; *ps.* LXVIII, 15 (cf. encore *Deut.*, XXXII, 42 ; *Gen.*, XLIX, 22) ; *Deut.*, XXXIII, 19, 4 ; *ps.* LXVIII, 32 ; *Hab.*, III, 11 ; *Gen.*, VI, 3 ; III, 17 ; IV, 12 ; *Deut.*, XXXII, 24, 31 ; *ib.*, XXXIII, 7 ; *Gen.*, VII ; II, 10 (en addition) ; VIII, 3 ; *ps.* LXVIII, 15.

(3) « Qui jamais comme Toi a puisé et recueilli tant et de si grandes richesses aux sources si abondantes de l'Arabie, de la Perse, de l'Arménie et de l'Egypte ? » (Dédicace latine du *Lexicon* de 1843). — Cf. *Gen.*, VI, 3.

(4) *Jug.*, V, 11, 25. — Cf. *Deut.*, XXXII, 24, 28 *sq.*, 33 (contre M. Le Hir, avec Glaire, Gesenius, Vatable) ; *ib.*, XXXIII, 20 ; *Gen.*, XLIX, 4 ; IV, 26 (contre M. Le Hir, avec Leopold). — *Ps.* LXVIII, 15-16 (altéré selon S. de Sacy et Renan) ; *Deut.*, XXXII, 14 ; *Ex.*, V, 3, 16 (contre Vatable et Glaire) ; ib., 11, 18, etc.

Quant aux versions anciennes, la considération qu'il a pour la Vulgate ne gêne point sa liberté de jugement. Il lui sait gré d'avoir « conservé quelque chose d'[un] hébraïsme », et rendu « assez bien » *qôzér* par *angustia*; comme elle, il ferait d'Hénoch le sujet d'une proposition (5). En revanche, elle s'est trompée, pense-t-il, sur le sujet des deux verbes « nomma » et « dit » d'*Exode*, II, 22. Elle n'a pas bien compris non plus le v. 3 du ch. V, etc. Les Septante sont moins souvent en défaut. « Je crois », écrit Renan au ch. V, v. 16, « qu'il faut s'en tenir à leur version ». Pourquoi ne les écouterait-on pas au v. 22 des Bénédictions de Jacob, « puisqu'ils ont si bien lu en d'autres cas, par exemple au v. 21 » ? Aussi Renan ne quitte-t-il pas des yeux leur traduction de ce passage, et notamment les mots ἠυξαμένος et μου ζηλωτός. Leur façon de diviser ne lui sert pas moins de suggestion ou de contrôle.

Ce qui, toutefois, commande souverainement ses critiques et ses conjectures, ce sont les principes de la méthode. Et tout d'abord, le respect du texte et de la langue. Pour une jeune recrue, il n'y a pas de trop petits succès : peut-il signaler la confusion d'un sin et d'un schin, il n'y manque point, soit à propos d'« Issachar » ou de *réscheph* : « Je leur ferai observer... » ; « M. Glaire a-t-il remarqué, dans l'étymologie qu'il assigne, que... ? » (6) Attentif à la place d'un point diacritique, il ne l'est pas moins à celle d'un accent comme le zaqef-gadol. Même il oppose cette considération à Gesenius (*Gen.*, XLIX, 22) : « Je ne sais si on peut admettre un repos si considérable entre un construit et son complément ». C'est aussi l'accentuation qui porterait à rendre le début du psaume : « Au maître de chœur de David ». — L'article de « Lévi », au ch. VI de l'*Exode*, v. 19, indique probablement que ce mot désigne ici la tribu. Au chapitre précédent, certains verbes difficiles veulent être soigneusement analysés; on se conformera, notamment, au sens d'un niphal (7). A-t-on trop de peine à « amener grammaticalement » un verset à un « sens plausible » — c'est le cas du ps. LXVIII, v. 15 — une correction s'impose. Enfin, « cadrer parfaitement » avec le sens d'un terme, représente pour une explication un « avantage » très sensible. Bossuet n'est pas le seul que Renan rappelle à l'exactitude lexicologique. M. Le Hir voit-il dans « Zabulon » l'idée de « limites », « je n'ai pas », écrit son élève, « trouvé [cette acception à ce mot], mais bien celle d'« habitation », de la racine *zâbal, habitare* » (8).

Outre ces données, dont l'observation guide l'interprète, il doit envisager le sens présumé à différents points de vue. Est-il naturel ? Ce critère s'impose particulièrement à Renan; il le détourne de croire qu'une expression signifie « les bras des mains ». Tant mieux, si telle manière de comprendre est « fort rationnelle »; tant pis, si d'autres ne paraissent

---

(5) *Ex.*, VI, 8, 9; *Gen.*, IV, 26 (« Enos captus est, etc... » ; voir en effet sur la piété de la race de Seth *supra* 342 n. 74). — Cf. aussi *Ex.*, V, 16.

(6) *Gen.*, XLIX, 14; *Deut.*, XXXII, 24 (cf. Glaire, *Chrest.*, 109).

(7) « Invocatus est super nos » (*Ex.*, V, 3) ; cf. aussi v. 16 et *Gen.*, XLIX, 26.

(8) *Gen.*, XLIX, 24, 13. — Cf. *infra* 495-496 et 510.

ni « raisonnables » ni « logiques ». Selon M. Le Hir, Dieu aurait mis un signe sur Caïn pour que nul ne le frappât; mais, objecte son élève, « comment un signe propre à *faire reconnaître* Caïn était-il propre à empêcher de le tuer ? Ne l'eût-on pas reconnu sans cela ? Et si on ne l'eût pas reconnu, c'était justement ce qu'il fallait pour le mettre en sûreté, et le signe n'eût fait que le mettre en danger ». Un peu plus loin, même critique; Lamech n'a pas dû parler de punition : « car en maudissant les meurtriers, il se maudissait le premier ». Le moyen d'obtenir « quelque chose de très raisonnable dans [ses propos] », ce serait de donner aux affixes le sens passif : « Si Caïn a été vengé..., moi je le serai etc... » (9). Au ps. LXVIII, pourquoi le v. 11 n'est-il pas relatif aux cailles du désert? C'est, entre autres motifs, que cet épisode « rappelle l'ingratitude du peuple » ; le verset devrait donc exprimer la douleur et non, comme il le fait, la reconnaissance (10).

Si justes que soient ces considérations, elles demandent à être tempérées par le sentiment de l'antique. Diminuons les exigences de notre raison : « Nous n'avons pas l'idée » de la chose que représente le signe (11). Ne rejetons donc pas la traduction de M. Le Hir : elle est la plus satisfaisante, à condition de rester « dans le *vague* convenable à ces temps antiques ». Pareillement, sa façon de rendre le verset sur Lamech « suffit au fond : c'est une simple imprécation que [celui-ci] fait par le désir qu'il a de n'être pas tué ». Ne sentons-nous pas aussi combien l'esprit des anciens était plus *simple* que le nôtre ? Voici le v. 11 des Bénédictions de Jacob; Vatable l'entend ainsi : « Les vignes de Juda seront si fécondes qu'il pourra attacher son âne [à la branche d'un cépage], et le charger du fruit qu'il en recueillera ». Mais Renan « ne pense pas que Jacob eût ces arrière-pensées; il veut dire simplement que Juda recueillera en abondance les raisins les plus délicats... ». De même au verset suivant : ses « dents seront toujours plongées dans le lait, et par conséquent toujours blanches ». Pourquoi chercher un sens plus compliqué ? On aurait aussi mauvaise grâce à prêter à l'auteur des idées « détournées » et quasi « métaphysiques ». Sauf le mot rendu par *angustia*, qui est « très philosophique », ces vieux textes supposent des esprits « toujours préoccupés du *sensible* » (v. 10).

On doit donc se décider pour ou contre une interprétation, selon qu'elle est conforme ou non aux idées d'autrefois. Renan fait grand état, en faveur d'une de ses conjectures (v. 22), de « l'association que les anciens ont toujours établie entre *oculus* et *concupiscentia* », et surtout du « sens de *invidia, invidiosa concupiscentia*, qu'y attachaient certainement les Hébreux ». Les images qui leur étaient familières ont ainsi chance de se retrouver dans leurs écrits : c'est bien parce qu'elle répond à leur tour d'esprit que notre traducteur croit apercevoir, en ce même endroit, une

(9) C'est bien ainsi qu'il faut comprendre.

(10) L'épisode est raconté dans *Nombres*, XI. — *Gen.*, XLIX, 23; *ps.* LXVIII, 11; *Gen.*, IV, 15, 24; cf. encore XLIX, 22.

(11) Certains conjecturent aujourd'hui que c'était un tatouage.

allusion aux yeux des jeunes filles, que Joseph surpasserait en beauté. En revanche, l'« héritage » du ps. LXVIII, v. 10, ne doit pas désigner la Terre promise; il faudrait pour cela que le poète l'eût représentée comme « fatiguée par les crimes de ses habitants » : or « ce n'est pas du tout dans le goût hébreu ». Ici encore, du reste, on aurait tort de prétendre à une rigueur que les figures ne comportent pas. Va-t-on « presser à la rigueur » « les bénédictions des collines de l'éternité », au v. 26 de *Gen.* XLIX ? Non certes ! « Ce sont des hyperboles dans le goût de la poésie orientale ».

Celle des Hébreux comportant le parallélisme, Renan justifie par là le sens de « flèches » pour *zeroa* (v. 24), et de « fontaines » au verset suivant : « Le parallélisme est plus parfait [qu'avec la version de M. Le Hir] : Jacob promet à Joseph une terre fertile et arrosée d'abord par les eaux du ciel, puis par celles qui sortent de la terre ». Là où cette « perfection » n'est pas acquise, on veillera du moins à ce que le parallélisme soit « suffisant » (12). Ce souci met Renan dans un cruel embarras à propos du v. 22. D'une part, couper après *bânoth*, c'est léser « le parallélisme de mots », suivant lequel ce nom devrait « commencer le vers pour faire l'opposition avec *bën* ». D'autre part, le parallélisme avec *ajin* est à peu près détruit, si l'on entend par *schour, umbilicus*. Grave objection, à laquelle l'auteur de la conjecture répond, que l'inconvénient est le même avec le sens d'*insidiari*; en outre, la parallélicité a des modes que nous aurons à décrire : l'un d'eux répondrait au cas présent, où le dernier vers du verset serait isolé des deux autres.

De cette façon l'on aurait l'avantage d'une « suite plus immédiate ». « Cela », continue Renan, « se lierait parfaitement avec ce qui suit : elles ont cherché à lui faire violence..., mais lui, il est demeuré ferme ». Or, cette considération a son importance (13) : c'est le contexte qui donnerait tort à M. Le Hir au v. 4 de ces Bénédictions, et raison à Quatremère, au v. 3 du ch. VI. Délicatement interprété, il éclaire le v. 15 du psaume : « Dans les deux versets suivants, il n'est question que de montagnes; puis donc que nous trouvons un nom de montagne à la fin de celui-ci, il est bien probable que ces idées se lient ». A s'en tenir à cette règle, il est vrai, on ne saurait que décider au v. 11 : le poète y passe subitement à la Palestine, dont il n'a pas encore parlé. Mais la difficulté n'est qu'apparente, ce pays étant « dans l'esprit de tous ».

On est ainsi amené à compter avec la mentalité de l'écrivain, et avec ses habitudes de style. Si Renan suppose à un moment que le v. 22 de *Genèse* XLIX ferait allusion à la mère et aux fils de Joseph, c'est que celle-là « occupait beaucoup de place dans le cœur de Jacob » : il serait donc « singulier qu'il n'en dît mot », ni d'Ephraïm et de Manassé, surtout

---

(12) A *Hab.*, III, 5 (« Devant lui la peste; derrière, les oiseaux de proie »). — Cf. aussi le v. 9 et en général cette étude et celle du psaume.

(13) Voir sous ce rapport les notes sur le v. 22, le v. 10; sur *Deut.*, XXXIII, 3, *ps.* LXVIII, 5, etc.

après « l'histoire du chapitre précédent » (14). Autre observation. Quand Jacob s'exprime à l'aide d'une comparaison, il la continue ordinairement et il l'amplifie dans le second membre, en insistant sur « la chose figurante ». Par conséquent le v. 14, compris à la manière de M. Le Hir, ne serait « pas du tout dans le génie du reste »; il obligerait à « passer brusquement d'un hémistiche à l'autre, d'un sens à un autre », et à « couper brusquement la comparaison », en revenant de la chose figurante (l'âne) à la chose figurée (Issachar).

Tels sont les principaux critères que Renan a appliqués, en pesant chaque indice là où ils se contrarient (15). Il n'oublie rien de ce qu'il a appris, si ce n'est qu'il préférerait, fût-ce dans un verset poétique (16), n'avoir pas à « changer de sujet aux deux verbes ». Parfois même, il se montre plus fidèle que M. Le Hir aux principes posés par celui-ci. Que les Pères établissent une différence entre l'« image » et la « ressemblance », il ne se tiendra pas d'observer : « Cette distinction est belle et vraie, mais n'est pas dans le texte » (17). Et il écoute en outre les conseils, les avertissements de son génie. De là certaines initiatives dont il faut retracer les plus notables, heureuses ou non.

II

Si neuf hébraïsant qu'il soit, il ne termine pas l'année sans proposer certaines corrections du texte biblique. Dès le commencement de son étude sur l'*Exode* (ch. II), il observe que la Vulgate offre, au v. 22, un membre de plus que l'hébreu. Et les Bénédictions de Jacob, le Cantique d'Habacuc et le psaume lui donnent l'occasion d'exercer sa sagacité, soit qu'il lise, ou qu'il ponctue, ou qu'il divise différemment : l'accentuation et la coupe des versets ne sont-elles pas « éléments rabbiniques » (18) ? Nous ne rapporterons ici avec quelques détails que ses conjectures sur le v. 22 de *Genèse* XLIX.

Ce verset est ainsi ponctué : zaqef-qaton après *Joseph*, athnach après *ajin*, zaqef-gadol après *bânoth*. Ce qui l'assimilerait aux versets précédents à quatre temps, où la division du milieu est pareillement marquée par l'athnach, et les deux divisions intermédiaires par deux zaqef. Mais alors, il en résulterait une « inégalité criante entre les quatre membres », et c'est pourquoi nos Bibles ne coupent qu'après *Joseph* et *ajin* (19). Elles

---

(14) Il ne le serait pas moins que les Bénédictions de Noé ne continssent de jeux de mots que relativement à Japhet, et qu'il n'y en eût pas sur Cham. Cf. aussi *supra* 473 n. 58.

(15) Cf. surtout *Deut.*, XXXII, 28 et *ps.* LXVIII, 11, où la grammaire et la lexicologie vont contre les raisons tirées du contexte.

(16) *Deut.*, XXXIII, 19.

(17) Cf. *supra* 349.

(18) *Gen.*, XLIX, 25 : « S'il était permis, je voudrais couper ici [autrement] les versets [de 24 à 26] » ; *ib.*, 24, 10 ; *Hab.*, III, 9 (changer en *sin* le *shin* de *schebouoth*) ; *ps.*, 15-16, 29.

(19) Ailleurs, Renan parle de « la division en quatre vers qu'on trouve dans nos Bibles ».

ont raison, en ce sens que « ce verset est évidemment de trois vers »; mais tort, en laissant un zaqef, surtout un zaqef-gadol dans le cours d'un vers. La seconde coupure doit tomber après *bânoth*, par retranchement de l'athnach après *ajin*, et le zaqef-gadol se changeant en athnach, ou en tenant lieu. De cette façon, le v. 22 devient semblable au 4°, au 7°, au 8°.

A vrai dire, Renan ne soutient pas jusqu'au bout cette hypothèse, et il songe à « conserver la division ordinaire, en admettant un enjambement [comme ceux des v. 24 et 25] pour l'explication grammaticale ». Mais il substituerait à *schour*, soit *schor*, soit *sour;* il corrigerait *ajin* en *ën*, *porâth* en *porëach*, sans préjudice de deux autres lectures ! On comprend qu'il ait multiplié les précautions oratoires pour donner un air raisonnable à tant d'inventions.

Voici, en tout cas, les principaux sens auxquels il aboutit : 1° « Joseph filius foecunditatis, *i. e.* foecundus, ad oculos puellarum »; c'est-à-dire : « pubertas Josephi excitavit concupiscentiam »; « una earum ascendit ad conspiciendum (20) ou insidiandum ». 2° Ou, pour la seconde partie : « una... ascendit super umbilicum ejus... ». 3° Ou, pour la première partie : «... filius pulchritudinis, *i. e.* pulcher (20) super oculos, *i. e.* pulchrior oculis puellarum... »; 4° ou encore : « filius foecundae (Rachel), etc..., de la féconde qui a excité la jalousie...; mais elle s'est élevée au-dessus de ses ennemis », ou « il [Joseph] a marché sur ses ennemis », etc...

Un autre texte que Renan pense avoir ingénieusement compris, ce sont les v. 15-16 du Chant de Debora. Les deux mots semblables (*chiqeqë* et *chiqrë*) ne répéteraient pas la même idée, mais seraient en « opposition formelle », l'un signifiant « résolution forte », et l'autre « indécision » : « Je traduirais donc ainsi : C'est en Ruben que se prennent les décisions généreuses, (je me trompe), c'est en Ruben que se prennent les *indécisions* ». Au v. 15 du psaume il rend : « Cum disperserit Omnipotens reges (qui sunt) in ea (terra), Nivea erit ut Tsalmon ». Une interprétation le tenterait, au v. 6 du Cantique d'Habacuc : « ... Qui d'un pas franchit (enjambe) l'éternité ou l'univers ». En revanche, il n'aime pas celle de M. Le Hir au v. 11 de *Juges*, V : plutôt que des « bergers qui jouent du chalumeau », ce texte veut parler de ceux « qui divisent l'eau... ». Enfin, il pencherait à comprendre, à la fin du v. 3 de la *Genèse*, ch. VI, que Dieu donne à l'homme cent vingt ans pour venir à résipiscence avant le Déluge (21). D'autres passages qui le préoccupent beaucoup, ce sont les versets allusifs. Il se flatte de mieux saisir que son maître le second terme du rapport : « Zabulon », dans les Bénédictions de Jacob, doit

(20) Ces mots sont empruntés à la version de M. Le Hir (reproduite *supra* 441 n. 29).

(21) Voir encore la traduction d'*Ex.*, IV, 26 *et circa*, avec l'hésitation sur le sujet de *vajireph*; *ib.*, V, 16; *Deut.*, XXXII, 28 *sq.* (il s'agirait plutôt d'Israël), 33 (s'applique aux Gentils), 31 (dans la bouche de Moïse). — Et des versions de premier jet, auxquelles il renonce ensuite, à *Juges*, V, 14, 15, 31; *Deut.*, XXXIII, 4, 7, 17, 19, (« populi occurrent monti, et ibi sacrificabunt »), 24, 28, etc., etc...

être rapproché de *jischkon*, verbe de même sens, et non de la fin du v. 13, etc...

L'étude du psaume LXVIII donne lieu de remarquer une tendance analogue de son esprit. Comment, s'est-il dit, cette procession, où David était « le personnage le plus important », s'est-elle déroulée sans qu'il « fût mis à part [grâce à] une mention spéciale » ? Peut-être qu'en cherchant bien... Effectivement, le singulier du v. 28 doit le désigner, et la « traduction paraphrastique » saura le faire entendre au lecteur : « Ici, c'est le jeune Benjamin, accompagné de son valeureux chef... ».

Aussi bien ne se borne-t-il pas à cette identification, toute cette poésie retraçant à ses yeux l'Histoire sainte, depuis l'Exode jusqu'aux événements récents (v. 19). La première partie suit, semble-t-il, l'ordre chronologique : elle chante « les merveilles de Dieu pour son peuple » au désert et dans la Terre promise, sans que l'on soit toujours sûr de distinguer exactement ces deux moments, du moins pour les versets 10 et 11. La pluie (comme la « fonte des cieux » au v. 9) rappellerait-elle la manne ? ou si le poète a en vue la fécondité de Chanaan ? L'explication des mots *nachalâthkhâ* et *chajâthkhâ* (« ton peuple » ?) n'est pas moins délicate. Il paraît bien, en revanche, que les v. 12 et 7 appartiennent chacun à l'un des thèmes : celui-là regarde les victoires remportées aux bords du Jourdain, et l'autre est un souvenir des « révoltes auxquelles tous prirent part, excepté Caleb et Josué ». Enfin, les v. 1, 5 et 18 auraient trait plus spécialement à l'arche, tant à sa construction qu'à ses voyages. On discernerait dans le second de ces passages (si *arâboth* y signifie *deserta*) « quelque coutume de [ces] transports » et même ce qui s'y disait. La formule initiale de l'*Exsurgat Deus* était « consacrée pour l'action des Lévites soulevant l'arche pour ses voyages du désert ».

Ces précisions, que Renan apporte également sur un ou deux points du Cantique d'Habacuc (22), permettent à l'exégète de passer au Commentaire. Il montre la valeur des v. 1 et 5 qui servent de signal, celui-ci pour le départ (*solou*). Alors commençait cette marche triomphale, dont tout ce début donne l'idée, grâce au rappel des théophanies. Le cadre s'évoque aussitôt : une plaine s'ouvre devant le cortège (v. 5) ; le chanteur prend le Sinaï à témoin des phénomènes qu'il vient de rapporter : tremblement de terre, etc... Puis l'on aperçoit « dans le lointain la colline de Sion, en même temps que d'un autre côté [l'on voit] les hauts sommets de Selmon et de Basan », auxquels s'adresse l'apostrophe du v. 17. La fin du verset suivant concerne la sainte montagne, dont on approche. Le reste est rempli par la description du cortège et par des prières et des louanges brillantes. — Ainsi, ce psaume comprend trois parties (v. 5-32). L'exorde (v. 1-5) et la conclusion (v. 33-36) seraient chacun d'une strophe (23), et

(22) Lui aussi, ce prophète peut avoir pensé aux erreurs d'Israël, et particulièrement aux « rayons du front de Moïse » : voir, en effet, son v. 4 et cf. *Ex.*, XXXIV, 30. Les allusions du psaume seraient à *Ex.*, XVI et à *Nombres*, X, 35 ; XI ; XIII-XIV.

(23) Renan emploie une ou deux fois le mot de « stance ».

le milieu se répartirait en neuf strophes : v. 5-7, 8-11, 12-14; 15-17, 18, 19, 20-24; 25-28, 29-32. Quant au genre littéraire de ces morceaux, et à leur exécution musicale, on s'en rend compte, grâce à certains détails.

Au v. 12, le terme de *omér* est pris dans le sens d'*epinicium* (« Le Seigneur nous donnera lieu de chanter un Cantique de victoire »), et il en est de même au v. 9 d'*Habacuc* III, que Renan, au v. 15, appelle « ode ». D'autre part, son v. 1 porte le mot *schigjonoth;* le singulier désignant « une certaine sorte de vers, ou de poème, ou de rythme », cette indication (avec *al*) signifie que « le Cantique devait être chanté sur l'air des hymnes qu'on appelait » *scheguijon*. Le nom qui le termine (*neguinoth*) marque, accompagné de *praecentori*, que le maître de chœur avait à le faire exécuter sur des « instruments à cordes ». Moins précise est l'annotation initiale du psaume : *Mizmor schir* (v. 1). Si l'un « en parallélisme a à peu près le même sens » que l'autre, le v. 26 distingue pourtant les chantres des instrumentistes (*psallentes*). *Schir* doit représenter un « cantique à voix seulement », *mizmor*, un « cantique chanté sur des instruments », et « tous deux réunis, un cantique chanté avec accompagnement ». Quant au séla (24), « on croit que c'est une note musicale. Pause ».

Comme le Cantique d'Habacuc l'offre, en deux endroits, au milieu du verset, la correction de ses coupes est mise en doute par Renan. Il les tient tout d'abord pour prosaïques. Mais finalement il restreint ce jugement à la ponctuation des accents : « Je suis persuadé maintenant que la coupe des versets est bonne... Seulement le rythme a cela de spécial que les versets sont fort longs, et composés de beaucoup de vers ». Le psaume en compte qui ont aussi leur ampleur. Le 5e est « à grande coupe en quatre membres ». Le 36e et dernier se remarque par les deux petits membres (« Deus Yisrael », « Benedictus Deus »), qui y suivent deux grands, etc...

Certaines de ces coupes intérieures, et plus encore les parenthèses qu'il serait possible d'établir en quelques endroits (25), portent à croire que l'*Exsurgat* a dû, lui aussi, être « chanté par des chœurs dialoguants ». Le difficile serait de délimiter les paroles de chacun. Faut-il mettre le v. 13 dans la bouche des chanteuses ? Quelques-uns l'ont fait, mais M. Le Hir « aime autant l'attribuer directement au poète ». On ne sait pas davantage si le v. 27 est « une exhortation que [celui-ci] adresse aux chantres en apostrophe », ou s'il est dit par ces derniers.

Le style et le fond de ces poésies n'appellent que de brèves remarques. Habacuc « aime beaucoup à retrancher les particules au deuxième membre parallèle ». Le psalmiste emploie *be* en toutes sortes de sens (26); il a « tendance à rendre tout concret », par exemple au v. 31, où il représente la soumission par une attitude et un don. Le v. 6 livre

(24) *Ps.* LXVIII, 8, 20; *Hab.*, III, 3, 9, 13.

(25) Aux v. 5 (depuis *solou* jusqu'à *reilzou*), 9, 19 (des « captifs » aux « rebelles » exclusivement).

(26) *Hab.*, III, 15; *ps.* LXVIII, 15, 31 (où *be*, à deux reprises, veut dire « avec »).

l'« idée générale » de la pièce : « bonté de Dieu pour les pauvres, les faibles ».

Ce qui éclairerait le plus ces morceaux, c'est leur rapprochement. Renan vérifie et complète à ce sujet les indications de son maître. Les v. 8 et 9 du psaume « sont pris presque identiquement des Bénédictions de Moïse ou plutôt du Cantique de Debora », dont ils reproduisent l'exorde et notamment l'allusion au Sinaï (27). Le chapitre d'Habacuc dépend en partie de ces modèles et du Cantique de Moïse (28). Il est, de plus, « moulé sur les psaumes pour le titre, les sélas, etc... ».

Bien que ce soit à d'autres titres, les plus anciens passages de la *Genèse* ne se recommandent pas moins à l'attention de Renan. Il en identifie même qui n'offrent pas un aspect poétique bien accusé. Cependant c'est l'indice de Lowth qui l'arrête devant le chant de la Tour, au ch. XI : les v. 3 et 4 présentent un « parallélisme frappant », preuve que « ce discours est en vers, comme celui de Lamech au ch. IV ». Ajoutez-y qu'il contient des oppositions, voire des jeux de mots. Les Bénédictions de Noé, elles aussi, doivent en cacher, que M. Le Hir n'a pas aperçus. Ce serait le cas pour l'avant-dernier mot du v. 25, si proche du nom de Jéhova, et pour celui de *schĕm* aux deux versets suivants (29) : ils s'appuieraient l'un l'autre, en sorte que « tout le morceau en est cousu ».

La notice sur Nemrod est curieuse par son « dicton ou expression proverbiale », qui marque un superlatif. Elle « peut nous servir de type » : on voit par elle en quoi consistaient « les monuments historiques de cette époque », de même que les versets relatifs à Babel représentent « une sorte de chant ou récit populaire que Moïse a intercalé ». Un texte deutéronomique, le ch. XXXIII, a sans doute une origine analogue : il a été recueilli auprès de « chaque tribu [qui] avait et conservait de mémoire son petit vers ». On comprend dès lors son « incohérence » et ses « embarras », résultats ordinaires d'une tradition orale.

Ces intuitions du jeune exégète furent si vives et si justes, que l'historien des langues sémitiques n'eut guère qu'à les reproduire : « Le Pentateuque », écrit-il, « rapporte souvent, dans leur forme rythmique, des *dires* populaires, dont le style a une physionomie très ancienne... Au premier rang de ces antiques fragments, il faut placer... le *dire* de Lémek..., le récit de la tour de Babel, plein de rimes et de jeux de mots...; la devise étymologique de Japhet..... les bénédictions de Noé..., et surtout, malgré quelques interpolations plus modernes, les deux bénédictions de Jacob et de Moïse » (30).

---

(27) Cf. encore *ps.* LXVIII, 22, et *Deut.*, XXXII, 42; *Jug.*, V, 2.

(28) Cf. *Hab.*, III, 5, 19 et 4, et *Deut.*, XXXII, 24, 13; XXXIII, 2, etc...

(29) Au v. 26, on jouerait sur l'acception spéciale de *schĕm* (le saint nom de Dieu), et au v. 27, sur son sens de *fama* : « qu'il habite des tentes de grand renom ».

(30) *Hist. des L. Sém.*, 111-112, avec la note 1 de la p. 112, qui sera utilement rapprochée de *Trav. de Jeun.*, 186, cité *infra* 604. Le lecteur peut consulter, sur ces dits et leurs dates probables, A. Causse, *Les plus vieux chants de la Bible*, 35 *sq.*, 46, 101.

Si ces idées tiennent, en 1855, leur place dans l'ensemble d'un système, elles ont commencé par avoir, en 1844, une autre valeur. Il n'est pas indifférent, par exemple, que Renan ait assimilé, quant à leur *genèse*, les Bénédictions de Moïse à celles de Jacob : ou bien en effet Moïse a été collecteur et non prophète, ou bien ce chapitre n'est pas de lui. Que ce dilemme ne soit pas formulé, n'importe : l'esprit qui souffle ici, on le sent déjà, n'est plus d'un apologiste. On s'en apercevra mieux encore quand on aura repris les choses de plus haut.

III

On avait, autour de Renan, trop d'estime pour les vengeurs de l'Ecriture, ce rôle flattait trop son instinct militant, pour qu'il ait été indisposé dès le début par la tendance apologétique d'un maître qu'il vénérait. Du reste, on ne saurait douter qu'il n'ait voulu croire d'abord à la vérité de l'histoire mosaïque : sans cela il n'aurait pas mis tant de soin à rédiger et peut-être à compléter (31) ses Notes sur les Fleuves du Paradis. Par là s'expliquent aussi ses efforts afin de présenter une théorie acceptable du Déluge.

« Accorder avec le texte l'opinion contraire » à l'universalité de ce cataclysme, cette tâche lui a été dépeinte si difficile qu'il ne se place pas, pour une fois, au point de vue du philologue. C'est «scientifiquement parlant » qu' « on ne pourrait être », assure-t-il, «amené à nulle autre hypothèse » qu'à la sienne. Aussi l'insère-t-il dans une vue d'ensemble sur les premiers temps de notre planète.

Les pages que l'ancien lecteur de Laplace a consacrées au récit de la Création n'expriment sans doute pas toute sa pensée. S'il n'y a rien mis de son crû — sauf la rigueur plus grande qu'il aura donnée à l'énoncé des objections —, on devine, par la suite, qu'il admet l'existence de ces *périodes* dont son maître ne veut pas. Antérieurement à l'homme, des soulèvements s'y sont produits, dont l'un aura donné naissance au Caucase. Celui-ci n'est point aussi récent que l'a prétendu M. Le Hir : les couches très inclinées, loin de lui être particulières, sont un caractère commun des montagnes.

Ces « révolutions géologiques » ont pris fin par le Déluge mosaïque, dont les vestiges, au lieu de former des blocs considérables, comme ceux des précédentes, sont en plus petits morceaux. Mais cette différence n'empêche pas qu'il « a dû opérer [d'aussi grands] changements que les autres ». C'est alors que la face de la terre a reçu un nouveau modelage, et voilà « comment la géographie antédiluvienne n'a guère de sens » pour nous.

Nous savons seulement que les fleuves du Paradis avaient une source commune : le Déluge l'a dispersée. Pour le reste, nous sommes réduits aux conjectures. Cependant les continents ne devaient pas se borner au

(31) A qui attribuer les « nouvelles recherches » qu'il ajoute (f° 307 r.) pour « corroborer » l'identification du Phase et de l'Araxe ?

plateau d'Asie. Ils s'étendaient sans interruption jusqu'à comprendre Amérique et îles. L'effet du Déluge a été de disloquer ce bloc, par des submersions qui correspondent à nos Océans. Ainsi le Nouveau Monde a été brusquement isolé, avec les races qui s'y étaient diffusées antérieurement, et que nos navigateurs y ont retrouvées.

Grâce à cette conception du Déluge partiel, Renan se flatte d'échapper à une difficulté qui gênait les catholiques, depuis que Cuvier avait, non sans sarcasmes, rendu l'*homo diluvii testes* de Schleuchzer « à son véritable genre, qui est celui des salamandres » : « Qu'on ne dise pas », écrit le séminariste, « que si [l'inondation qui a séparé les terres] a été contemporaine de l'homme, on devrait trouver des fossiles humains. Non; car où faudrait-il chercher ces fossiles ? au fond de la mer, puisque, depuis, les choses sont restées à peu près *in statu quo* (32) ». Autre avantage. Que n'a-t-on pas dit sur « la dégradation de quelques nations [des] îles écartées et même d'Amérique », ou au moins sur « leur totale différence des nations européennes » ! Eh bien ! ces faits se comprennent maintenant : « Ce seraient des restes de la race antédiluvienne » (33).

Ce premier succès encourage Renan à ne pas s'en tenir non plus au système de M. Le Hir touchant la durée du Déluge. Redevenu strict observateur de la lettre, il souligne les versets 11 du ch. VII et 4 du ch. VIII, qui placent cinq mois entre le début de la pluie et l'arrêt de l'arche. Ces « cinq mois ne peuvent équivaloir à trois cent quarante jours » (34). En « donnant trente jours » à chacun, cela fait cent cinquante jours, soit juste le temps indiqué par Moïse au v. 24 du ch. VII (35). Il est vrai qu'il a parlé auparavant (v. 12) de quarante jours de pluie; ce qui causerait une difficulté s'il fallait les compter en plus. Mais ils doivent rentrer dans les cent cinquante durant lesquels les eaux prévalurent.

Est-ce à dire que cette solution soit sans défaut ? Non, et son auteur ne tarda pas à s'en apercevoir. Si M. Le Hir a pris le parti que l'on sait, c'est pour mieux rendre compte du ch. VIII, v. 5. Supposons en effet, avec Renan, que l'arche s'est arrêtée sur un sommet le jour même où les eaux ont commencé à décroître : que sont devenues les quinze coudées, dont les plus hautes montagnes avaient été recouvertes (VII, 20) ? Personne ne songeant au tirant de l'arche, le seul expédient serait d'accepter la leçon *keri* de la Vulgate (36), « qui donne dix jours d'intervalle... Car en ce

---

(32) Renan ne s'explique pas bien, en revanche, l'état dans lequel ont été trouvés certains animaux du Nord, si leurs restes proviennent du Déluge. Comment se fait-il qu'ils soient entiers, et « englobés dans le rocher avec leur poil » ? Ceci « sera toujours inexplicable, et suppose une pétrification soudaine dont nous n'avons pas idée ». Mais « ce ne sont là que des exceptions », la plupart des animaux n'étant représentés que par leurs ossements.

(33) Cette nouvelle idée est consignée d'une encre légèrement différente.

(34) Le lecteur est prié de se reporter *supra* 444, où le comput de M. Le Hir a été exposé.

(35) Cette indication est reproduite textuellement au v. 3 du ch. VIII. On n'a pas lieu d'en être surpris, vu ce qui a été dit plus haut sur « le style de ce passage..., fort fécond en répétitions».

(36) *Cf. supra* 435.

temps les eaux ont pu décroître suffisamment pour cela. Mais alors, comment [les v. 4 et 5 du ch. VIII mettent-ils] deux mois et demi de distance entre l'arrêt de l'arche et l'apparition du sommet des montagnes ? »

Ainsi la question reste en suspens. Mais il est significatif qu'elle ait été posée. La forte personnalité de Renan ne demande qu'à se manifester, même, pour commencer, au profit de la foi : « Remarquez », écrit-il, « le rapport de la tradition mosaïque avec cette hypothèse [sur la formation de nos Océans par un Déluge]. On peut en effet les réduire toutes deux à cette formule identique : un cataclysme *depuis l'existence de l'homme*. Il faut avouer que l'hypothèse scientifique et la révélation s'appuient fort bien ». Qui reprocherait au séminariste son besoin d'indépendance, s'il le trompe au service de la bonne cause? Aussi, M. Le Hir restreint-il le jour mosaïque à vingt-quatre heures, Renan se rallie à l'idée des périodes. M. Le Hir est-il pour l'universalité du Déluge, Renan est contre. M. Le Hir assigne-t-il telle durée à ce cataclysme ? Renan la raccourcirait.

Qu'il préfère, dans deux de ces cas, la solution la plus libérale, ce n'est pas l'essentiel à nos yeux. Tant qu'il s'amuse à ces exercices, ses maîtres n'ont pas lieu de s'alarmer : il est ingénieux, mais non hardi. Il sait — M. Le Hir le lui a dit — que l'universalité du Déluge « n'est pas de foi ». Il a lu à Issy chez Frayssinous, que la thèse du « périodisme » « n'est pas condamnée, et qu'on peut la défendre sans blesser en rien la doctrine orthodoxe » (37). C'est sur des sujets d'un autre ordre qu'il faut observer ses réactions.

Voici par exemple la sentence du ch. II de la *Genèse*, v. 24. Renan s'écarte doublement de la décision tridentine. Cette parole attribuée par Jésus à Dieu, ne serait pas même d'Adam : il faudrait y voir une simple « réflexion de Moïse ». Et ainsi « ce ne serait pas proprement l'expression d'un devoir : cela seulement voudrait dire : voilà pourquoi c'est un usage que... ». On comprend que le séminariste mette cette remarque à l'abri de la formule : « à ne considérer que le texte (38), on pourrait etc... ». L'argument d'autorité, si on le lui rappelait, le trouverait soumis.

En serait-il de même, touchant la réalité des miracles bibliques ? Aucune note critique ne l'attaque de front. Certes, l'étude sur Habacuc contient une mention de « nos médailles de la Sainte Vierge, *dites* miraculeuses », qui confirme un scepticisme déjà attesté (39). Mais, s'il s'étend de la dévotion à la Théologie, c'est ce qu'on ne voit guère. Le seul indice à relever serait cette observation sur le v. 12 du troisième chapitre de l'*Exode* : *ha-oth*, écrit Renan, « peut, je crois, se rendre par *monumentum*, « souvenir » et non « miracle en témoignage ». Encore la suite du verset se prête-t-elle trop bien à cette interprétation, pour qu'on doive

(37) *Défense du christianisme*, t. II, 47.

(38) Voir la même tournure à *Gen.*, XLIX, 10 ; cf. *supra* 341.

(39) Cf. *supra* 57 et n. 117. — *Hab.*, III, 4.

y voir une manière significative d'économiser le surnaturel. On ne sait non plus dans quel esprit a été rédigée cette traduction du v. 3 : « Approchons, dit Moïse, et voyons cette grande merveille, pourquoi le buisson ne se consume pas ». La légende rabbinique d'Abraham sauvé du feu n'a pas induit l'auteur de la XLI[e] Observation Psychologique à rappeler la fournaise de Daniel ni l'huile bouillante de saint Jean. Est-ce faute d'y avoir songé ?

De même, les prophéties ne paraissent point rencontrer en lui un fervent défenseur. Non qu'il conteste leur accomplissement. Il se contente de laisser à son maître la responsabilité de certaines identifications (40) ; ce qu'il se demanderait plutôt, c'est s'il y a bien eu prédiction. Non seulement le mot de « bénédiction », mais ceux de « promesse » et de « souhait », viendraient plus volontiers sous sa plume (41). Et puis, n'est-il pas curieux que la bénédiction soit toujours tirée du nom ? qu'elle le soit, par exemple pour Japhet, à l'aide d'un jeu de mots (42) ? Moïse a-t-il eu besoin du Saint-Esprit pour prophétiser, alors qu'il n'a guère fait que « suivre comme type » les Bénédictions de Jacob, jusqu'à les décalquer parfois (*Deut.*, XXXIII, 6) ?

Ces dernières questions, Renan ne les a pas énoncées. Mais il était bien capable de se les poser, si l'on en juge par ce qu'il écrit soit sur le *aphsë-érez* d'un verset deutéronomique (*ib.*, 17), soit sur le ch. XLIX de la *Genèse*. La première expression, selon M. Le Hir, est une hyperbole signifiant « jusqu'aux terres les plus lointaines » ; « ceci », note Renan entre parenthèses, « infirme les preuves qu'on tire de sa force pour les endroits messiaques ». Le second texte le trouve rebelle à la lecture « ille cujus etc... ». Qu'elle ait pour elle les arguments critiques, soit. Mais elle est trop peu conforme à l'esprit des anciens Hébreux : « ils allaient toujours au fait : tel ou tel *possède* le sceptre; donc il est à lui ». Séparer, comme le voudrait M. Le Hir, « celui qui le possède de celui duquel il est », c'est une distinction dont ils étaient incapables. Aussi la « traduction littérale » du séminariste porte-t-elle, au lieu de : « jusqu'à ce que vienne celui à qui il appartient réellement », « ...donec veniat *tranquillitas* ».

Que cette version soit compatible avec l'interprétation rationaliste (43), ce n'est pas le plus grave : l'arrêt est moins significatif que les considérants. Pour que Renan argumente ainsi sur l'une des promesses de l'A. T. qui portent le plus visiblement, à des yeux catholiques, la marque de Dieu, comme il faut qu'il se meuve, dès ce moment, dans un ordre d'idées étranger à la foi ! Il a tellement pris l'habitude de regarder la Bible juive comme un livre humain, qu'il n'admet pas que ses auteurs

---

(40) *Hab.*, III, 5, 7 (cf. *supra* 474). Il répète avec insistance : « ...selon M. Le Hir ».

(41) *Deut.*, XXXIII, 24.

(42) *Japhet* (qu'il dilate) et *Jéphet*. — Cf. encore Note à *Gen.*, VIII, 10.

(43) Cf. *supra* 456. Comment Renan a-t-il pu, dès lors, écrire à *Hab.*, III, 3 : « Les Juifs se figuraient toujours le Messie sous la figure d'un conquérant » ? Cf. *infra* 620..

aient, même sur ce point, dépassé leur horizon naturel. Vienne le moment d'émettre, au v. 18, une vue d'ensemble sur ce morceau, et l'on dira jusqu'où le porte sa hardiesse.

Nous n'en sommes pas encore là. Renan s'applique à l'étude des noms divins; et ce n'est pas, semble-t-il, dans une intention critique. Le début de l'*Exode*, qu'il traduit tout seul, lui offre à cet égard des textes suggestifs. Au ch. III, on lit successivement *Malakh Jehovah* (v. 2), « Jéhova » (v. 4 a, 7), « Elohim » (v. 4 b, 6). La première appellation, d'après sa forme, doit désigner « l'ange de Jéhova », et les deux autres noms qu'il reçoit confirment que cet ange, c'est « le Messie, et non un ange ordinaire ». Référence bonne à inscrire en marge de la Note sur le Verbe, au v. 6 de *Genèse*, VI.

La célèbre parole d'*Exode* III, v. 14, est ainsi rendue par Renan : « Je suis qui suis », « Le *Je suis* m'a envoyé ». Il commente le v. 3 du ch. VI sans envisager la difficulté que l'on connaît (44) : « Dieu », se borne-t-il à écrire, « oppose... son nom de Schaddaï à son nom de Jéhovah; le premier seul lui a convenu jusqu'à la révélation mosaïque ».

L'importance de cette question explique certains détails de ses Notes sur le ps. LXVIII, que du reste il n'a pas examiné avec rigueur. Note-t-il, au v. 12 : « Le psalmiste ne se sert jamais de *Jahvé*, mais de *Adonaï* [v. 12] et *Elohim* [v. 11, 10, 9, etc...] », il aurait dû corriger cette erreur, puisqu'il remarque au v. 21 : « C'est la première fois que le nom de Jéhova est écrit au complet ». Ceci même, il est vrai, n'est rien moins qu'exact : si l'on ne lit que *Jâh* aux v. 5 et 19, le v. 17 contient *Jahvé*. Mais notre hébraïsant joue de malheur : ne traduit-il pas, au v. 9, Elohim par « l'Eternel » ?

Il ne dit rien alors du sens de ces termes, qu'il a suffisamment analysés dans son travail sur l'*Exode*. Il y a reproduit l'enseignement de son maître (45), par exemple en dérivant Elohim « de *âlah, adoravit* » (I, 17), et utilisé, pour *Schaddaj*, les notices de Buxtorf. Ce mot exprime la puissance, παντοκράτωρ ; comme il a tout créé, Dieu peut tout anéantir, de là son nom (rac. *schâdad, vastavit*) ; les Talmudistes, eux, le font dériver de *aschér daï*, « qui se suffit à lui-même ». La note à *Adonaj* (IV, 10) est plus brève : « Longue consacrée à Dieu. De *adon, doun*, judicare ».

Un autre point à considérer de près, c'est le *keri* de Jéhova. Il a les voyelles d'Elohim au v. 21 de l'*Exsurgat*; au v. 3 d'*Exode* VI, « la Vulgate a traduit Jéhovah par Adonaï, nouvelle preuve qu'on lisait ainsi, et que les voyelles de Jéhovah sont celles de Adonaï ». Cette ancienne version rend « l'ange de Jéhova » par « Dominus » (46), et Renan peut ajouter ce détail à sa dissertation sur le Verbe. Il y propose également de rattacher l'expression plurielle « les anges » à « Elohim ». Elle en serait

---

(44) Cf. *supra* 468-469.

(45) « *Jehovah*, fut. Kal de *hâvâh, esse* ; *éhjéh, sum*, fut. pour présent indéfini, l'éternité ». Cf. *supra* 425.

(46) Comme à *Gen.*, II, 4, où les Septante traduisent : κύριος.

l'équivalent, ou on l'a formée analogiquement : « peut-être... dit-on les anges pour l'Ange, comme on disait les Dieux pour Dieu » (47).

Cette forme, en tout cas, ne paraît pas l'alarmer, bien qu'il la rende très littéralement (48), et qu'il souligne aussi l'affixe pluriel de *Adonaj, Domini mei.* Est-ce que l'hypothèse de l'idolâtrie originelle ne s'est pas relevée dans son esprit, de la sentence que M. Le Hir avait prononcée sur elle ? sa croyance même au progrès, qu'il n'a pu désavouer, a-t-elle dû s'accommoder de cette exception ? On serait porté à le croire, vu ce qu'il a écrit dans la suite sur le monothéisme premier de la race sémitique. Mais certains passages de son travail sur les *Psaumes,* où le séminariste s'est montré plus critique que le lauréat du prix Volney, enlèvent du poids à cette considération.

Il n'y a donc, pour l'instant, qu'à recueillir ses Notes sur les représentations de Jéhova. Il ne souligne point, au ch. IV de l'*Exode,* l'étrangeté du verset (le 24e) qui ouvre l'épisode de l'époux de sang : « Et vint à l'encontre de lui Jéhova, et chercha à le faire mourir ». Les passages où l'on parle du nez de Jéhova ne l'arrêtent pas non plus, sinon pour en expliquer le sens figuré (49). La voix de Dieu ne serait pas la parole, mais « un certain bruit, que Dieu faisait d'ordinaire en se promenant, et qui était devenu familier à Adam » (50). Ce bruit, c'était « peut-être le tonnerre », « toujours ainsi désigné dans la Bible », ou comme le roulement d'un char sur les nues. Une « expression fort commune dans les livres poétiques » montre Dieu « equitans super caelos ». Toutes images dont Renan s'abstient de souligner le naturalisme. Il est aussi réservé quant au lever ou à la sortie solaires de Dieu, dont les éclairs sont les flèches. Si le char de Dieu lui rappelle celui de Salmonée (51), il n'inscrit aucun parallèle païen à côté de cette Note sur le Cantique de Debora (v. 20) : « Des cieux on combattit contre eux, comme nous dirions les habitants du ciel, les anges, les astres ». Et il consigne sans commentaire l'idée que Beelzébul aurait été une sorte de divinité « analogue au dieu-Terme des Latins ». En Bretagne, il aura moins de retenue.

Dès à présent, en revanche, il tend à effacer la différence irréductible qui sépare, selon l'orthodoxe, Israël de ses voisins. Une explication de son maître (52) lui permet de caractériser l'*invocatio* du v. 3 d'*Exode* V comme une coutume ancienne, plusieurs fois mentionnée dans la Bible. Or, ajoute le clerc tonsuré, cette « sorte d'initiation, de consécration à un

---

(47) Le Cantique de la Mer Rouge porte, au v. 11 : « Qui est comme toi *parmi les Elim, Jehova* ? » Les mots soulignés manquent dans la traduction latine de Renan.

(48) « Et il dit : Moi les dieux de tes pères » ; « Dii patris mei » (avec l'article, « τοὺς Deos ») ; « Et dit les dieux à Moscheh » (*Ex.*, III, 6 ; XV, 2 ; III, 14).

(49) *Gen.*, VIII, 21 ; *Deut.*, XXXIII, 10 ; *Hab.*, III, 8 ; *Ex.*, IV, 14.

(50) Cf. *supra* 467 et n. 38. Il adapte ainsi une opinion rapportée par M. Le Hir : « Quelques-uns ont supposé que c'était le bruit que Dieu faisait en se promenant ».

(51) *Ps.* LXVIII, 8, 18, 34 ; *Deut.*, XXXIII, 26, 2 ; *Hab.*, III, 8, 11.

(52) Cf. *supra* 445 et n. 45, et la suite : « C'est probablement dans un sens analogue qu'il faut entendre ces locutions usitées souvent dans les premiers chapitres de l'*Exode* : « Deus Israel vocatus est super nos ».

Dieu particulier » « était usitée chez les nations païennes, surtout celles qui avaient des mystères secrets [les Egyptiens] ». Aussi Moïse et Aaron en parlent-ils à Pharaon comme d'une cérémonie connue. Une autre analogie éclaire peut-être la notice sur les géants : « Les fils de Dieu » seraient non point ce qu'a prétendu M. Le Hir, mais les grands (plusieurs traduisent ainsi); « les fils des hommes, le peuple; l'union des deux, illicite » : « il faut avouer que cela ressemble beaucoup aux distinctions de castes des Indiens, etc... ».

Les mêmes institutions religieuses et sociales se retrouveraient donc chez différents peuples de l'ancien Orient. Et les mêmes croyances. Considérons, par exemple, celle des chérubins-griffons; qu'en pense Renan ? Son avis paraît exprimé dans ces deux phrases : « Il faut plutôt dire que ce sont là comme des fragments d'une même tradition conservés parallèlement chez tous les peuples »; « il faut voir, il me semble, en tout cela un fonds d'idées communes à toutes les traditions de l'Orient ». A la rigueur, et à des yeux de traditionalistes, cette opinion serait correcte encore, s'il était entendu que la tradition ne s'est conservée pure que chez les Hébreux. Mais loin de leur reconnaître ce privilège, Renan met ceux-ci sur le même pied que les autres. Et la seule fois où il indique le sens de l'influence — sur un point qui n'est secondaire qu'en apparence, — c'est pour faire une remarque que son étude personnelle de l'*Exode* lui a suggérée : « Moïse sortant d'Egypte devait être porté à se servir de dénominations égyptiennes » (*Deut.*, XXXII, 42).

Le peuple juif a donc partagé le sort commun, et ses procédés psychologiques ont dû être ceux de l'humanité. Si la Note sur le *tanin* du verset deutéronomique ne convainc pas Moïse d'erreur (53), elle n'en marque pas moins que le « dragon », la *bellua marina*, comme rend Leopold, est un de « ces animaux fantastiques... qu'on trouve dans l'idée de tous les peuples ». Qu'importe à Renan l'explication consacrée de *Gen.*, V, 24? L'auteur de ce verset ne savait pas ce qu'Hénoch était devenu; alors il a dit, selon l'habitude des anciens : « Dieu l'a pris » (*Deut.*, XXXII, 24). Quant aux éponymes, « il était également dans l'esprit de ces nations antiques de personnifier les peuples en un homme, comme un homme en un peuple ». Renan se souvient d'avoir rapporté, dans sa Dissertation sur les fleuves paradisiaques, le nom de cet ancêtre des Arméniens (Phas ou Pase), « dont les descendants s'établirent vers les sources du fleuve en question ». « Du reste », ajoute-t-il en marge, « il est possible que le Phaz ne soit qu'un de ces personnages imaginaires, auxquels on donne le nom d'une nation pour en faire le père : comme Gallus des Gaulois, Britannus des Bretons, etc. ». L'exemple n'est pas emprunté aux Hébreux. Mais on sent qu'il pourrait l'être.

Ainsi, de ces adversaires contre lesquels M. Le Hir s'évertue si vaillamment, son élève, petit à petit, se rapproche. Et les faits qui nous restent à signaler sont encore plus caractéristiques.

---

(53) Ces animaux, dit la note, sont « *existants ou fabuleux* » (cf. *Trav. de Jeun.*, 237) ; et à l'endroit dont il s'agit (*Deut.*, XXXII, 33), il faut traduire par « serpent ».

IV

Certes, s'il sacrifie à la vérité qu'il croit entrevoir, ce n'est pas d'un cœur léger. Le moindre indice favorable à l'orthodoxie, il le relève. A défaut d'une considération générale comme celle qu'il a naguère fait valoir (54), il veut voir dans les Bénédictions de Moïse, au v. 3, « une allusion à la manière dont la loi fut donnée », et aux v. 8 et 9, un rappel de l'*Exode* : « Toutes ces allusions à des faits récents me semblent prouver l'authenticité du morceau, et qu'il faut en effet le rapporter à la sortie du désert ».

On ne voit pas non plus qu'il aille bien loin dans la critique de la tradition relative à l'*Exsurgat*. Que ce psaume ait été composé par David pour le transfert de l'arche en sa tente, il ne semble guère en douter. A ses yeux, les rebelles du v. 19 ne sont autres que « les Philistins, qui naguère avaient renvoyé l'arche, etc... ».

Il connaît donc les précédents, et le récit de l'action proprement dite ne lui est pas moins familier (55). Cependant il ne s'occupe nullement des incidents qui y sont relatés. Quant au cadre présumé, il s'en soucie moins encore, puisque le chanteur est censé « dire en le montrant : Voyez le Sinaï »; même les autres perspectives, sans être aussi impossibles, ne satisfont pas le géographe, si l'arche venait de Kiriath-Iearim. Le seul détail qui poserait peut-être devant Renan la question de l'authenticité serait le v. 7, à supposer qu'il eût trait, comme on pourrait le croire, au retour de la captivité de Babylone. Mais il se rapporte plutôt à la sortie d'Egypte : « Ces mots : Il n'y a que les rebelles qui soient restés dans le désert, semblent indiquer un fait passé, et par conséquent qu'il ne s'agit pas de la Chaldée ». « Du reste », ajoute l'élève de M. Le Hir, « le nom de David se trouve dans le titre », et il vaut mieux le rattacher à ce qui suit (« Psaume ») (56) que de traduire « au maître de chœur de David ». Ainsi, à cette date, Renan regarde encore l'attribution initiale des psaumes comme un signe décisif d'authenticité.

Il n'est pas toujours aussi bien pensant. Le v. 17 du Cantique de la Mer Rouge, qui n'a pas fait sourciller son professeur, l'incite, lui, à ouvrir cette parenthèse encore prudente : « Une critique chagrine verrait là des marques de non-authenticité ». Au ch. XII de la *Genèse*, c'est bien autre chose. Le parti que les rationalistes ont tiré de *âz* au v. 6, l'a rendu clairvoyant : les noms de lieux des v. 8-9 lui paraissent révélateurs : « Voyez surtout », continue-t-il, « la circonstance du v. 1 du ch. XIII (57). Qu'est-ce que « cela suppose », sinon « un séjour des Israëlites en Judée quand ceci fut écrit » ?

---

(54) Cf. *supra* 209.

(55) C'est le ch. VI de *II Rois*. Voir *infra* 516 et n. 84, et *Hist. du Peuple d'Israël*, II, 53 *sq.*

(56) Toutefois, il ne semble pas que les deux mots « soient en fonction génitive ». Et ils ne doivent pas l'être non plus, même quand « Psaume » précède « David ». Il faut rendre alors : « Psalmus. Davidis ».

(57) « Abraham remonta d'Egypte au Negueb » etc...

Or, ce côté n'est pas le seul où l'orthodoxie soit ébranlée. A d'autres plaise de justifier la substitution de Chanaan à Cham comme on explique le péché originel. Observons plutôt. Là où les fils de Noé sont énumérés (IX, 18 et X, 1), Cham figure en second; donc il n'est pas le plus jeune. Or, c'est au « plus jeune fils », que IX, 24 impute la faute. A qui cette désignation convient-elle, sinon à Chanaan, que X, 6 nomme en dernier lieu (58) ? Voilà le coupable; et le v. 22, qui contredit matériellement cette conclusion, l'appuie en ce sens que Chanaan ne devrait pas y être mentionné, si Cham a tout fait. Supprimons-y donc *Chām abi*, « Cham père de » : ces mots sont de trop.

L'élégance de cette méthode a dû d'autant mieux séduire Renan, que la « faute » ainsi dénoncée n'est guère qu'une glose. L'interpolation qu'il aperçoit, non moins justement, dans le ch. VI de l'*Exode* serait déjà plus massive. L'auteur, aux v. 27 *et circa*, revient sur les noms d'Aaron et de Moïse, pour affirmer qu'ils sont bien les héros de l'histoire : « Ces notes », écrit Renan, « et répétitions de choses que le récit disait suffisamment, donnent bien à cette génération l'air d'un fragment intercasé, où ces notes eussent été ajoutées aux deux derniers noms, comme les plus célèbres » (59).

Comment cette sagacité ne se serait-elle pas exercée aussi sur les singularités du plan de la *Genèse*? Ce n'est pas qu'au début, l'alternance des noms divins ou la signification d'*ēlēh toledoth* aient provoqué chez Renan des réactions bien nettes. Tout au plus devinerait-on, à un ou deux signes, que l'enseignement de son maître ne le persuade pas sur tous les points (60). Il y en a un, pourtant, auquel il adhère : la théorie des sources, qui prend à ses yeux un singulier relief. Il l'utilise pour expliquer le v. 10 du ch. II, où il est question du fleuve aux quatre bras. Pourquoi n'y pas voir un document antédiluvien, dont l'auteur aura « décrit les choses comme elles étaient de son temps »? Moïse a dû le recueillir tel quel, bien que « les choses eussent changé depuis ».

Si le Sulpicien eût pu avouer cette conjecture, il n'en est pas de même de celles auxquelles Renan s'est livré à partir du ch. X, et premièrement sur l'antichronisme relatif à Babylone. A peine a-t-il, au v. 3 du ch. XI, consigné l'explication de M. Le Hir, qu'il ajoute sans transition ni précaution : « Preuve que, de part et d'autre, cela s'est fait par intercalation ». Or, qu'a-t-on ainsi intercalé? Des « pièces »; et c'en sont encore qui forment le récit de l'émigration d'Abraham. Moïse n'a pas pu se contredire à ce point : les « embarras » doivent venir d'ailleurs. La fin du ch. XI et le début du XII[e] sont deux « fragments séparés », qu'on aura « accolés ensemble ».

---

(58) Mais il le nomme — ce que Renan ne dit pas — parmi les fils de Cham, et non de Noé.

(59) En marge de ces versets, la Vulgate de Renan porte : « interpolata juxta plures ». Mais cette Note se rattache probablement à la lecture de Jahn, qui eut lieu l'année suivante.

(60) Cf. *supra* 480-481 et 481 n. 72, et surtout 480 n. 68, avec le verbe à réticence (« M. Le Hir *croit*... »).

Que l'on veuille bien maintenant conférer ces conclusions avec les thèses catholiques. Les apologistes les moins sévères consentent à admettre que Moïse se soit aidé de matériaux; mais à la condition que ces documents soient nationaux et véridiques, et qu'il en ait fait un usage parfaitement réfléchi. Or, que pense Renan ? Séduit par l'hypothèse des fragments, il la traite dans un esprit aussi peu orthodoxe que possible. Ces pièces ont été, selon lui, « accolées » par « le collecteur »; leur chronologie différant, il « n'a pas eu soin de les faire concorder ». Les notices sur Nemrod et Babel sont « hétérogènes ». Quant à leur origine, à leur valeur, les indices se multiplient sous l'œil attentif du critique. Voici les versets 8 et suivants du ch. X; voici, au ch. XI, les versets 3 et 4, d'une « physionomie » si « particulière ». Voici surtout un chaldaïsme, à l'avant-dernier mot du v. 6..., qui rapporterait ce morceau à « l'Orient où le fait s'était passé ». Ce n'est pas là de l'histoire hébraïque, ni même de l'histoire. Mieux vaut voir dans le premier texte « la courte *légende* du temps sur Nemrod »; dans le second, « une *légende* célèbre »; dans le troisième, « une *légende* babylonienne sur le nom » de Babel. Des « *légendes* populaires » s'aperçoivent à la fin du ch. XI et au début du ch. XII. Les Bénédictions de Moïse elles-mêmes, Renan l'indique au v. 18, ne sont pas « un Cantique proprement dit, mais un recueil de *légendes* sur chaque tribu ».

On comprend, dès lors, que le nom de Moïse ne vienne guère sous la plume du séminariste. Quand et par qui le livre de l'*Exode* a-t-il été interpolé? Qui fut le « collecteur » de la *Genèse*? Point n'est besoin de poser ces questions : il suffit que la *Genèse* apparaisse comme une compilation mal faite, et qui n'apprend rien de sûr ni sur le passé ni sur l'avenir. Tout croule en effet, depuis le miracle de Babel (61), jusqu'à la prophétie du père de Juda. Si, sur ce dernier point, Renan pense autrement que les rationalistes, son sentiment n'est pas moins hardi; et leur hypothèse, en général, lui paraît « favorisée » par les données du texte : qu'il s'agisse de la toponymie palestinienne ou des incohérences du récit génésiaque, elle « explique à ravir » les difficultés.

Ainsi, ce qui a mis la Révélation en danger, ce ne sont pas les sciences de la nature, mais bien le mortel ennemi qu'elle porte en elle-même, dans les tares de son texte. Voilà ce que la méthode de M. Le Hir a permis de déceler, parce qu'un esprit du premier ordre a su appliquer ce qu'elle comportait de règles correctes, là même où le résultat risquait de n'être pas conforme au vœu de la foi.

Renan est donc, en cette fin d'année, un rationaliste d'intention. Sous sa main, mosaïcité, inspiration, surnaturel, s'estompent ou s'effacent. Cependant, entre cette critique du Pentateuque et la résolution qui aurait dû s'ensuivre, dix-huit mois s'écouleront encore. Cependant, à l'époque même où ces illuminations se produisent coup sur coup dans son esprit, le

---

(61) Du moment que ce miracle est légendaire, il n'y a pas d'inconvénient à adopter l'étymologie en rapport avec ce miracle. Voir en effet *Trav. de Jeun.*, 140 (et *infra* 601 n. 1) ; *Hist. des L. Sém.*, 31.

séminariste continue de penser très sérieusement aux carrières que l'Eglise peut lui offrir (62)... Est-ce donc que ces illuminations s'évanouissent sans laisser de traces, ou s'il espère les reconnaître un jour pour illusoires? Appliqué à mettre au net ses Notes de cours, et entraîné à consigner les idées qui l'envahissent, il cède à ce devoir et à cette impulsion tour à tour. Retenue entre des parenthèses, juxtaposée à l'opinion de son maître, sa contradiction demeure fragmentaire, et une difficulté chasse l'autre. Seulement son souci s'aggrave de vérifier le catholicisme, au prix d'une enquête longue, très longue, qui ne pourra se poursuivre matériellement qu'au sein de l'Eglise...

En attendant, il sent qu'il gagne d'un côté, s'il perd de l'autre. Aussi visera-t-il moins à secourir l'orthodoxie qu'à mettre de côté, en vue d'une construction future, les matériaux solides qu'il reçoit ou qu'il trouve. Si l'on veut une autre image, il absorbera la substance positive de l'enseignement et de la littérature catholiques, jusqu'au jour où, n'ayant plus rien à apprendre de Saint-Sulpice, il lui laissera le résidu théologique. Cette évolution se dessine décisivement vers le milieu de 1844, du moins en ce qui concerne la philologie hébraïque.

V

Des mois ont passé depuis ces premières traductions de la Bible, où le respect pour le fond et l'admiration de la forme se renforçaient mutuellement chez l'élève de M. Le Hir. Alors, il n'avait pas craint de dire que les « divines paroles » reçoivent de la langue hébraïque « une nouvelle sublimité ». Car elle est la plus belle de toutes, si « simple » et si « naïve » ! On « tombe des nues » en s'apercevant que cet idiome à l'aspect rébarbatif n'a ni construction, ni presque de syntaxe : « Tu sais », écrit Ernest à Liart, « comme parlent les enfants, par propositions de deux ou quatre mots : voilà l'hébreu ». Oui, c'est « une vraie langue d'enfant », « la pure idée dans son expression nue ». Bien que ces considérations soient voisines de celles que Lowth a traduites, ne doutons pas que Renan ne les ait prises très sincèrement à son compte (63).

Maintenant qu'il n'est plus un débutant, il consulte les Lexiques avec d'autres yeux. Les recherches étymologiques sont de celles qui l'opposent parfois à son professeur. *Moschib* ne vient point de *schoub*, mais de *jâschab*. Le sens primitif de *réscheph* n'est-il pas plutôt celui d' « ardeur » que celui de « trait » ? *Nephilim*, ce sont les « fameux », de *pâlâ, insignis* : « la racine bilitère est *pal*, ayant le sens de quelque chose de merveilleux et d'extraordinaire ». Quant à *ajin*, sa « racine s'applique immédiatement à la passion jalouse; or de là au sens de « concupiscence », le pas est insensible ». La ressemblance de leurs féminins ferait croire que *isch* dérive de la même racine que *énosch*. *Schor* pourrait être rattaché à la racine *schârar*; or « *schorer* signifie aussi *umbilicus*,

(62) Voir *infra* le ch. VII de ce Livre.

(63) Cf. *Fr. Int.*, 256-257; l. in. à Mme Renan du 6 février; *supra* 382 et 394.

donc *schor* pourrait aussi avoir le même sens, et en effet Leopold le lui donne expressément » (64).

Parmi les noms ainsi soumis à l'examen, ceux des patriarches ont spécialement retenu Renan. Il n'a pas attendu pour s'en occuper l'étude des Bénédictions de Jacob. Dès son premier travail sur l'*Exode*, le chapitre I de ce livre lui offre la liste des « fils d'Israël, venus en Egypte avec Jacob ». Il les interprète alors, depuis Israël « pugnator Dei », jusqu'à Joseph, « additus ». Voici ses traductions : « Videte filium », « auditio », « copulatio », « celebratus », « positus est merces », « habitatio », « filius dextrae », « judex », « luctatio mea », « felicitas ». On remarquera l'avant-dernière. *Nephtali*, à quoi elle correspond, intitulera, en 1846, le quatrième des *Cahiers de Jeunesse* : cette « petite pédanterie d'hébraïsant » a ici son origine (65). Les noms significatifs que le jeune exégète a rencontrés dans la suite ont moins d'importance, sauf « Moïse » : « *Moschech* », note-t-il au v. 10 du ch. II, « signifie en hébreu *extrahens*, en égyptien *ex aqua extractus* ». Au v. 18, il écrit, à propos de Reouel : « Leopold donne pour étymologie *reouth*, chald., *voluntas* (*voluntas Dei*)... J'aimerais peut-être mieux le faire venir de *rëa ...socius* ». Aaron veut dire *libidinosus*, Elisabeth *cujus jusjurandum Deus*, etc..., Gersam est à rapprocher de *guër*, puisque Moïse dit lui-même, en le nommant : « J'ai été voyageur en la terre étrangère ».

Ce dernier passage a pour analogues les récits déjà mentionnés de la *Genèse*, et dont l'un sert d'épigraphe au Cahier *Nephtali* : « J'ai lutté des luttes de Dieu », dit Rachel quand sa servante eut enfanté un second fils. Douze versets plus loin, le narrateur raconte la naissance du fils de Léa, Zabulon. Renan s'y réfère pour justifier, contre M. Le Hir, l'explication qu'il persiste à donner de ce nom : « Il est certain que le passage de la *Genèse* où sa naissance est rapportée est positif pour ce sens, puisque l'allusion est faite avec le verbe dans le sens d'*habiter* » (66).

Là où ce secours manque, on peut encore se guider sur la composition ordinaire de ces mots. Dans ceux qui comportent deux éléments, le second serait un accusatif : ainsi *Mechoujâël*, au v. 18 de la *Genèse*, ch. IV, signifierait « percutiens Deum ». Renan procède également à l'analyse du premier, et il ne s'intéresse pas moins à la morphologie d'Issachar : il y observe le deuxième schin, « sans scheva ni point diacritique, qui doit tenir lieu d'une radicale ». Mais ce qu'il cherche surtout à reconnaître, c'est « la forme future » : « je croirais volontiers », écrit-il, « que le yod n'est là que pour » elle. Et sur *Jehoudâh* : « Je pense que [c'] était la vraie forme du futur hophal de *jâdâh*..., au temps où ce nom lui fut donné; que par la suite on l'a contracté en *joudâh*, mais qu'on a conservé la forme ancienne dans le nom propre... » (67).

---

(64) *Ps.* LXVIII, 7; *Deut.*, XXXII, 24; *Gen.*, VI, 4; XLIX, 22 (y voir aussi comment *porâth* proviendrait de *pârâh*, fructifier); *Ex.*, II, 1, etc.

(65) *Cah. de Jeun.*, 189; *Souv. d'Enf.*, 266 et n. 1.

(66) Note à *Gen.*, XLIX, 13. Cf. *Gen.*, XXX, 8 et 20.

(67) C'est à peu près la seule remarque de Renan sur l'histoire de l'hébreu. Ses Notes sur l'archaïsme *hahou* d'*Ex.*, III, 8 (où il est représenté par le *keri hahi*), et V, 5, reproduisent l'indication de son maître.

Cette sorte d'examen décèlerait ailleurs un phénomène assez curieux. Deux verbes, *noua* et *nouach*, ont une signification opposée (« s'agiter », « se reposer »), tout en ne différant que par la troisième radicale, encore est-ce une gutturale. Il en serait de même de *châqaq* et *châqar*, l'un voulant dire résolution forte et l'autre indécision : « le changement d'une seule lettre introduit une différence immense dans le sens » : c'est le principe des « mots ressemblants ». Considérés isolément, certains noms ne laissent pas d'être instructifs par l'idée qui s'attache à leur racine. Avant que M. Le Hir lui ait expliqué ce mot, Renan a eu l'occasion de noter le rapport entre *nâschim*, *énosch* et la racine *anasch*, *gravi morbo affectus fuit*, « d'où l'idée de mortel, d'homme ». L'instinct s'est traduit, d'autre part, dans un terme comme *racham*, *puella*, ou *almâh*, « une jeune personne (68) à l'âge nubile » : l'un se rattache au verbe *râcham*, « intimo amore amplexus est », et l'autre à *âlam*, *abscondere*, et « coeundi cupidus fuit » (69).

D'autres mots ont un intérêt moral ou religieux. Le commentaire de Vatable et de M. Le Hir sur *chattâth* recommande *schephot* à l'attention de Renan : *Judicium*, *poena* : « Ici comme dans bien d'autres cas analogues, combiner ces deux sens, pour avoir l'idée pleine ». *Malakh*, qui provient d'une racine arabe (*misit*), est donc essentiellement le *nuntius*, le *legatus divinus*, prophète ou ange. Enfin ne pourrait-on « voir un rapport entre [le verbe *schâba*, *juravit*] et le nombre sacré sept, *schéba*? »

La langue reflète aussi les mœurs du temps, même par une forme comme *Qorchi* : « Nom patronymique en *i*. Mœurs orientales : les Barmécides, les Sassanides, etc... ». Est-il besoin de rappeler la racine (*vindicare*) de *gâalti*, ou le sens propre de *châgag* : « Il a tourné en cercle, il a dansé, et par suite célébrer des fêtes » : « c'était la manière des anciens, et surtout des Orientaux de ces contrées ». Les figures de style ne sont pas moins expressives : « *Nasus* pour *ira*, ce qui paraît le plus, chez les Orientaux, ce qui caractérise. Très propre, surtout dans la colère. Aussi *fastus*, car c'est le nez qui joue le grand rôle ». L'image « les reins du froment » est en rapport avec le goût des Hébreux pour cette partie de l'animal (70). Le v. 11 du Cantique d'Habacuc confirme que « les usages d'un peuple... se peignent en toutes les images de sa poésie ».

Renan, qui s'en souviendra sans doute dans le commentaire du ps. XVI, n'a pas moins remarqué des locutions comme « fons [filius] Jacob » ou « radix David » (71). Celle-ci ne permettrait-elle pas d'enten-

---

(68) C'est l'euphémisme ordinaire ; cf. *supra* 95, et le *Journal des Jeunes Personnes*, où Renan fit ses débuts littéraires.

(69) *Gen.*, IV, 12 ; *Jug.*, V, 15 ; *Ex.*, I, 19 ; II, 1 ; *Jug.*, V, 30 ; *Gen.*, XLIX, 25 ; *Ex.*, II, 8 ; *Deut.*, XXXII, 25 ; cf. Leopold, 26, 368-369, 283-284. *Neqëbâh* (*Gen.*, V, 2), est sous la racine *nâqab*, *perforavit* (*ib.*, 245 a).

(70) Contre Glaire (*Chrest.*, 108), qui recourt à la « ressemblance prétendue entre les reins... et le blé bien nourri ».

(71) *Apoc.*, V, 5 ; XXII, 16.

dre « ceux dont la racine est de... », comme s'il y avait « la postérité d'Ephraïm »? Et celle-là, de prendre métaphoriquement « les ruisseaux de... », pour « la race de Ruben » ? Pareillement, l'hébraïsme très fréquent : « filius injustitiae » (*injustus*), rend vraisemblable l'équivalence de « f. foecunditatis » et de *foecundus*. L'expression « les bras de la main » voudrait dire « tropiquement *vires, potentia* manuum ». Le mot *sibloth* (« fardeaux »), dans le sens d' « oppression », rappelle le rapport entre « possessions » et « troupeaux », mais à l'inverse : ici, c'est « l'espèce la plus générale qui est employée pour le genre » (72).

En notant que ce procédé servait pour « suppléer à la pénurie des mots généraux », l'élève de M. Le Hir consigne la seule remarque qu'il ait faite alors sur les caractéristiques du vocabulaire hébreu. En revanche, il n'a pas négligé certains indices relatifs à la prononciation de cette langue : à savoir la transcription des noms propres dans les versions anciennes. La Vulgate a représenté par un *g* le ayin de Reouel. Son *Gersam* pour *Guĕrschom* prouve « l'affinité de l'*a* et de l'*o* ». Des considérations de cet ordre vont intervenir dans les exercices de philologie comparée auxquels le jeune Breton s'est adonné.

Il n'a guère envisagé, et pour cause, les autres langues orientales. On a dit quel secours il avait trouvé sous ce rapport en Leopold : l'un de ces idiomes y est souvent nommé à la suite du mot hébreu et de cette indication : « *rad. inus.* », sans que le maître ni l'élève, semble-t-il, en aient tiré d'inductions critiques relativement à l'origine du langage. Le sens de « chef » pour *paroth*, à l'avant-dernier verset du Cantique de Moïse, se confirmerait « par le nom de *Paroh* donné aux rois d'Egypte ».

S'il croit, dans ce cas, à un emprunt, ordinairement Renan n'a pas l'air de songer à cette explication, pour les analogies qu'il découvre entre l'hébreu et les langues indo-germaniques. Il ne marque pas comment *zépheth* a donné « asphalte » : cette étymologie est « évidente ». La ressemblance phonétique autoriserait encore maints rapprochements plus ou moins étroits :

Avec le grec : *âgah*, ἀγαπάω ; le latin : *châràh, iratus, cholera;* le breton : *amâthâh* (« ancillam suam »), *mates* (« servante »). — Avec le grec et le breton : *milchâmâh* (*bello*), ἀμιλλα, *lahan* (tuer); *râhat*, ῥέω, *rédeb*. La comparaison suivante est encore plus ample. Renan connaît le mot *erd* pour être le « nom de la divinité de la terre chez les Celtes »; compte tenu d'une note de M. Le Hir, on aboutit à ce tableau : « *Erez*, ἄρουρα, *terra, arare, arva, douar* (breton), *erd* », dont chaque terme « renferme ces deux radicales *ar* ».

C'est aussi un fait commun à l'hébreu et au français, que la persistance de formes anciennes dans les noms propres : ainsi « Maistre » etc... La grammaire n'offre pas des parallélismes moins accusés. La tour-

---

(72) *Ex.*, V, 16 et *Gen.*, IV, 7; *Ex.*, VI, 6; III, 2; VI, 23 (cf. Leop., 392 b). 24, 6 (cf. *supra* 370 et n. 38) ; V, 1 (cf. Leop., 105 a) ; IV, 14 (Leop., 26 a) ; *Deut.*, XXXII, 14; XXXIII, 28; *Jug.*, V, 14-15; *Gen.*, XLIX, 22; *Ex.*, VI, 6 (cf. *Gen.*, IV, 2).

nure par le construit, au ch. II de l'*Exode*, v. 3, doit être rapprochée de : « une nacelle *de*... »; une expression du ch. V, v. 20, est tout à fait semblable à notre vulgaire « *de chez Pharaon* ». Au verset suivant, le pronom relatif *aschér* est pris au sens conjonctif : ce double rôle est aussi celui de ὅτι, *quod* (deux neutres), et « que ». Des hébraïsmes répondent aux hellénismes, soit au v. 9 des Bénédictions de Moïse, soit au ch. I de l'*Exode*, dont le v. 18 provoque cette note un peu hâtive : « *Madoua.* Il y a une tournure tout à fait analogue en grec : τι ποθεντες (*sic*), *quid volentes, cur* ? » Mieux vaut rapporter une remarque sur un nom propre en *ij* (*ha-Chitti*), qui « n'est ni le singulier, ni le pluriel », mais « un nom général comme... « le Turc », etc... ».

Voici maintenant des associations d'idées identiques. Tel mot, en breton, a les deux mêmes sens que *schâlach* (*projicere, mittere*). *Dodâh* est sous la racine *doud* (*jâdad*), comme son équivalent latin *amita* ressemble à *amare* ;*schiphchah* et *mischpâchâh* rendent exactement *famula* et *familia*. Enfin certaines figures sont analogues ici et là. Moïse a pu employer l'expression « les *Pharaons* de nos ennemis » : l'équivalent en serait chez nous « les *Césars* ». « Occident et midi », deux mots qu'il ne faut pas croire plus précis que notre « à droite et à gauche », etc... (73).

Est-ce à dire que ces transpositions effacent aux yeux de Renan les différences qui séparent notre style de celui des anciens ? Non certes. Il sait, par exemple, que l'épithète de ἠΰκομος, si « noble » pour Homère, est « basse » pour nous (*ps.* LXVIII, v. 22). Une autre antithèse oppose notre mentalité à la leur, sur un point qu'on s'étonne de voir toucher avec indifférence par un orphelin de père. Pourquoi les Hébreux conservaient-ils si fidèlement le nom de l'ancêtre ? C'est que l'« homme, encore jeune dans l'existence, attachait du prix à celui dont il la tirait ». Tandis que nous, « exister nous paraît si naturel, parce qu'il y a si longtemps qu'on existe, que nous tenons à peine à celui de qui nous tenons ce don, que l'on dirait nous être dû ».

Oublions donc, si possible, le stade où l'humanité est parvenue, pour revoir ses commencements, tels que la Bible les retrace. Demandons aux « rares monuments » qu'elle a conservés, aux noms, aux figures, de nous rendre les idées d'alors. Voici l'expression « la flèche de Dieu » : c'est « la flèche dont on ne voit pas la main qui l'a lancée », parce que Dieu était « toujours la cause inconnue du phénomène dont l'efficient échappe» (74). Non moins significatives sont ces « racines antiques », faites pour exprimer « les idées de volupté » : les premiers hommes les « connaissaient et usitaient beaucoup », ainsi que celles de meurtre (75) : « Voyez

---

(73) *Ex.*, II, 3; IV, 21, 14; II, 5; I, 10; II, 16; *Gen.*, III, 17; *Ex.*, VI, 20, 14; III, 8; *Deut.*, XXXII, 42; XXXIII, 23.

(74) *Deut.*, XXXII, 23. Cf. *Trav. de Jeun.*, 176.

(75) Cette vision d'une humanité sanguinaire et sensuelle colore certaines pages de l'*Essai Psychologique sur J. C.*, de l'opuscule *De l'Origine du Langage*, enfin de l'*Histoire d'Israël*, où le tableau est poussé au noir : « Ce qui caractérisa l'homme durant des siècles, ce fut la ruse, le raffinement... dans la malice, et aussi [une] lubricité de singe » (I, 4).

le chant de Lamech ». Mais ils avaient aussi l'élan des hardis desseins. Le chapitre XI de la *Genèse* offre un symbolisme grandiose : « l'humanité s'excitant à ses entreprises, à [construire] la tour en chantant » ; le rythme encore sensible des v. 3 et 4 répercute jusqu'à nous les propos des bâtisseurs.

Ainsi la Bible a révélé à Renan, moins l'antique (Homère l'y avait initié), que le primitif. A côté de ce résultat, que pèsent les observations auxquelles son style a pu donner lieu ? Le jeune homme y retombe sous l'influence de Lowth. Comme il explique en même temps les deux premiers livres du Pentateuque, leur genre lui paraît s'opposer d'une façon qui justifie tout à fait la comparaison de la vigne (76) : « Quelle différence », s'écrie-t-il au ch. VI de l'*Exode*, v. 8, « entre la diffusion de ce style, et la précision extrême des premiers chapitres de la *Genèse* ! ». Leur « concision », leur « vivacité » caractérisent le « style poétique » des Hébreux, par contraste avec la « largeur » et l'« abondance » de ces *orationes* de Dieu à Moïse, exemples du « style oratoire ».

Que ces remarques soient exactes même dans le détail, Renan ne le soutiendrait pas : l'*Exode* contient des mots poétiques comme *anâschim* (77). Néanmoins, ce sont les Bénédictions de Jacob qui permettent d'ajouter un ou deux traits à la théorie de la versification, du moins en ce qui concerne les versets à trois membres. Si l'on considère les v. 3, 8, 13, ou le 4e et le 27e, on observe que le troisième vers ou le premier y sont isolés des deux autres : ainsi, « il n'y a de parallélisme parfait quant aux mots qu'entre deux vers, et... le [restant], quoiqu'exprimant une pensée qui fait suite, en est détaché comme une sorte d'épiphonème ». Peut-être aussi « est-ce une loi de certains [de ces versets], que l'athnach ne compte pour ainsi dire pas, et coupe le vers du milieu sans y faire de pause... ».

Ainsi s'enrichit, à un rythme varié, l'esprit de Renan. Ainsi s'affirme une personnalité pleine de promesses, qui demande à être mise dans tout son jour.

VI

C'est une intelligence où les facultés d'invention et de contrôle se balancent heureusement. Elle a enfin trouvé sa voie : aussi quelle activité! Comme ce « philologue d'instinct » (78) s'ingénie sous la férule ! « Il m'est venu une idée », telle chose « m'avait donné l'idée »..., nul élève n'aura été moins passif. Ce n'est pas un sens, mais quatre, mais cinq, qu'il imagine pour le fameux verset sur Joseph. Le début du Cantique de Debora « serait susceptible d'une explication plus *ingénieuse*... », si l'on comprenait : « Tandis que les chevelures flottent, ou éclatent en Israël ». Il prête généreusement à l'auteur de ce chapitre la sorte de jeu de mot « ironique » qui constituerait « une vraie épigramme contre la lâcheté de Ruben » : ce « serait un tour très malin » ! Et ne croyez pas qu'il soit jamais en peine de donner des raisons, bonnes ou mauvaises. Pourquoi l'expression « les bras de la main » ne désignerait-elle pas les flèches ? Celles-ci ne sont-

(76) Cf. *supra* 382 et 384.
(77) II, 13 ; Note à VI, 16 sur le pluriel poétique *schânoth*.
(78) *Souv. d'Enf.* et *de Jeun.*, 253.

elles pas « en un sens très véritable..., ce que la main fait aller à son gré, ce par quoi elle frappe où elle veut » ? Qui sait même si l'on ne pourrait pas l'entendre des doigts, « parce qu'en effet les doigts sont à la main ce que la main est au corps... » ?

Néanmoins, sa « traduction littérale » s'en tient à « brachia manuum». Car il sait sacrifier ses idées, quand les arguments contraires sont assez forts. Il prévoit la contradiction : « On objectera peut-être... ». Qu'on lui montre une « difficulté grave », ou qu'il la découvre, fût-ce plusieurs semaines après son hypothèse, il en tient compte jusqu'à se détacher de celle-ci, si chère qu'elle lui soit. Que de solutions séduisantes auxquelles il renonce, si « le malheur est » que tel mot vienne d'une racine et non d'une autre, ou parce que « jamais cela ne se dit ainsi » (79) !

Cette sorte d'impartialité, si méritoire, s'exerce surtout à l'encontre de la subtilité. Renan ne l'ignore pas, ce défaut le guette. Il se met en garde contre lui-même, tant par des précautions oratoires (80) qu'en surveillant de près la correction de sa démarche. Ceci serait « parfaitement régulier »; cela a déjà été fait : on « se permet très facilement » un changement « si peu considérable ». M. Le Hir opposera-t-il une fin de non-recevoir ? « Après tout, les changements que les critiques se sont permis à [un verset précédent] me paraissent bien autoriser celui-ci... ».

On dira peut-être que les tableaux de philologie comparée auraient gagné à être revus avec des yeux aussi sévères. Certes, le disciple d'E. Burnouf a reconnu lui-même qu'il n'avait pas, « au début de [ses] études », gardé une réserve suffisante en cette matière (81). Pourtant on remarquera qu'il groupe, sauf exception, les faits plutôt qu'il ne les interprète. J. de Maistre a été plus hardi, et c'est pourquoi il subit, dans l'*Avenir de la Science* (82), un traitement que l'on ne songe pas à appliquer à l'enfant de Tréguier. Tant de mobiles le sollicitaient, en 1844, à avancer dans cette voie dangereuse !

S'il a été retenu par son bon sens, cette qualité se double chez lui d'une modestie qui l'incite, par exemple, à présenter des « remarques *pouvant conduire au vrai sens* » d'un verset. On lui en sait d'autant plus de gré que sa sagacité critique a, sur certains points, devancé la science actuelle. Lucide et délié, il débrouille les trois difficultés d'un verset de la *Genèse* (VI, 3), qui sont « assez indépendantes l'une de l'autre ». Surtout son pénétrant regard aperçoit dans le texte biblique autre chose encore que le sens; il en tire des conclusions historiques. Le v. 7 du psaume « fait allusion aux révoltes du désert, auxquelles tous prirent part, excepté Caleb et Josué. Ceci toutefois semble supposer qu'il y en avait un plus

---

(79) *Gen.*, XLIX, 22; *Jug.*, V, 30, 11; *Deut.*, XXXIII, 24.

(80) « S'il était permis... », « quelqu'un qui ne serait pas scrupuleux », « si je ne craignais de faire trop de changements », etc. (*Gen.*, XLIX, 25; *Hab.*, III, 6; *Gen.*, XLIX, 22). De là viendrait, en partie, la répugnance bien connue de Renan pour les affirmations trop lourdes.

(81) *Hist. des L. Sém.*, 427-428.

(82) Voir la note railleuse (n° 109) de la page 512 sur certaines étymologies du « grand seigneur ».

grand nombre ». Au v. 13 de l'*Exode*, chap. V : « Ce fait prouve que ces *praefecti* étaient des Hébreux préposés aux travaux, sous les *exactores* égyptiens. Le verset suivant le prouve ».

Ainsi le Pentateuque devient un document, qui peut même renseigner sur les conjonctures où une pièce fut composée. Le nom de Basan se lit-il plusieurs fois dans le psaume, Renan écrit au v. 23 : « Ils avaient eu probablement naguère quelque guerre avec ce pays, car il l'occupe beaucoup comme quelque chose qui a de l'actualité ». Le v. 31 aurait aussi « probablement rapport à quelque circonstance locale où l'on était alors avec l'Egypte, ou vexés, ou menacés de guerre... ». Bien que cela puisse concerner, il l'admet, « les autres peuples en général », il pencherait pour l'interprétation particulière. L'instinct historique le domine, et s'il n'évite pas l'erreur (les Lévites, pense-t-il, existaient dès les voyages du désert), il a en lui de quoi s'en affranchir.

C'est qu'il est à la fois savant et artiste. Ces facultés ne se contrarient guère qu'au sujet du psaume, dont le pittoresque sacré le ravit au point qu'il ne songe pas à s'orienter. Encore se ressaisit-il pour contredire fort nettement M. Le Hir : le Selmon n'est pas en Ruben, mais en Ephraïm, et il n'appartient pas à la même chaîne que le Basan. Et ce souci d'exactitude règne ordinairement sans conteste.

De là, l'allure scientifique des Notes sur la Création : ce ton modéré à l'égard des naturalistes est sans doute d'un lecteur de Bossuet (83), mais aussi d'un esprit qui se sent des affinités avec eux. Renan ramène quand il le faut au posé du problème, afin qu'on ne s'égare pas : « Qu'on se le rappelle, il s'agit de savoir si [le Caucase] s'est soulevé depuis l'existence de l'homme, et non dans les périodes antécédentes ». L'« hypothèse » de M. Le Hir sur ses couches doit être soumise à une « vérification sûre » : « voir à quelle époque géologique remonte » cette montagne. Que ne peut-on, pour résoudre la question des fossiles, explorer le fond des Océans ! mais « c'est là un champ encore fermé à l'expérimentation géologique ». L'épreuve du fait (par l'archéologie) ne serait pas moins requise avant d'admettre que le mur, dont il s'agirait à la fin du verset sur Joseph, est « la paroi de la fontaine... Il faudrait savoir comment elles étaient faites, et si c'était un usage qu'il y eût un mur auprès d'elles ». De même, on ne traduira pas d'une certaine façon le début du Cantique de Debora, qu'on n'ait d'abord « prouvé que les Hébreux [allaient] au combat la chevelure bien peignée et flottante ».

Ce sévère contrôle n'inhibe pas l'imagination. Elle répond à l'appel d'un texte plus ou moins chargé de « couleur locale ». Deux consonnes suffisent à évoquer les scènes du Veau d'or, de David devant l'arche (84). Celle-ci surtout a parlé à Renan, peut-être à cause d'une image qui avait plu à ses yeux d'enfant. Et l'on sait l'effet produit sur lui par l'*Exsurgat*. D'autres, dans un rêve de jeunesse, ont suivi le voile de Pallas; il a pris

(83) *Trav. de Jeun.*, 19 n. 5.

(84) Note à *Ex.*, V, 1. — Cf. *ib.*, XXXII ; II *Rois*, VI.

rang, lui, derrière l'arche, et le cri du départ a retenti à ses oreilles : *jâqoum Elohim*. D'autres se sont demandé avec le poète épique :

> Sait-on ce que là-bas le vieux mont Corcova
> Regarde par-dessus l'épaule des collines ?

Lui, il invoque la cime des apparitions : « Sacré Sina, je t'atteste ! » A l'unisson du psalmiste, il apostrophe les montagnes de Basan, qui se sont vu préférer la colline de Sion : « Cur cum invidia aspicitis, montes Dei ?... » Le Selmon lui-même a été dédaigné, malgré qu'il semble dire à Dieu — c'est M. Le Hir qui lui prête cette parole — : « ... Où trouverez-vous un lieu plus élevé que moi pour placer votre temple ? » Et il dresse en témoignage « jusqu'aux nues sa tête couverte de neiges ». Renan la contemple, oubliant les prétentions des rivales pour ne plus voir que leurs formes : l'adjectif *gibbosus*, au v. 16, lui paraît spécialement heureux : « Que [cela] peint admirablement une chaîne de montagnes à l'horizon, qui bosselle l'horizon, et paraît une ligne bossue ! » Qu'en sait notre Breton, et quelles Alpes a-t-il donc eues sous les yeux ? Les collines de son pays...

Tel qu'il se l'est représenté, ce décor a plus de majesté que de grâce, et les idées qu'il suggère n'ont rien de profane. Il n'en est pas ainsi des scènes qui remontent à une plus haute antiquité. Le spectacle de ces mœurs brutales peut surprendre une imagination amortie par l'éducation des séminaires. Conflit inattendu ! Le sens historique a ses exigences, surtout quand une autre curiosité s'en fait complice. On ne trompe jamais complètement un instinct, et ces révélations, si singulier qu'en ait été le mode, ont dû produire leur effet. Que certains passages aient provoqué plus de répulsion que d'attrait, c'est probable (85). D'autres ont été gravement commentés, notamment l'équivalence déjà signalée, que Renan a surtout rencontrée, précise-t-il, à propos d'animaux (86). Le latin, langue pudique, lui permet d'écrire : « desideraverunt coire cum illo ». Il comprendrait ainsi un détail de ce v. 22, dont le choix, on l'avouera, est symptomatique. Quel est, de tous les textes étudiés en sept mois, celui qu'il prend particulièrement à cœur d'éclairer ? Le passage où d'aucuns ont voulu voir « une allusion aux courtisanes [en promenade] le long des murs des villes », et qui a trait, selon lui, à la beauté d'un adolescent assailli par les filles... Avec quelle attention ne l'a-t-il pas comparé à l'épisode de la femme de Putiphar (*Gen.*, XXXIX, 11 *sq.*) ! « on sera frappé », assure-t-il, « de la conformité ». Qu'a-t-il aussi dans l'esprit, quand, au lieu du mot « homicide », celui d'« adultère » vient sous sa plume (*Gen.*, IX, 5) ?

Si délicat que soit cet ordre de remarques, on ne se tromperait pas, semble-t-il, en retrouvant jusque dans la *Prière sur l'Acropole* un souvenir de ces images. Le nom de *ajin*, employé par Jacob, veut dire à la fois « œil » et « source » ; le mot qui suit signifie *puella* : la célèbre

---

(85) *Gen.*, XLIX, 4 (pollution du lit de Jacob), 10 (sur le foetus).

(86) Cf. *supra* 231 n. 68 et 398 n. 16. — Voir encore *Gen.* XLIX, 10 : « Id quod exit inter pedes », « euphémisme pour exprimer la génération » etc...

phrase « Les yeux des jeunes filles y sont comme ces... fontaines... » (87) associe précisément ces trois termes. Mais les Bretonnes aux yeux célestes n'ont pas la pétulance lascive que Renan prête aux actrices de la scène où semble se jouer, avec les transpositions convenables, l'histoire de Suzanne...

Il les voit « lançant des œillades » (*ojën*), car il est fort habile à trouver à l'hébreu toutes sortes d'équivalents modernes. Si le mot de « chantre » paraît un peu déplacé dans la description du cortège davidique, en général le procédé donne de la vie au passé qu'il rapproche de nous. Que M. Le Hir examine comment nous exprimons l'idée du diminutif, son élève ne se contente pas de noter : « Mon petit chéri, mon petit Israël », il ajoute : « En breton par exemple les noms en *ic* » (88). Au v. 9 du Cantique d'Habacuc, il croit entendre ce cri : « Victoire ! » L'obscur v. 15 du psaume envisage-t-il l'action de « couvrir de neige le ténébreux Selmon » ? Ce serait « à peu près comme nous dirions en un autre sens : C'est vouloir blanchir un nègre ». Pourquoi s'étonner de l'*urim* et du *thummim* ? Ne disons-nous pas « *croix* ou *pile* pour *oui* ou *non* » ? Les « phrases détachées » du Cantique de Debora, vers le v. 30, « peignent le partage du butin... C'est la proclamation des lots, comme à une vente publique. Tel lot à Sisera ! etc... »

Ces rapprochements procèdent de ce sens de l'analogie qu'on voit si souvent en œuvre dans la pensée de Renan. Faut-il croire qu'en revanche, il ait été moins apte à saisir les différences ? Il est bien vrai que sa façon d'opposer la *Genèse* et l'*Exode* surprend un peu : certains des morceaux qu'il met en antithèse, sous le rapport du style, appartiennent à la même école de rédaction. Mais peut-être sa remarque n'est-elle que trop générale : son tact s'est montré, ailleurs, si sensible et si sûr, qu'on oublie vite cette application malheureuse des *Leçons*.

Le rhéteur anglais eût pu avoir une influence plus fâcheuse, en communiquant à son lecteur son souci de l'« élégance ». Des traductions de Renan, une seule se recommanderait à ce point de vue : celle qu'il qualifie aussi d'ingénieuse; mais on sait qu'il la propose sans confiance. La beauté ne le séduit pas davantage, du moins au v. 5 du psaume: il ne croit pas que *arâboth* veuille dire *campi*, tout en reconnaissant que l'image ainsi obtenue serait « bien plus belle ». Dans le Cantique d'Habacuc, peut-être se laisserait-il aller à préférer une explication où « l'idée est bien plus belle » (89). Cette considération le touche plus franchement quand le sens ne lui paraît pas douteux. Ainsi : « Remarquez la beauté résultant de la symétrie de ces deux versets : les *rois* ont combattu — ils ont combattu... Les *cieux* ont combattu — ils ont combattu ». Une autre phrase : « L'abîme lève ses mains en haut » provoque ce commentaire ambigu : « Quelle hardiesse de figure ! »

---

(87) *Souv. d'Enf. et de Jeun.*, 54-55.

(88) *Deut.*, XXXII, 15. Cf. René d'Ys, *lib. laud.*, 54 : Mme Renan « mit au monde son dernier enfant, le petit « Ernestic », comme on disait familièrement ».

(89) On l'a reproduite *supra* 493 n. 12.

Ces deux textes appartiennent à des Cantiques (90). La *Genèse* excite moins le sens esthétique qu'elle ne produit un état complexe, où la rêverie poétique prolonge les constats du philologue et les inductions du philosophe. Rien n'a exercé sur Renan un aussi durable attrait que le mystère des genèses. Les éclosions, voilà ce qu'il a aimé décrire, ainsi que les métamorphoses, — tout ce que l'histoire et la critique classiques, pense-t-il, ont négligé. Non qu'il ait senti sous ses pieds la terre encore « mouillée et molle du Déluge ». Mais « l'esprit humain » n'était pas alors beaucoup moins docile aux empreintes; c'est cette formation que Renan a voulu étudier, en demandant à la Bible quelles idées « préoccupaient... cette singulière époque psychologique ».

VII

Ainsi, sa propre pensée a pris conscience de ses forces et possession de son domaine. Pour lui, désormais, la critique est autre chose qu'un nom. S'il n'a pu manier tous les instruments de son maître, il l'a vu s'en servir. Il saura, le jour venu, emprunter à l'Archéologie orientale les matériaux qui fonderont ses reconstitutions historiques. Les sources non écrites, notamment, tiendront une grande place dans sa documentation.

Toute sa vie, il considérera la philologie comme la clef du sanctuaire. A quoi bon disputer, spéculer, quand il suffit d'ouvrir un lexique ou une grammaire ? Les exégètes se sont affrontés pour décider si l'arbre de vie, au Paradis, était le même que l'arbre du bien et du mal : le sens de *gam* (*adhuc*, et non *iterum*) tranche le débat en faveur de la négative (91). Ce n'est encore là qu'un point secondaire. La différence entre « l'ange » et « un ange » du Seigneur a une autre portée : « les plus petites règles de grammaire » — c'est M. Le Hir qui parle (*Gen.*, VII, 11) — ont « de l'importance pour des dogmes fort importants, la divinité du Verbe ». Sur un autre exemple, l'auteur de l'*Avenir de la Science* développera la même idée : « Les questions les plus importantes de l'exégèse biblique... dépendent d'ordinaire des discussions grammaticales les plus humbles et les plus minutieuses » (92). Alors il s'agira, non plus de sauver le dogme (résultat immanquable, selon M. Le Hir, d'une philologie exacte), mais au contraire de le ruiner.

En 1844, cette besogne désastreuse était assumée, semblait-il, par l'Allemagne. Confident, à n'en pas douter, des soucis et des projets de son maître, Renan aborda les études hébraïques dans des circonstances dramatiques pour l'Eglise, avant qu'elles le devinssent pour lui-même : au moment où se profilait à l'horizon, « colossale » (93) (déjà !), la « science critico-biblique » d'outre-Rhin. Trop croyant pour la craindre sérieusement, le Sulpicien ne lui refusait pas toute justice. Ainsi s'insinua, dans

(90) *Jug.*, V, 20; *Hab.*, III, 10.

(91) Note à *Gen.*, III, 22.

(92) P. 244 et p. 511 (à propos du pronom *lamo* dans *Isaïe*, LIII).

(93) *Fr. Int.*, 256.

l'âme de son élève, un sentiment qui devait la remplir, jusqu'à prendre, moins de deux ans après, pour patrie idéale celle de Herder. Si cet enthousiasme se refroidit, l'estime de la science germanique, que l'ancien séminariste porta jusqu'au tombeau, remontait aux plus anciens souvenirs qu'il gardât de la petite classe de M. Le Hir.

Ce n'est pas pourtant, on l'a vu, que son initiation y ait été bien poussée. A défaut de ce résultat, d'autres ont été acquis, qui déterminèrent plus ou moins certaines parties de son œuvre postérieure.

En expliquant les Cantiques de Debora et d'Habacuc, ainsi que l'*Exsurgat*, il s'est assez familiarisé avec des questions spéciales (annotations musicales, etc.) pour entreprendre dans de bonnes conditions l'étude du Psautier. Sa version paraphrastique du ps. LXVIII l'a, d'autre part, habitué à rendre l'hébreu en français. Sur ce point, son professeur l'a à peine guidé. Une seule fois (à *Ex.*, XV, 14), il a recommandé de conserver, sinon les figures de grammaire propres à une langue, du moins les figures de rhétorique. Que la traduction soulève d'autres difficultés, Renan s'en est aperçu : il constate, écrit-il gauchement, un « besoin singulier de tout généraliser ». Et il ne se pique pas d'une littéralité stricte. Voici, à titre d'exemples, ce que deviennent les v. 14 et 15 du psaume : « Couvert de riches dépouilles, reposant tranquillement au sein de ses foyers, Israël est semblable à la colombe aux ailes argentées, dont les pennes réfléchissent les pâles nuances de l'or » (94); « Purgés par les bras du Tout-Puissant des rois qui la souillaient, cette terre chérie est devenue belle et pure, comme les neiges du Selmon ». L'élégance ne va pas sans prolixité. Mais cette « paraphrase » traduit avec aisance l'aspect de l'objet ou la qualité de l'émotion; pour reprendre le mot de la lettre à Liart, elle « fait sentir ». Et la prose que cet exercice assouplit (95) sera propre à tous usages.

Elle revêtira certaines idées que le Cours de 1844 a pu suggérer. L'opinion que la Création a eu lieu sans lois n'a-t-elle pas aidé Renan à concevoir le régime exceptionnel auquel il soumettra certaines époques ? L'objection du géocentrisme et la réponse de M. Le Hir n'ont pas dû être moins suggestives pour le futur auteur des *Dialogues*. Comment le linguiste n'aurait-il pas gagné davantage à saisir, en des cas si nombreux et si frappants, les rapports du langage et de la pensée? « Les termes », écrit-il, « et par conséquent les idées... ». Il note que « les idées des choses peu connues et éloignées de l'usage ordinaire de la vie s'expriment par des mots vagues » : ainsi celui de « dragon », ou celui d' « Indes », par où l' « on entendait au XVI[e] siècle toutes les régions peu connues et lointaines, l'Inde, l'Amérique, etc. » (*Deut.*, XXXII, 33). Il renvoie même à un de ses

---

(94) Bible de Vatable, t. II : « Eritis sicut *pennae* columbae quae tecta est argento, et cujus alae sunt velut tectae flavo auro ». — Vulg : « et posteriora dorsi ejus *in pallore auri.* »

(95) On ne peut guère juger du style de Renan par la Rédaction de ses Notes d'Hébreu. Deux fois encore, il emploie l'expression « car en effet » ; il écrit « instrumentiers » et « bénite » (pour « bénie » (*Jug.*, V, 24) ; mais Bossuet aussi).

Cahiers d'Issy (« Vide Dialecticam »), pour expliquer une règle grammaticale par la logique formelle (96).

Ces généralités sont encore bien sommaires. On n'en saurait dire autant des Notes qui préparent l'*Histoire des Langues sémitiques*. Au Livre V de ce gros ouvrage, tout un chapitre (le second) n'est-il pas consacré à ces relations des idiomes sémitiques et indo-européens qui ont, dès l'abord, intrigué l'élève de M. Le Hir? Plus d'une page sur le caractère des premiers, et notamment sur la richesse de certains vocabulaires, semblent transposées directement du Cours (97).

Les premiers âges de l'humanité et leurs monuments, la géographie du Paradis (98), autant de sujets que Renan méditera jusqu'en 1847, et qu'il reprendra dans la suite. L'Histoire d'Israël elle-même ne sera pas absolument indépendante des travaux du débutant sur la *Genèse* et sur l'*Exode*. Rappellerons-nous l'importance que la notion du Verbe a dû prendre dès lors à ses yeux? Ni l'*Essai psychologique*, ni l'*Antechrist* n'omettront de commenter la dation de la Loi par les anges (99); or, en marge de ses Notes à *Gen.*, VI, 6, Renan a étendu au « propter angelos » de la *Première aux Corinthiens* (XI, 10) son explication de ce pluriel (100).

Sans donc prétendre — ce serait inexact — que le N.T. tienne une grande place dans ses Notes personnelles, on voit que le jeune homme continue à l'occasion d'éclairer le grec de Saint Paul à l'aide de l'hébreu. Il justifierait même une allusion de cet apôtre à un épisode des *Nombres* (101). Enfin une figure du Cantique d'Habacuc (v. 10) lui servirait « à apprécier celles de l'*Apocalypse* », dont M. Mollevault, à la même date, lui expose les beautés énigmatiques.

---

(96) L'attribut ne reçoit pas d'article, parce qu'il est pris dans toute son extension : il n'a donc pas à être déterminé (*Gen.*, III, 12).

(97) Voir p. 129 sur l'abondance des noms qui désignent le lion ou la pluie. Et comparer à *supra* 418.

(98) *Hist. des L. Sém.*, 450.

(99) Cf. *Essai*, 47; *Antech.*, 213 et n. 3. Et *supra* 461 n. 25 et 472 n. 52.

(100) Cf. *supra* 503-504.

(101) A son commentaire de *ps.* LXVIII, 7 (voir *supra* 515-516), il ajoute : « ...Et Saint Paul le suppose aussi en un endroit ». Cf. sans doute *Hébr.*, III, 16.

CHAPITRE VI

L'*APOCALYPSE*

SOMMAIRE

De quatre questions importantes, que M. Garnier n'a pas abordées de front : la date de l'*Apocalypse* et le rôle de Néron; l'intégrité du livre et son rapport avec les Prophètes de l'A. T. Pp. 523 524.

I. La véracité de l'apôtre. Invraisemblance de ses descriptions; leur caractère métaphorique et oriental. L'*Apocalypse* symbole et prophétie. Quelles prédictions se sont accomplies, et comment? Des principaux Commentaires; règles pour les examiner. Les anciens Pères. Bossuet et la Chétardie; différence et ressemblance de leurs systèmes; interprétations « forcées »; qu'ils particularisent trop, et s'écartent de la tradition. Le principe de l'abbé Dupin et le sens général de l'*Apocalypse* selon Saint-Sulpice. Pp. 524 528.

II. Détails expliqués : le symbole des animaux célestes ; la prophétie des têtes de la Bête. Si les bouleversements du XVIII[e] siècle et du XIX[e] ont été annoncés par Saint Jean. Enoncé des « objections »; réponses de l'orthodoxie. Quelques remarques d'ordre littéraire et historique. Pp. 528-531.

III. Le sixième Cahier d'Ecriture Sainte et l' *Histoire des Origines*. L'authenticité de l'*Apocalypse*; la personne de Jean; les Cérinthiens et les Millénaristes (Comparaison avec L'*Antechrist*, *Les Evangiles*, *L'Eglise chrétienne*). Pp. 531-534.

Ce dernier écrit du N. T. a fait aussi le dernier objet du Cours d'Ecriture Sainte. Il pose d'embarrassantes questions qui, même aujourd'hui, ne sont point toutes résolues. Comment M. Garnier les a-t-il présentées ?

A part celle de l'authenticité, il n'en aborde aucune de front. S'il date l'*Apocalypse*, c'est au cours d'un développement sur le génie prophétique de Saint Jean. Celui-ci a-t-il eu principalement en vue la destruction de la nation judaïque? Le « docte » Alcazar l'a cru, et après lui « Grotius et tous les protestants d'Allemagne, Hug et Janssens ». Mais c'est une erreur. L'*Apocalypse*, qui n'a pu être écrite sous Claude, date des environs de l'an 95. C'est alors, comme l'assurent les anciens Pères, que l'apôtre a composé son livre, dans l'île de Patmos où Domitien l'avait relégué (1). Ainsi l'on ne saurait admettre qu'il ait voulu parler de la ruine de Jérusalem : une telle mention, faite vingt-cinq ans après l'exploit de Tite, serait d'un historien, et non d'un prophète.

C'est aussi pourquoi la Bête ne doit pas représenter Néron. Ce nom paraît à peine dans le Cours. Presque à la même époque où Reuss et des Allemands déchiffrent le fameux signe du chapitre XII (2), M. Mollevault n'en dit qu'un mot par occasion : Saint Irénée, indique-t-il, déclarait fautifs les manuscrits de son temps qui ne portaient pas 666 (3).

Quant à l'intégrité de l'*Apocalypse*, le Sulpicien la juge incontestable. Avec Alcazar, Bossuet, etc., il voit dans cet ouvrage « un tout régulier,

(1) On sait que Renan, dans son *Antechrist*, rapporte l'*Apocalypse* aux années 68-69. Les savants sont partagés entre cette date et celle de 95.

(2) Voir notre *Renan et Strasbourg*, 41.

(3) Comparer E. Renan, *L'Antechrist*, 416 n. 1 *in fine*.

un drame parfait, où l'intérêt croît d'un bout à l'autre, et où règne une grande unité ». Principe important surtout pour l'examen de certains systèmes. Il en résulte, en effet, que Saint Jean a dû annoncer les événements selon leur ordre de réalisation. Par conséquent, il n'est pas possible que l'objet des chapitres XII-XX, par exemple, se soit accompli avant celui des chapitres IV-XI. Il faut se garder de « tronquer et de dépecer » un ensemble si cohérent.

Cette considération n'est pas sans portée. Elle conduit à distinguer l'écrit johannique des « anciens Prophètes », dont «les pièces détachées» ont été « composées à divers temps », puis « recueillies » sans égard pour la suite des faits prédits. Prétend-on par là que les termes ainsi opposés diffèrent en tout l'un de l'autre ? Non certes. Leur commun caractère explique assez qu'ils offrent tous les deux des exemples d'Allégorie mystique. Leur style est aussi très semblable, par l'accumulation « des figures destinées à frapper... l'imagination ». C'est parce qu'ils étaient « habitués aux Prophètes » que les Juifs n'ont pas dû « trouver trop fortes les images de Saint Jean ». Ces rapports proviennent, en certains endroits, de l'imitation directe d'Ezéchiel ou d'Isaïe, dont les animaux symboliques, notamment, semblent avoir servi de modèle à ceux de l'*Apocalypse* (4).

Voilà tout ce que M. Garnier a fait de ces sujets, qui eussent pu être si féconds : il ne les a guère traités que de biais et à la hâte. Où donc a-t-il porté ses soins ?

I

Avoir raison au fond, il s'en préoccupe assez peu ; pourvu que le livre canonique ne soit, à aucun moment, mis en fâcheuse posture.

Or sa vraisemblance, et par suite sa véracité, ne sont pas à l'abri de la critique. N'y voit-on pas « des combats si meurtriers que le sang s'élève jusqu'au mors des chevaux sur un espace de seize cents stades, ce qui suppose plus de soixante-huit milliards d'hommes égorgés » ? Même dans les scènes de la fin du monde, est-il concevable que paraissent « des sauterelles telles que celles que décrit l'apôtre » ? Qui « osera le dire » ? Qui ne regimbera devant « les sept cornes de l'agneau », et la présence « monstrueuse » d'animaux dans le ciel ?

Ces étrangetés ne s'expliquent que par leur caractère métaphorique. Mais, s'il en est ainsi, tout le reste du livre doit s'interpréter pareillement. Il y a bien une règle qui prescrit d'entendre plutôt l'Ecriture au sens littéral. Seulement, elle ne vaut pas pour les « cas de nécessité »... On estimera donc, sauf toutefois quant aux circonstances du jugement dernier, que l'*Apocalypse* est un écrit « évidemment symbolique et énigmatique », ou, comme l'a dit Bossuet, une « écorce » qu'il faut dépouiller (5).

---

(4) Cf. *Apoc.*, VII et *Ezéch.*, XLVIII. Quant à *Apoc.*, IV, 6-7, cf. *Antechr.*, 381.

(5) Cette expression se lit dans la *Préface sur l'Apocalypse.* (*Œuvres*, t. III). Elle est rapportée par l'abbé Glaire (*Introduction*, etc., t. VI, 377).

Ecorce, au demeurant, bien faite pour surprendre l'investigateur. Certes la fin du N. T. a droit, même au point de vue littéraire, aux hommages de l'auteur du Cours, et il ne se dérobe pas à l'obligation d'en proclamer l' « excellence ». Mais cette admiration, on le sent, est de commande. « Nous n'entrerons pas », dit-il, « dans le détail des beaux endroits ; il faudrait tout citer ». Tout vraiment ? On a peine à le croire, tant ces visions d'un forcené sont antipathiques à l'esprit classique. M. Garnier n'est pas de la taille d'un Hugo. « Ces images sont gigantesques pour nous », « nous avons l'imagination moins forte que les Orientaux », de telles observations sont un aveu. Enregistrons-les, et pour respecter sa candeur, ne demandons même pas au Sulpicien comment le génie d'un peuple peut colorer à ce point le Verbe de Dieu.

Il a d'ailleurs mieux à faire qu'à nous répondre. Si elle élude certaines difficultés, l'interprétation métaphorique risquerait d'en susciter d'autres, pour peu qu'on se laissât aller, avec des « auteurs de grand poids », à la pousser trop loin. Il ne faut pas voir dans l'*Apocalypse* qu'un « traité de morale mystique », une « magnifique tropologie », où l'emblème des deux cités représenterait « la guerre des bons et des méchants ». La « beauté » de cette idée, sa « facilité » peuvent séduire, mais elle méconnaît l'essentiel : autant et plus qu'un symbole, le livre de Saint Jean est une prophétie.

De là, sa principale obscurité. Ces choses futures, annoncées dès la fin du premier siècle, dans quelle mesure et sous quelle forme se sont-elles réalisées ? M. Garnier ne se flatte pas de le découvrir. Il va donc consulter les Commentaires, afin d'embrasser celui « qui offre le plus d'avantages et le moins d'inconvénients ». Méthode éclectique, et dont l'emploi appelle deux remarques.

L'une, c'est que le Sulpicien ne se rend pas moins libre à l'endroit de la tradition patristique qu'à l'égard du sens littéral. Sans doute, le meilleur système demeure, en théorie, celui des anciens Pères ; ils ont dû profiter des lumières de « la primitive Eglise sur la vraie signification de l'*Apocalypse* ». Cependant, dès que leur avis souffre un inconvénient sérieux, l'auteur du Cours trouve des raisons pour dire que « l'argument de tradition n'est pas irréfragable ». Il ne l'est pas, en particulier, s'il va contre ce principe, que la plupart des prédictions johanniques se sont déjà accomplies. Par là nous sommes assurés que « tout le reste », ou bien s'est produit sans que nous l'ayons reconnu, ou bien se produira « en son temps ». Et comme l'avenir ne contredit personne, l'apologiste, qui ne sommeille jamais en M. Garnier, peut prétendre à « prouver l'inspiration » de l'*Apocalypse* par les vérifications de l'histoire.

On sait maintenant pourquoi il n'adhère pas à l'opinion des anciens Pères, des anciens interprètes et de quelques modernes. D'après eux, les prophéties ne s'accompliront qu'en bloc, à la fin des temps (6). Ainsi elles

(6) Dans cette conception, où tout n'est pas à rejeter, la Bête et son faux prophète (chap. XIII) figurent l'Antechrist. Les deux témoins du ch. XI, v. 3, sont Hénoch et Elie. Les chapitres X, v. 6-7, et XI, 15 *sq.* s'appliquent au jugement dernier, etc.

peuvent être prises à la lettre. Mais cette possibilité ne serait point un avantage, puisque l'écrit en question est un symbole ; et elle n'existe même pas, car ces « événements prodigieux » sont également invraisemblables, qu'ils doivent avoir lieu au dernier jour ou demain.

Il faut trouver mieux. Et le premier mouvement est de s'adresser au plus génial parmi les Commentateurs de l'*Apocalypse*, à Bossuet (7). Son ouvrage sur le livre de Patmos n'est pas un essai de jeunesse, et il n'y a pas attaché peu d'importance. A partir de 1689, date de sa rédaction, il l'a opposé avec confiance aux protestants, il l'a soutenu persévéramment contre les critiques, jusqu'à composer sa défense quatre ans avant sa mort. Arnauld en a reconnu la valeur, Arnauld que le Sulpicien, pour la circonstance, déclare bien compétent. Dom Calmet, qui a lu tous les écrits relatifs à l'*Apocalypse*, estime que « la route la plus sûre de son explication a été tracée par Bossuet ». Aussi admet-il son système avec quelques retouches.

Qu'un si « célèbre » Commentaire soit cité plus d'une fois dans le Cours de Saint-Sulpice, qui songerait à s'en étonner ? Voici le panorama que la Préface découvre (8). Voici une importante remarque : « Dieu, dit Bossuet, qui introduisit ses prophètes dans le temps futur, les place au moment qui lui plaît ». Voici un passage sur l'identité profonde des deux Eglises, et une joute où le grand évêque, « avec sa logique ordinaire, pulvérise » ses adversaires protestants.

Des qualités moins brillantes recommandent un autre système, que Rondet a perfectionné dans la Bible de Vence, mais dont le premier auteur est un curé de Saint-Sulpice, cité par Voltaire à l'article *Apocalypse* du *Dictionnaire Philosophique*, Joachim Trotti de la Chétardie.

Ces deux interprètes aboutissent à des conclusions différentes, tout en s'inspirant de préoccupations semblables. Selon Bossuet, l'objet principal de l'*Apocalypse* est très restreint dans le temps ; il s'y agit des persécutions qui précédèrent la destruction du paganisme sous Constantin, et de cette destruction même. La Chétardie, lui, s'autorise d'Augustin, de Jérôme et du « grave » Tertullien, pour étendre au contraire le champ des prédictions johanniques : à son avis, elles embrassent tout ce qui doit arriver de plus remarquable dans l'Eglise entre l'Ascension de Jésus et son retour sur la terre pour le jugement des vivants et des morts. Bossuet et La Chétardie ont ceci de commun qu'ils visent à indiquer pour chaque symbole le fait correspondant. Cette tendance est particulièrement nette chez l'évêque de Meaux, qui s'installe au IV^e^ siècle et en fouille tous les recoins. Il finit par affirmer que les deux témoins sont les martyrs en général, dont l'un pour l'ordre du clergé et l'autre pour celui du peuple. La Bête et son faux prophète

---

(7) M. Garnier saisit l'occasion d'exalter à nouveau cet esprit « sublime » : « Il avait toutes les qualités nécessaires pour interpréter l'*Apocalypse*. Une connaissance approfondie de la religion.... des Ecritures.... de l'histoire sacrée et profane, une grande pénétration d'esprit, des vues étendues, un jugement exquis... ».

(8) Cf. Glaire, *loc. cit.*, auquel M. Garnier renvoie.

représentent l'idolâtrie et la philosophie pythagoricienne. Le soleil et la terre enténébrés figurent les oracles des prophètes obscurcis par le Talmud. L'étoile tombée du ciel, c'est Théodote de Bysance, qui nia le premier la divinité de J.-C., etc.

Que penser de pareilles précisions ? Elles ont beau émaner de Bossuet ou d'un ancien pasteur de la paroisse, elles sont trop « forcées » pour convaincre l'esprit rassis du Sulpicien. Il comprend à présent ce qu'il a lu chez Dom Calmet, qu'il y a eu des gens pour estimer peu le Commentaire de Bossuet. Sans doute son respect n'en est pas entamé, et ses critiques seront d'autant moins vives que le sujet est plus obscur (9). Cependant il ne se gêne pas pour apprécier ainsi les identifications susdites : « Explication bien peu naturelle » ; « faits trop minces et trop obscurs pour répondre à la grandeur des images » ; « personnage assurément trop obscur pour être désigné par une étoile », etc.

En voilà bien assez, sans doute, pour exciter l'instinct iconoclaste de Renan. Il est vrai que s'il abonda dans le sens de son maître, rien ne garantit qu'il ait cédé aux mêmes raisons. Quels sont, en effet, les deux reproches que M. Garnier adresse aux commentateurs ? D'une part, de « trop particulariser ». « C'est beau en théorie », écrit-il au sujet de La Chétardie ; « mais dans les explications particulières, on est loin d'être satisfait » ; et Pastorini, qui a repris ce système en l'exagérant, « est tombé dans le ridicule ». D'autre part, Bossuet s'écarte à chaque instant de l'opinion commune, il est « absolument seul contre toute la tradition ». Or un pareil isolement a toujours été suspect à Saint-Sulpice ; on y dirait volontiers : « Amicus Bossuet, sed magis amica traditio ».

Puisqu'un appui ordinairement si sûr se dérobe, quelle résolution prendre ? L'abbé Dupin, face au même problème, a écrit : « Ceux qui veulent appliquer chaque vision à des événements particuliers entreprennent une chose impossible, et s'éloignent de l'intention de Saint Jean ». N'y aurait-il pas avantage, à adopter ce commode principe ? Le mieux ne serait-il pas de « se renfermer dans les généralités, quand il ne se rencontre pas de faits historiques assez déterminés », et d'attendre que « l'événement ait montré l'intention particulière de l'apôtre » ?

Cette prudence permettrait de ne pas tout rejeter des systèmes considérés. Comme La Chétardie, on pourrait voir dans l'*Apocalypse* « l'histoire de l'Eglise..., depuis son établissement par J.-C. jusqu'à la fin du monde ». Du moins tel est, semble-t-il, l'objet des « chapitres intermédiaires », les trois derniers étant consacrés à la catastrophe suprême, et les trois premiers ne contenant guère que des « avertissements moraux ». Avec Bossuet, dont « l'endroit triomphant » est l'explication

---

(9) A propos de Bossuet : « Il semble que l'on doit craindre de condamner un système, fruit des méditations d'un si beau génie » ; « la fausseté n'[en] est pas démontrée, au moins pour le fond ». (A propos de La Chétardie) : « On n'ose pas dire qu'il se soit trompé ».

des chapitres XII et suivants, on ne refuserait pas de chercher dans le passé les faits importants que Saint Jean a dû annoncer. Il appert que l'un des objets principaux de l'*Apocalypse*, c'est bien la chute de l'empire idolâtre et persécuteur.

Est-ce à dire que la prédiction ait épuisé son sens dans l'accomplissement du IV^e^ siècle ? Bossuet lui-même ne le soutiendrait pas, acceptant ainsi qu'on améliore sa thèse (10). La grandeur des expressions, insuffisamment remplie, et l'obscurité subsistante attendent des derniers jours un complément lumineux. C'est ici le lieu de se rappeler le mécanisme de l'Allégorie mystique. L'apôtre a pu avoir en vue à la fois les premières et les dernières persécutions de l'Eglise, celles-là étant la figure de celles-ci, et la ruine de l'Empire romain symbolisant la défaite de l'Antechrist. Cette sorte de diplopie est fréquente chez les Prophètes.

II

Si telle est, dans ses grandes lignes, la position du Sulpicien, il ne s'y est pas maintenu si ponctuellement, qu'il n'ait quelquefois sacrifié, par des interprétations de détail, au désir de faire voir que l'Ecriture est toujours assez intelligible pour notre bien. A l'en croire même, tout serait à peu près élucidé dans l'*Apocalypse*, à l'exception des sceaux, des trompettes et des coupes. Mais de quels éclaircissements se contente-t-il ?

On s'en rend compte dès qu'il se met à expliquer le symbole des quatre animaux. Selon une tradition fort sérieuse, puisqu'elle est celle de plusieurs Pères et de l'Office de l'Eglise, la clef de l'énigme serait dans le début de chaque Evangile. Le premier commence par la génération temporelle de J.-C., dont il expose l'humanité. Le second s'ouvre sur la prédication de J.-B. au désert. Le troisième met en scène Zacharie, exerçant son ministère de prêtre; or le symbole du sacerdoce, c'est le veau, bête immolée dans les sacrifices. Le quatrième donne « tout d'abord » l'essor à la pensée, qui « porte son vol au sein du Père, afin d'y voir la génération éternelle de J.-C. ». En faut-il plus pour conclure que les quatre animaux figurent les quatre évangélistes ? L'homme est Saint Matthieu, le lion Saint Marc, le veau Saint Luc, l'aigle Saint Jean.

Bien que ces identifications aient pour elles l'autorité des saints Augustin, Jérôme, Athanase, Grégoire-le-Grand, M. Garnier ne s'y rallie pas. Son idée est que l'apôtre a plutôt désigné par là des qualités angéliques, ou même celles de J.-C. Dans cette seconde hypothèse, le lion signifierait la victoire de N.-S.; le bœuf, son sacrifice, etc.. Dans la première, le lion serait l'emblème du courage ; le bœuf, de la force ; l'homme, de l'intelligence; l'aigle, de la rapidité.

Ainsi la subtilité des commentateurs trouverait, en cette matière, non pas une réponse mais deux, mais plusieurs. Il en est de même pour une prophétie comme celle des têtes de la Bête : « Les sept têtes...

(10) Voir là-dessus Glaire, *loc. cit.*, 364.

sont sept rois; cinq sont tombés, un existe, l'autre n'est pas encore venu.... Et la bête qui était, et qui n'est plus, est elle-même un huitième roi » (11). Cette énigme, « inconcevable » en apparence, n'a découragé ni La Chétardie, ni Bossuet. Celui-là nomme ainsi les sept rois : Néron, Domitien, Sévère, Dèce, Valérien, Dioclétien, Julien. Pour celui-ci les cinq tombés sont Dioclétien, Maximien-Hercule, Galère, Sévère, Maxence; le sixième serait Maximin, le septième Licinius. Mais le huitième ? Peut-être Maximien-Hercule qui, après avoir quitté la pourpre, la reprit pour peu de temps. Plus probablement, la Bête elle-même, qui continue à persécuter le christianisme après avoir perdu ses sept empereurs.

Sauf la préférence qu'il donnerait à cette dernière explication, l'avis personnel de M. Garnier ne se laisse point deviner. Il demeure presque aussi discret dans l'examen d'une dernière question. Ne sommes-nous pas témoins nous-mêmes d'événements prédits par Saint Jean ? Oh certes ! la mentalité de l'An mille n'est plus courante de nos jours. Cependant de si violentes secousses avaient ébranlé l'Europe à la fin du XVIII[e] et au début du XIX[e] siècle, que plus d'un théologien s'était cru en présence de prodromes significatifs. Sans le désigner très exactement, il semble bien que M. Garnier ait fait allusion à un ouvrage de Wendel-Wurtz, *Les Précurseurs de l'Antechrist* etc..., paru en 1816. En 1844, la contre-attaque des partisans de l'Université pouvait, à la rigueur, autoriser M. Mollevault à se demander, s'il n'était pas au seuil du sixième âge, de l'avant-dernier !

Ici encore, toutefois, Saint-Sulpice se montre digne de son renom de sagesse. Plutôt que de rien proposer en son nom personnel, il critique ce qu'on a écrit à ce sujet. Tel auteur n'a pas su retrouver, dans les symboles apocalyptiques, des faits pourtant trop considérables pour n'y pas être annoncés, à savoir « la Révolution française, les persécutions de Bonaparte, la chute de ce grand persécuteur ». Tel autre n'avait pas l'air de se douter que « le règne de la philosophie » était déjà venu au XVIII[e] siècle; il comptait donc indûment sur cette calamité pour remplir « l'âge qui n'est pas encore arrivé » etc...

S'occuper plus longtemps de ces spéculations, M. Garnier n'y consent pas. Une tâche plus utile le réclame : dissiper les objections qui n'ont pas plus épargné l'*Apocalypse* que les Epîtres.

C'est ainsi que Saint Jean s'est vu reprocher d'avoir accordé aux anges une place trop élevée, et d'avoir attenté à l'éminence de J.-C. Ne souhaite-t-il pas grâce et paix aux Eglises de la part des anges comme de la part de Dieu ? et ne range-t-il pas ces esprits célestes immédiatement après le Père et avant le Fils ? « Comment est-ce possible ? » Il ne paraît pas respecter davantage la sainteté d'un évêque, puisqu'il accuse le chef de la communauté d'Ephèse d'avoir abandonné sa charité première : « Or Saint Timothée ne méritait pas sans doute un pareil

(11) *Apoc.*, XVII, 8 *sq.*

[blâme], lui que Saint Paul avait comblé de tant d'éloges ». — Troisièmement, l'apôtre méconnaît le mérite de l'Eglise romaine : il salue la chute de Rome en la traitant de « prostituée », alors qu'elle était « chrétienne et présidée par le Souverain Pontife ».

L'Ecriture et l'histoire ne s'accommodent pas mieux de ses dires. Il déclare, par exemple, que Satan sera lié, mais seulement après la destruction de Rome et du paganisme; or « il l'a été dès la mort de J.-C., qui, Saint Paul l'atteste, l'a mené attaché à sa croix ». En outre, s'il faut entendre que ce ligotage l'a mis hors d'état de séduire les nations, l'événement prouve le contraire : c'est Satan qui, en suscitant Mahomet, a détruit l'Eglise d'Orient, moitié de l'Eglise catholique, etc... Enfin les mille ans prévus s'étant largement écoulés, nous devrions avoir assisté à la destruction des armées de Gog et de Magog, brûlées par le feu du ciel.

Ces contradictions sont graves, et il y en a d'autres, quant aux circonstances de la ruine de Rome et à son destin subséquent. La description johannique de la nouvelle Jérusalem soulève également des difficultés : elle ne convient ni à l'Eglise militante, qui n'a pas tous les privilèges énumérés dans l'*Apocalypse*, ni à l'Eglise triomphante, qui ne descend point parmi les hommes pour y faire sa résidence, etc...

Voilà les attaques auxquelles l'orthodoxie est exposée. Elle va y parer avec les mêmes armes, par la même escrime que l'on connaît. Dénombrons ses ripostes :

— Distinctions spécieuses. Selon M. Garnier, Saint Jean nomme les anges non comme auteurs de la grâce, mais comme intercesseurs. Il considère J.-C. non comme Dieu, mais comme homme. Le triomphe du Christ dont il veut parler est son « règne extérieur », et non pas le « règne purement intérieur » auquel songeait Saint Paul.

— Passages atténués ou interprétés métaphoriquement. « Satan sera lié » signifie qu'il ne dominera plus le monde comme avant la conversion de Constantin. Le chiffre de mille ans « ne doit pas se prendre arithmétiquement ; il désigne seulement la totalité des années jusqu'à ce que Satan soit déchaîné ». La nouvelle Jérusalem n'est qu'un système emblématique fait pour donner une idée de la beauté du Ciel.

— Observations morales : « Les plus grands saints ne sont pas exempts de légers déchets ». — Arguments *à priori* : Saint Jean n'a pas dit qu'il n'y aurait plus d'hérésies, puisqu'on lit chez Saint Paul la fameuse formule : « Oportet haereses esse ».

S'il tient à mettre d'accord les écrivains sacrés, l'auteur du Cours est moins soucieux de sa propre logique. Comment les pouvoirs de Satan sont-ils diminués, alors qu'une apostasie générale précédera la fin des temps ? Comment peut-on s'écrier, parmi les persécutions modernes : « Le nom sacré de J.-C. n'est-il pas partout respecté ? » ? L'apologiste n'en a cure : il n'a laissé aucune objection sans réplique, et cela lui suffit.

Cela ne nous suffit pas, même en y ajoutant quelques indications meilleures, d'ordre littéraire ou historique. La place faite à J.-C. au

début de l'*Apocalypse*, M. Garnier l'explique comme M. Le Hir a justifié le plan de la *Genèse* (12). Plus ingénieuse est sa remarque sur la « descente » de la Jérusalem nouvelle, décrite selon l'aspect sous lequel s'offre la vision ; on dit ainsi : « Le ciel s'ouvre ». Certains traits, dans la Rédaction de Renan, évoquent l'âge des invasions. La relation de Symmaque sur l'autel de la Victoire y marque « l'esprit du gouvernement » qui présidait à Rome presque païenne encore. L'exode des chrétiens forme un autre tableau, avec Bethléem au fond ; on voit partir pour ce bourg sacré Paule et Eustochie... Voici, d'après Paul Orose, quels maux les Romains avaient infligés aux Barbares : ceux-ci ont donc pu, en « leur rendant la pareille », se faire « les ministres de la vengeance divine » (13) : n'ont-ils pas saccagé quatre fois la Ville Eternelle ? « Genséric abandonna Rome pendant quatorze jours à la brutalité et à l'avarice de ses soldats ». A lire cette phrase, on se croirait transporté de quelques années en arrière, à l'époque où l'élève de Saint-Nicolas préparait pour M. Richard des Discours en style de Bossuet.

Pourtant ce n'est pas vers le passé que le biographe de Renan a maintenant intérêt à regarder. Qu'il se tourne plutôt vers l'avenir, pour rechercher si le sixième Cahier d'Ecriture Sainte n'a pas laissé, comme les précédents, sa trace dans l'*Histoire des Origines*.

III

La dictée de M. Mollevault a dû convaincre le séminariste de cette vérité, que la grande affaire dans l'*Apocalypse*, c'est la destruction de la Bête. Pour le reste, notre hébraïsant n'a pas perdu une minute à chercher la solution de ces énigmes, ce qui, de la part d'un esprit aussi curieux et subtil, témoigne d'une réserve méritoire et significative. S'il n'a pas reconnu dès lors toute la faiblesse des leçons magistrales, il n'a pu se faire la même illusion à l'époque où il préparait l'*Antechrist*.

Il y a pourtant, dans ce livre, bien des choses qui paraissent venir en assez droite ligne du Cours de Saint-Sulpice. Elles ont trait principalement à l'authenticité de l'*Apocalypse*, à la personne de Jean, enfin à certains hérétiques.

Sur la première question, le tome IV des *Origines* produit à peu près les mêmes autorités que la Rédaction de 1844, et dans le même ordre. Voici en effet, selon M. Garnier, la liste des témoins favorables : Justin (*Dialogue contre Tryphon*), Irénée; Méliton, Théophile d'Antioche et Apollonius d'après Eusèbe ; Clément d'Alexandrie et Tertullien, Hippolyte, Origène, Victorin. La thèse contraire a été défendue par Caïus et Denys d'Alexandrie, qui paraissent « avoir élevé les premiers nuages », en attribuant l'*Apocalypse* celui-là à Cérinthe, celui-ci à un

---

(12) Saint Jean met J.-C. en second lieu « parce qu'il a à en parler davantage et qu'il veut d'abord se débarrasser des anges ».

(13) Voir *Apoc.*, XVIII, 6. Selon les protestants, c'est aux saints que l'apôtre remet le soin de punir Rome. — Cf. *Apoc.*, I, 4; II, 4; XX (cf. *Col.*, II, 15) ; XXI-XXII ; *I Cor.*, XI, 19.

Jean différent de l'apôtre. Eusèbe de Césarée lui-même inclinait « à ne pas croire cet écrit de Saint Jean », et il l'a mis « au nombre des livres douteux ». Aussi bien est-il absent de la version syriaque, et ne fait-il l'objet d'aucune mention « dans les poésies de Saint Grégoire de Nazianze ».

Ces indications sont à rapprocher des pages correspondantes de l'*Antechrist*, qui cite également le *Catalogue des hommes illustres* et la *Lettre à Dardanius* de Saint Jérôme, déjà signalés par M. Garnier. On en dirait autant de l'allusion à la controverse de Saint Epiphane contre les Aloges, et du recours aux interprétations de Saint Justin ou de Victorin de Pettau, alléguées dans le Cours de Saint-Sulpice comme signes d'une tradition (14).

Renan suit plus fidèlement encore son Cahier du séminaire pour l'examen des indices intrinsèques. Qu'on veuille bien comparer l'*Introduction* du livre de 1873 (pp. XXXII-XXXIII) avec ce passage : « L'auteur de l'*Apocalypse* appelle le fils de Dieu Verbe, Vérité, etc... Or ces expressions, surtout la première, sont propres à Saint Jean en son Evangile et en sa première Epître... On y retrouve également « l'Agneau », « le Véritable (*verus*) ». Il cite le passage de Zacharie, que les Juifs verront celui qu'ils ont percé, lequel se retrouve dans son Evangile vers la fin ».

Ces considérations ne sont pas les seules que M. Garnier ait fait valoir. A son avis, pour identifier encore plus sûrement l'auteur de l'*Apocalypse*, il suffit de relever les caractères que cet auteur se confère à lui-même, et de démontrer qu'ils conviennent à l'apôtre Jean, et à lui seul. Or quel autre que celui-ci pourrait prétendre au rôle de directeur des Eglises d'Asie ? Les anciens Pères sont catégoriques sur ce point. Ni Jean-Marc ne saurait entrer en ligne de compte, ni ce « prêtre Jean », « pieux personnage..., évêque d'Ephèse », à qui Saint Denys attribue le dernier livre du N. T.

A ce système on n'oserait dire que Renan ait été très infidèle. Ce raisonnement final, par exemple, ne l'a-t-il pas quelque peu repris pour rapporter, lui aussi, l'*Apocalypse* au disciple préféré ? N'a-t-il pas exclu l'hypothèse Jean-Marc ? N'a-t-il pas longuement traité celle du *Presbyteros* ? Ne s'est-il pas, enfin, laissé influencer par un tour d'esprit, par certaines images que l'enseignement catholique favorise et développe ? Ici comme ailleurs, on l'aura déjà remarqué, M. Garnier s'est représenté les communautés du premier siècle sous des couleurs toutes modernes : « Les sept Eglises d'Asie avaient leurs Evêques particuliers [appelés *anges* dans l'*Apocalypse*] sous la conduite de Saint Jean, qui en était comme l'Archevêque, le patriarche ou le primat ». Cette idée de l'apôtre aux cheveux blancs, devenu métropolitain d'Ephèse, Renan n'a jamais pris sur lui de la congédier tout à fait. Il n'a pas davantage rompu la chaîne reçue des mains de M. Mollevault...

(14) Cf. *Antech.*, pp. XXXIV-XXXVI et notes, 459 et n. 4 ; *Les Evang.*, 418 n. 3.

« Saint Irénée, disciple de Saint Polycarpe, lequel avait été disciple de Saint Jean... » : on voit dans les *Origines* le jeune Irénée près du banc de Polycarpe et recueillant ses souvenirs. Faut-il ajouter que la question du « faux », de l'« œuvre apocryphe », y est posée et discutée avec une préoccupation d'autant moins justifiée que l'auteur de l'*Apocalypse* ne se donne même pas, dans la suscription, pour un disciple de J.-C. ? Si indélébiles sont certaines traces de jeunesse, si impérieux certains souvenirs !

Est-ce à dire, cependant, que ceux-ci se soient enregistrés tels quels dans l'œuvre du grand historien ? Non certes. De ces thèses simplistes, il a su corriger et la forme et le fond. Il ne présente point les indices contraires à l'authenticité sous la rubrique « objections ». Cette authenticité même, il ne la tient pas, comme le Sulpicien, pour « incontestable »; il l'affirme moins qu'il ne penche à l'admettre, et il ne l'admet finalement qu'en un sens très atténué. Soutient-il contre Scholten que l'*Apocalypse* ne peut être due à un faussaire, il recourt à des arguments plus décisifs que d'exalter, avec M. Garnier, la valeur édifiante de ce livre. Enfin il se refuse à mettre sur le même pied les témoignages anciens et récents. Les « respectables » opinions d'Augustin, de Jérôme, du Pape Innocent, etc., ne pèsent guère dans sa balance. L'Eglise du V^e^ siècle, lui a-t-on dit, « était plus à même que nous d'en juger » : c'est à voir ! En attendant, il n'en croit rien, non plus qu'il ne donne raison, *à priori*, au plus grand nombre ou à la plus haute dignité, ou aux Eglises contre les simples particuliers (15).

Parmi ceux-ci figurent, dans l'idée des orthodoxes, les Cérinthiens et les Millénaristes. Les uns croient que « Dieu n'est pas créateur »; ils « séparent deux personnes en J.-C., savoir Jésus et le Christ »; « ils soutiennent que Jésus est fils de Joseph et de Marie, et nient qu'il ait réellement souffert ». Quant aux seconds, ils prétendent qu' « à la fin des temps, J.-C. et ses saints, qui ressusciteront alors, viendront régner sur la terre pendant mille ans, dans Jérusalem magnifiquement rebâtie ». Ces deux erreurs ne sont pas sans rapport : celle-ci, la plus ancienne, a séduit aussi l'auteur de celle-là.

Si M. Garnier s'en occupe, c'est que le livre johannique, selon certains, en est contaminé. Comment le laver de cette imputation ? Une simple négation y suffira, s'il s'agit de répondre à Caïus que « rien n'est plus contraire aux Cérinthiens que la doctrine de l'*Apocalypse* ». A ceux que le millénarisme tenterait, on rappellera la profession de foi contenue dans le Symbole, à savoir que « J.-C. viendra seulement pour juger les vivants et les morts». Ainsi l'apôtre n'a pu penser autrement. — Mais le chapitre XX de l'*Apocalypse* ? — S'il vous paraît favorable à cette hérésie, c'est que vous donnez un « faux sens » au texte ; le millénaire n'est sans doute qu'une ère de tranquillité pour l'Eglise. — Mais les Pè-

(15) *Antech.*, pp. XXVII-XXVIII ; XXIII-XXIV ; *Egl. chrét.*, 438 *sq.* ; notre *Pensée religieuse*, 185, 191.

res ? — Il y en a eu pour résister sagement à « l'autorité de Papias » (16). Les autres ne doivent pas être suivis, quoi qu'on puisse lire encore à ce sujet dans les écrivains modernes, chez un P. Lacouza, dont Bossuet a combattu l'ouvrage, chez Jurieu et les Jansénistes, qui ont, « en ces derniers temps », admis « un avènement intermédiaire de N.-S. ».

On s'est un peu étendu sur ces explications, bien que Renan ait fait l'accueil que l'on devine à leur prétention apologétique. Mais justement, il est instructif de voir avec quelle netteté il a renversé la thèse sulpicienne. S'il a peut-être utilisé certains énoncés doctrinaux de son Cours (17), s'il a rappelé d'après lui que le millénarisme « a reparu sans cesse aux diverses époques de l'histoire de l'Eglise », il s'est bien gardé d'accabler sous sa réprobation ces esprits chimériques. Loin d'avoir, comme le prétendait M. Garnier, abusé de l'*Apocalypse*, ils l'ont « prise dans le sens où l'avait entendu son auteur » ; là fut « leur tort aux yeux de l'Eglise » (18).

Cette ironique constatation ne vaut pas seulement pour ce livre. Aussi termine-t-elle assez bien notre revue des Cours du Séminaire Saint-Sulpice pendant l'année scolaire 1843-1844. Il reste, avant de partir avec Renan pour sa Bretagne, à retracer son histoire personnelle, de la mi-avril à la fin juillet.

---

(16) L'un d'eux est Saint Ephrem, « principal docteur de l'Eglise de Syrie », qui a cité l'*Apocalypse* « comme inspirée ». Ce personnage, ainsi recommandé à son attention, fera l'objet, en 1845, d'une curieuse étude de Renan.

(17) Cf. sur les idées de Cérinthe *Les Evangiles*, 418-419.

(18) *Antech.*, 468 et n. 2 ; *Egl. chrét.*, 132 *sq.*

CHAPITRE VII

LES ORDRES MINEURS

SOMMAIRE

Le « régime d'été ». Si Renan fit dans ce trimestre des travaux personnels; établissement d'un catalogue pour sa sœur. Pp. 535-536.

I. Réponse d'Henriette (9 mai) à la dernière lettre d'Ernest. Arrivée et effet probable. Pp. 536-539.

II. Les « décisions » de M. Baudier. Renseignements sur les quatre ordres mineurs ; Renan les reçoit le 1er juin; dans quel esprit? La perspective des vacances; les deux départs de Saint-Sulpice. Effusions filiales et fraternelles. Ce qu'Ernest écrit à sa sœur le 11 juillet touchant son avenir spirituel et temporel. « Quelques événements ont commencé à se dessiner »; lesquels? Pp. 539-543.

III. Les affaires ecclésiastiques en cours. L'abbé Gouriou quitte le Petit Séminaire de Tréguier. Dans l'attente du Rapport de Thiers (13 juillet). Comment évolue le plan de M. Affre: projet d'un cycle complet d'études, avec affectation de Saint-Nicolas et deux créations nouvelles. La Circulaire au corps épiscopal. Si Renan pressentit dès lors qu'il serait appelé à suppléer M. Le Hir. La chaire d'Hébreu au Collège de France. Pp. 543-546.

IV. Etat sentimental du clerc minoré. Le « supplice » de la solitude sans affection; la consolation des lettres familiales. Remarques moroses sur la vie et sur l'homme. La « conformité à la volonté de Dieu »; Renan espère s'en bien trouver ici-bas. Comment il s'arrange de la vie qui lui est faite. Permanence de la direction et des cadres de sa pensée. Pp. 547-549.

V. L'agitation religieuse jugée par Renan; « corollaire pratique ». Les Jésuites à l'ordre du jour; l'affaire Affenaër. Relations de Saint-Sulpice et de la Compagnie de Jésus. Le séminariste entre les congrégations religieuses et leurs adversaires; où trouver l'analogue de son opinion. S'il en aperçoit toute la portée. Pp. 549-553.

VI. Renan et le monde; sa visite à l'Exposition des Produits de l'Industrie. M. Carbon l'autorise à profiter du premier départ. Le recteur de Tréguier à Saint-Sulpice. Examen de fin d'année. Départ pour la Bretagne (23-25 juillet). Pp. 553-555.

> « *Je tâche de maîtriser mes pensées d'avenir, et de m'en occuper sans en être occupé* » (Lettres Intimes, 195).

A Saint-Sulpice, il n'y avait pas de vacances pour les fêtes de Pâques. Mais l'assistance aux Offices de la Semaine Sainte n'allait pas sans désorganiser les classes. Ensuite commençait le régime d'été. Chaque mercredi, le Séminaire partait pour Issy dès l'aube. Renan profitait de cette journée de délassement pour écrire à sa mère. Il retraçait à son intention, et dans le style un peu fade qui convenait à cet objet, les rustiques mignardises du mois de Marie. Les enjolivements du culte rehaussaient (ou gâtaient) la parure du printemps : Le parc « est plus riant, plus fleuri, plus embaumé que jamais. Tous les petits bocages, les chapelles, les statues, embellis encore par la circonstance, sont de petits paradis » (1). On ne les quittait qu'au soir, pour souper et rentrer à Paris.

Que les études, en ce dernier trimestre, se soient un peu ralenties, c'était inévitable ; et sans doute Renan lui-même s'accorda-t-il dans une certaine mesure à ce rythme. Il n'a laissé aucune composition per-

(1) Lettre inédite du 14 mai (ou plutôt du mercredi 15), écrite, dit Ernest, chez un ami, qui lui donnait l'hospitalité. Voir aussi les lettres du 5 et du 26 juin.

sonnelle qui date de cette époque. On sait seulement, par sa correspondance avec Henriette, qu'il fit alors pour elle un petit travail. C'était une liste des « principaux historiens grecs et latins », qu'elle lui avait demandée le 9 mai, en le priant de noter « [la période] de l'histoire que chacun d'eux avait embrassée » (2). Ernest lui adressa le résultat de ses recherches le 11 juillet. Il avait réparti, semble-t-il, les auteurs en question selon leur patrie, en suivant dans chaque pays l'ordre d'importance ; un premier paragraphe comprenait les grands historiens, le second devant recevoir le « déluge des écrivains secondaires ». Là, il s'était astreint à une méthode qu'il n'avait plus observée ici ; d'où un « désordre » dont il s'excusait (3).

Cette compilation, ajoutée à la mise au net des Cours et aux compléments qu'il y a joints, épuise-t-elle l'activité de Renan en cette fin d'année ? On n'ose l'affirmer. Voyez-le, dans le service qu'il rend à sa sœur, s'épargner le « travail de pur arrangement » : il compte sur la « perspicacité » d'Henriette, mais surtout il est grandement ménager de son temps et de ses soins. Quelles « affaires » laisse-t-il sous clef, à son départ pour Tréguier (4) ? Qui les aurait fouillées y eût trouvé peut-être plus d'un papier relatif à ce plan inconnu d'études, que le jeune Breton avait conçu depuis quelque temps.

Quoi qu'il en soit, l'orientation de sa pensée devait tenir compte, plus que jamais, des conditions matérielles que le proche avenir lui réservait. Où en était-il sous ce rapport ?

I

On se rappelle qu'il avait écrit le 16 avril à sa sœur. Celle-ci fut très sensible au ton si abandonné et si aimant de cette lettre. « A qui dirais-je mes rêves », s'était écrié le séminariste, « sinon à la confidente de mes pensées les plus intimes ? » Cette phrase éveillait chez l'exilée une émotion bien douce... Et comme son frère paraissait tenir à son avis ! Il désirait tellement une réponse, qu'il en avait calculé le délai... Ah ! son long silence, à lui, s'il n'était oublié, était pardonné ! Il avait raison d'attendre de Pologne un « retour d'affection véritable et désintéressée » : cette consolation ne lui ferait pas défaut...

Tels étaient les sentiments qui se pressaient chez Henriette ; ils débordent dans sa réponse du 9 mai, dont voici les premiers mots : « Je relis et j'embrasse encore une fois ta lettre, mon bon et mille fois cher ami, cette lettre *si longtemps désirée*, et enfin reçue avec une si vive joie ! » Et plus loin : « La confiance et l'amitié qu'[elle] m'exprime raniment et fortifient mon cœur » (5). Hélas ! les circonstances

(2) Lire dans Henriette Renan, *Souvenirs et Impressions*, 24, une suite d'articles historiques publiés ultérieurement par l'amie de Mlle Ulliac.

(3) *L. Int.*, 179, 191.

(4) Cf. l. in. du 26 juin.

(5) *L. Int.*, 172-173, 159, 174, 182.

exigeaient plus que des effusions. La grande sœur le sentait parfaitement. Et bien qu'elle ait terminé sa lettre dans la nuit précédant le départ des Zamoyski pour leur château d'été, les embarras des préparatifs n'ont point rendu ses propos aussi décousus qu'elle veut bien le dire. Tous les points importants y sont touchés, dont l'un était spécialement délicat.

Il fallait dire un mot de la tonsure : quel mot ? Condamner l'irréparable, c'était inutile et maladroit. Henriette parut donc s'abstenir de juger, mais son ton apitoyé était aussi expressif que des paroles de regret : « Je n'ai pas à y revenir, mon *pauvre* ami... ». Le passé est le passé. L'avenir, du moins, est encore libre ; comment le diriger ?

Saint-Nicolas ? Se faire maître d'études, enseigner les éléments du latin ? L'institutrice connaît trop les inconvénients du métier pour applaudir à ce projet ; il n'est pas permis de gâcher ainsi un temps qui peut être si fécond. Aussi abonde-t-elle dans le sens d'Ernest : cette place, assure-t-elle, n'est acceptable qu'à une condition, c'est qu'elle soit arrangée de façon à laisser à son titulaire « la [facilité] de continuer de hautes études ».

Cet avantage, son frère l'aurait, dit-il, s'il s'agrégeait à une Société. Fatale perspective ! Il a eu beau prendre ses précautions, donner des renseignements détaillés sur Saint-Sulpice, Henriette est dans les transes. Tout Institut religieux, à ses yeux, ressemble plus ou moins à la Compagnie de Jésus. Or son aversion à l'égard de cet ordre, ou du moins sa défiance, sont incontestables (6). Quelle qu'ait été la source de cet état d'esprit, les événements d'alors étaient bien faits pour le renforcer. Les Jésuites troublaient, non seulement la France, mais l'Allemagne et la Suisse. Et le *Journal des Débats,* qu'Henriette devait lire (7), était sévère à leurs intrigues. Aussi comprend-on qu'elle supplie son frère de ne pas « prendre part à ces querelles ».

Or c'est ce qui risquerait d'arriver, s'il « s'engageait dans une association ». Quelle misère ! et pour la conjurer, quelle prière au « *pauvre* ami » ! Ne sait-il pas, oublie-t-il qu'une pareille décision équivaut à « abdiquer tout jugement personnel » ! Il veut « penser » et « sentir » ? Mais une Société l'enlèverait « et *à sa propre raison,* et à ceux qui l'aiment ». Bien plus, il serait obligé « de faire pour un *corps* ce qu'il n'eût jamais entrepris comme homme privé ». Cette moralité même, à laquelle il paraît si attaché, que deviendrait-elle finalement ? « Dis-moi souvent... que tu veux toujours conserver ton esprit de droiture et de vérité, que *nul n'y saurait porter atteinte...* ». Et ces avertissements, ces adjurations s'accompagnent d'un pathétique appel : « Mon Ernest, [calme] les sollicitudes de mon triste cœur », ou, pour finir, de cette phrase solennelle : « *Le dernier malheur de ma vie* serait de te voir entraîné dans *des voies qui ne sont point celles*

(6) Voir *ibid.,* la p. 332, qui ne laisse aucun doute sur ce point.

(7) Cf. *Nouv. L. Int.,* 276 ; H. Renan, *Souv. et Impr.,* 251, note de H. Moncel à la p. 161.

de ton âme ». Sous l'empire de son anxiété, Henriette va jusqu'à se porter garante d'une incompatibilité dont le principal intéressé a l'air de ne pas s'apercevoir.

Elle demeure plus discrète sur ce qui touche moins aux modalités qu'au fait même de la vocation fraternelle. Non sans doute qu'elle n'en soit pas préoccupée. Déjà Ernest a pris rang dans la cléricature ; croit-il que l'Eglise lui procurera une de ces situations qu'il envisage, sans s'être assurée de sa personne par un vœu définitif ? ou s'il est décidé à le prononcer ? Toutes réflexions et questions que la grande sœur n'ose confier au papier, puisque son correspondant ne parle plus des engagements futurs, comme s'ils n'étaient pas toujours à l'horizon ! Du moins ne lui saura-t-il pas mauvais gré, si elle reprend à son compte la même plainte qu'il poussait à l'approche de la tonsure : « Pourquoi faut-il... que tu doives [t'engager] dans un âge où l'on connaît si peu les rudes sentiers de la vie ? » Rien de plus : le « devoir » d'Henriette est de ne pas peser, si peu que ce soit, sur une décision sacrée. Mais l'indépendance est-elle beaucoup mieux assurée dans le clergé séculier que dans une congrégation ? A son frère d'y songer. Et qui sait si sa propre réserve ne sera pas aussi efficace qu'un conseil ? N'est-ce pas une façon de dire à Ernest : « Si je veux te laisser une liberté pleine, moi, ta sœur, dont tu devines pourtant l'opinion et l'inquiétude, si je me réduis à être la voix de l'expérience, à éclairer ton jugement sans l'influencer, ah ! ne permets pas à des étrangers ce que je m'interdis ! » ?

Bref, se dérober, gagner du temps, voilà le seul avis, d'ailleurs implicite, de cette lettre du 9 mai. Quant aux moyens, Henriette a fort bien senti que l'offre d'une place hors de France ne souriait pas pour l'instant au séminariste. Aussi fait-elle vivement machine en arrière : « Cette perspective n'était nullement rapprochée... Je t'ouvrais plutôt une idée que je ne te traçais une voie ». En revanche, elle retient le désir de la retraite bretonne, qui n'a, assure-t-elle, rien d'inexécutable, rien qu'elle ne soit en mesure de réaliser. Si elle n'y insiste pas davantage, c'est apparemment qu'elle en trouve l'échéance trop lointaine.

Il faut finir. A la pensée que, sa missive partie, elle resterait peut-être encore quatre mois sans nouvelles directes de son frère, elle ajoute : « J'espère que tu m'écriras avant les vacances ». Ce souhait sera exaucé, mais d'une façon peu propre à la rassurer (8).

C'est qu'en effet, dans l'intervalle, Renan a fait un nouveau pas. La précédente lettre de Pologne était arrivée juste après l'ordination de Noël ; celle-ci dut toucher son destinataire quelques jours avant l'ordination de la Trinité (9). Le troubla-t-elle par ses accents ou ses silences,

---

(8) *L. Int.*, 176-179, 181-182.

(9) Voir *supra* 239 et n. 15. A supposer que cette fois-ci le courrier de Varsovie ait mis quinze jours, la lettre dut arriver à Paris vers le vingt-quatre mai, avant-veille de la Pentecôte. Mais la correspondance d'Henriette ne parvenait pas directement au Séminaire. Elle était adressée à Mlle Ulliac qui en chargeait M. Gasselin (*L. Int.*, 182, 284). Ainsi Ernest n'avait ni à payer le port, ni à craindre l'indiscrétion de son entourage.

ou par ses présages ? Flatta-t-elle son penchant aux études profanes ? Elle ne réussit point en tout cas à entraver l'événement qui se précipitait.

II

Encouragé par son succès de décembre, l' « homme d'un mérite assez distingué », M. Baudier, travaillait à le couronner. Ses « décisions précises et répétées » disposèrent Renan à recevoir ses premiers ordres, ce que l'on appelle les « ordres mineurs ». Simple annexe de la tonsure, expliquait le Sulpicien, qui connaissait son pénitent. Celui-ci prit acte de cette assurance: en acceptant, il n'ajoutait « aucune obligation à l'état qui le précédait », et qui « n'en entraînait lui-même aucune ». Il se détermina donc à obéir, sans connaître «les soucis et les longues alternatives de doute » dont il avait tant souffert quelques mois auparavant. Cette fois, s'il hésita, ce ne fut pas beaucoup (10), et sa mère dut être avertie assez tôt, par une lettre qui ne nous est pas parvenue, qu'il participerait à l'ordination du 1er juin.

A cette époque avait lieu un examen général sur les matières scolaires. Mais la retraite de quelques jours qui accompagnait la cérémonie fut plutôt un temps de repos. Le jeune homme eut tout le loisir de consulter, s'il s'en avisa, son manuel de Théologie, afin d'apprendre à quels grades il allait être élevé. Il deviendrait d'un seul coup (les « interstices » entre ces quatre ordres n'étant pas observés) portier, lecteur, exorciste et acolythe. Portier, pour ouvrir et fermer les portes, sonner les cloches, faire la police et assurer la propreté de l'Eglise. Acolythe (et cette dignité est la plus haute), pour allumer et porter les cierges, manier l'encensoir, préparer et offrir le vin et l'eau. Exorciste, pour chasser les démons des énergumènes par l'imposition des mains : pouvoir parfaitement légal, ainsi que l'ont attesté Tertullien, Cyprien et deux Conciles, et qui ne doit pas manquer son effet ; s'il en est autrement, c'est faute d'une foi suffisante chez le clerc ou le patient (11).

Dûment renseigné sur ces fonctions d'ailleurs théoriques, Renan s'est présenté à son rang le samedi des Quatre-Temps, dans l'Eglise de Saint-Sulpice, avec deux cent vingt-deux autres ordinands (12). Présidée par M. Affre, la cérémonie dura de sept heures du matin jusqu'à midi et demie.

La collation des ordres mineurs à vingt-six jeunes gens, dont huit pour le diocèse de Paris, n'eut pas la solennité de la tonsure. Pourtant, ici encore, les rites ne sont pas dénués d'un assez beau symbolisme : ainsi le portier est invité à bannir de son *temple intérieur* toute influence maléfique, *claudat diabolo et aperiat Deo*. Après l'admonition, a lieu la

(10) A-t-il hésité ? Ce ne serait pas impossible d'après cette phrase de sa lettre à Mme Renan (5 juin) : « Ainsi le pas est fait, *il n'y a pas à reculer* » (*L. du Sém.*, 240).

(11) Bailly, *Theol.*, V, 388-390.

(12) *Ami*, 4 juin 1844. Renan donne à sa mère un chiffre rond : deux cent cinquante (*L. du Sém.*, 242).

tradition des insignes propres à chaque ordre : clefs, lectionnaire, pontifical ou missel (13), chandelier et burette. Le tout suivi de diverses prières.

Ces détails, qui eussent pu intéresser sa mère, Ernest n'en parle point, ni dans son billet du 3 juin, ni dans sa lettre du 5 (14). Il y retrace plutôt ses propres sentiments. Cette fois encore, la pensée de Mme Renan a présidé à la résolution et à l'acte. Pendant l'ordination, Ernest eut maints retours d'esprit vers celle qui songeait à lui ce même matin. Il envia plus d'une fois « ceux qui s'approchaient de l'autel sous les yeux de leurs parents et comme offerts par eux au Dieu auquel ils se consacraient ». A-t-il éprouvé un trouble mystique ? Non sans doute : les émotions qu'il retrace après coup n'ont rien que de banal. La cérémonie produisit sur lui, assure-t-il, une impression « si agréable » qu'il avait « à peine... senti [mais enfin, senti tout de même] les sept heures consécutives » (il exagère !) de sa durée. Ce « saint jour » remplit son cœur d' « une joie si vive et si pure » qu'il en avait « rarement éprouvé » une pareille. Quelle « douceur » ! Quelle « consolation » !

C'est là un vocabulaire d'usage. En réalité, l'ordination du 1er juin ne compte guère dans l'histoire morale du séminariste, surtout si on la compare au formidable ébranlement de décembre. Le minoré n'a pas prononcé de nouvelles promesses, qu'il ait besoin d'interpréter. Il applique à cette circonstance le jugement que lui dicte un optimisme foncier. Oui, en s'attachant à l'Eglise par ces nouveaux liens, il est dans la voie bonne. Oui, en obéissant à son Directeur, il a répondu à l'appel de Dieu. Oublieux de sa philosophie, il se croit favorisé par une Providence particulière : « C'est la main de Dieu, je l'ai reconnu, qui m'a dirigé en tout cela ». Et il entame un hymne de reconnaissance inspiré de Luc et de Bossuet (15) : « Dieu soit loué de ce qu'il a daigné opérer en moi ».

Mais ces pensées-là, chez Renan, passent vite. La volonté y a trop de part, la volonté de ne pas avoir fait un faux-pas en avançant. Si d'aventure il s'était trompé, quel repentir ! Et quelle angoisse pour aborder le sous-diaconat ! Car enfin, ces soixante-et-un ordinands qui se sont, sous ses yeux, engagés pour toujours, il ne les a pas enviés, n'est-ce pas ?

Qui le sait ? Protégé par son jeune âge contre l'imminence de la décision (16), il a pu caresser l'idée d'aller jusqu'au bout dans une voie présentement si plane. Comme au lendemain de la tonsure, mais avec moins d'élan, il espère trouver dans le souvenir de la cérémonie «un soutien et une consolation » : puisse la mémoire de ce jour « ne se perdre

(13) Ce livre remplace le recueil spécial des formules d'exorcisme, qui n'existe plus. — Cf. *Rituale argentinense*, 231 ; et surtout P. de Puniet, *Le Pontifical romain*, tome I, 138, 149, 151, 162.

(14) Le premier fut remis à sa destinataire par Mme Romand ; et la seconde, adressée dans une missive à Liart, qui n'a pas été conservée.

(15) Cf. *Trav. de Jeun.*, 241 et n. 10.

(16) Il faut avoir vingt-deux ans pour être apte au sous-diaconat (Bailly, V, 335-336). Renan ne devait atteindre cet âge qu'en février 1845, trop tard, pensait-il, pour être appelé à l'ordination de Noël 1844. En réalité, la règle n'est pas si rigoureuse. Mais il ne tenait point à ce qu'on l'adoucît en sa faveur.

jamais » ! Du reste, Liart n'est-il pas là pour l'encourager par son exemple ? N'a-t-il pas été fait diacre en ce même 1er juin (17) ? Pourquoi donc Renan ne consentirait-il pas à envisager son avenir sacerdotal, à en parler d'une façon bien douce aux vœux maternels, quitte à ne rien préciser, et à montrer moins d'assurance que de bonne volonté ? Par là il se ménage plus de satisfactions que d'ennuis : l'horizon est radieux du côté de la Bretagne, s'il se charge quelque peu du côté de la Pologne.

Le clerc minoré n'a pas seulement contenté ses directeurs de Saint-Sulpice ; Tréguier l'accueillera mieux que jamais. Car les vacances sont désormais en vue, sans que rien en offusque la perspective. Délicieuse pensée, qui « depuis longtemps », écrit-il le 11 juillet, « l'occupe tout entier » ; « elle est le centre *naturel* où se portent ses désirs..., dans les moments où il les laisse libres de suivre leur pente *naturelle* ». Tant la *nature* aspire à s'évader d'une discipline antipathique ! Aussi comme il hâterait, s'il le pouvait, ce bienheureux départ ! Mais il doit tenir compte et des intentions de sa famille, et de la règle du séminaire. Malgré deux lettres de sa mère qui sont venues « coup sur coup le réjouir », il ne sait encore, le 15 mai, rien de définitif concernant Saint-Malo. Cependant la solution qui prévaudra est déjà en vue, puisqu'on lit dans sa réponse : « Remettre [ce voyage] à la fin [des vacances] serait bien. Mais le retard du baptême jusque-là fait difficulté ». Il est vrai qu'ainsi rien ne le détournerait de regagner son cher Tréguier dès la fin de l'année scolaire. Les élèves de Saint-Sulpice partent en deux fois : les premiers, ceux dont la santé est « notablement altérée », vers le 20 juillet, et les autres vers le 12 août. Depuis longtemps Ernest vise à profiter du premier départ. Malheureusement, le sort narquois lui refuse cette « légère indisposition » qui eût servi de prétexte à sa demande. Le repos de l'ordination a achevé de dissiper en lui la moindre trace de fatigue. Il a quitté son quatrième étage pour une nouvelle chambre « fort agréable », qu'il compte garder l'année suivante et jusqu'à sa sortie du séminaire (18). Il s'épanouit ; à sa « mine fleurie », à son « embonpoint », on croirait qu'il revient de Bretagne. Malgré ce singulier handicap, il espère encore n'avoir que six semaines à patienter.

Cependant, sa correspondance avec sa mère devient plus active. Le 18 mai, il attend d'elle une lettre pour le 26. Le 5 juin, le récit de l'ordination ne se termine pas sans une allusion profane à la « délicieuse espérance » qui « fait tressaillir » le jeune clerc : revoir sa « tendre mère » ! Le 27, l'idée du bonheur dont il va jouir avec elle « lui délecte

---

(17) Renan continue d'être très bien renseigné sur son compatriote, non seulement par leur correspondance, mais par sa mère, qui voit Liart de temps en temps. Il la prie, le 15 mai et le 27 juin, de se faire son interprète auprès de son ami. Qu'elle le félicite de la charge dont il a été honoré, et qu'il est bien « digne d'occuper » (on ne sait laquelle) ; qu'elle le remercie de sa réponse à la lettre du 5 juin d'Ernest. — Lettre inédite du 3 juin ; *L. du Sém.*, 240 *sq.* ; *L. Int.*, 185-186, 183.

(18) Ce déménagement dut se faire aux environs du 1er juin : « [il y a] quelque temps », écrit Ernest le 26. Se doutait-il, en prenant avec satisfaction possession de ces quatre murs, de la tragédie intime qu'il allait y vivre moins d'un an après ?

le cœur », tant il est friand « de goûter dans le sein [maternel] toutes les délices que l'amour filial peut offrir *au plus tendre des fils* » (19). Il a la pensée si pleine d'elle, que la veille, dans la matinée, étant allé voir une Exposition, il s'est figuré qu'elle l'accompagnait : « C'est ici, me disais-je, que maman ferait des haltes, c'est là qu'elle mettrait ses lunettes... ».

Nous voulons croire qu'il n'oublie pas non plus Henriette, à qui, répondant à son désir, il écrit sans trop tarder, le 11 juillet (20). Il lui cache d'autant moins sa joie d'aller en vacances qu'elle en assume indirectement les frais. Mais, avec une affectueuse politesse, il voile ce sentiment et le teinte de regret, afin que l'exilée ne se croie pas oubliée. Il ne songe jamais, assure-t-il, au bonheur dont il va jouir, sans une réflexion « bien pénible » : celle *à qui il le devra* en sera elle-même privée, peut-être encore durant des années. A la jouissance même, l'éloignement de sa sœur « mêlera un vide irrémédiable », qu'il tâchera de tromper en pensant à l'absente, en parlant d'elle.

De ces protestations, Henriette dut être reconnaissante. Mais ses yeux ne s'arrêtèrent pas moins sur la partie positive de la lettre, sur les nouvelles indications qu'Ernest y donnait touchant son avenir spirituel et matériel.

Son avenir spirituel : il ne peut passer sous silence le second pas qu'il vient de faire, mais il en parle à la hâte, sans même le désigner par son nom. C'est un acte de si peu de conséquence... Par lui-même, soit ; mais, en y réfléchissant plus sérieusement, il ne s'en dissimule plus la portée lointaine. Ce complément de la tonsure rend possible le sous-diaconat ; et à celui-ci, il ne saurait « penser sans crainte ». Quelles angoisses l'approche d'un vœu définitif ne suscitera-t-elle pas, alors qu'une simple promesse, à la fin de 1843, lui en a causé de si vives! « L'hésitation est... cruelle quand elle a pour objet une démarche qui pèsera sur la vie entière ». A cette remarque douloureuse, Henriette aura reconnu son frère.

Mais il ne s'attendrit pas plus longtemps sur son sort. Sa jeunesse l'assure d'une année de répit, et même il veut espérer que ce délai est un minimum, qu'on le laissera respirer au-delà. Cette idée lui rend l'esprit assez libre pour reprendre l'exposé de ses intentions. Néanmoins il ne revient pas sur toutes les possibilités qu'il a agitées le 16 avril. Une seule requiert des précisions : comment Henriette a-t-elle pu s'imaginer qu'il était moins jaloux qu'elle de l'indépendance de sa pensée ? Il est si complètement d'accord avec sa sœur qu'il reprend à son compte, mot pour mot, une phrase de la lettre du 9 mai (21) : il la trouve « si bien dite » ! Oui, l'abdication du moi est surtout grave en ce qu'elle rend traître à la vérité, les liens qu'on contracte obligeant à adhérer, malgré qu'on en ait, « à la doctrine de telle ou telle école ». Ainsi les alarmes

(19) L. inéd. — Cf. à Henriette, 11 juillet : « *...la meilleure des sœurs* » (*L. Int.*, 193). Ne se croirait-on pas au XVIII[e] siècle ?

(20) Henriette était alors au château d'été de Clemensow, près Zamosc, où les lettres étaient plus longues à lui parvenir (*Ib.*, 175-176).

(21) Comparer *L. Int.*, 187 à *ib.*, 178.

d'Henriette seraient parfaitement fondées, si son frère avait en vue une « congrégation religieuse ». Mais il n'en est rien : le Breton individualiste, qui d'ici quelques mois se dira si opposé à l'étatisme ancien, le déclare catégoriquement : il est « singulièrement éloigné d'un genre de vie qui absorbe la personne dans un être abstrait ». Seulement, Saint-Sulpice ne présente pas cet inconvénient. Faut-il répéter que cette Société n'a d'autre lien que l'identité du « but extérieur », la « similitude des occupations »? que les membres y sont « juxtaposés », à titre « purement temporaire, et rescindible [*sic*] à volonté » ? En un mot, ce corps ressemble tout à fait à l'Université ; or, croit-on aliéner sa liberté en devenant professeur (22) ?

Henriette fut-elle persuadée, ou si elle eut envie de répondre? Un passage énigmatique de la lettre d'Ernest était bien fait pour la détourner d'une discussion oiseuse. Depuis le 16 avril, déclarait-il, « quelques événements ont commencé à se dessiner », qui « changeront probablement du tout au tout ses plans pour l'avenir ». Lesquels ? il ne le précise pas, car au 11 juillet ils « sont encore dans le vague des ouï-dire ». Mais ils « préludent à de plus importants » (23).

Cette discrétion livre le biographe aux conjectures. Il n'a de chances de toucher juste, qu'en exposant la suite des affaires ecclésiastiques alors en suspens.

III

Celle du Petit Séminaire de Tréguier marquait un temps d'arrêt. Cependant le Censeur de cet établissement, l'abbé Gouriou, paraît en être sorti après Pâques (24), probablement à cause de la suppression imminente de l'externat. Il écrivit à Ernest, qui reçut aussi un mot de sa mère à ce sujet. Mais il eut beau, dit-il le 15 mai, « confronter les textes » de l'une et de l'autre lettres : méthode et perspicacité furent vaines, et cet événement lui resta pour lors « une inexplicable énigme ». Il ne semble pas d'ailleurs s'en être beaucoup ému, bien que M. Gouriou lui eût laissé bon souvenir, et qu'il sût que sa mère était habituée à le voir.

Les événements de Paris le préoccupaient davantage. Les alliés de M. Affre continuaient à batailler contre l'Université et pour les Jésuites, en attendant le Rapport à la Chambre des Députés sur le projet de

---

(22) Cette considération le prouve, le séminariste connaît mal l'Université de son temps. Le professeur de Philosophie y était souvent pris entre la domination de Cousin, et les mesquines directives de chefs attentifs, selon le mot de Leroux, à ne pas déplaire aux sacristies. Les réclamations contre l'éclectisme avaient décidé les Pairs à demander que le programme fût déféré au Conseil d'Etat. Thiers s'opposa à cette innovation, dont le résultat eût été que « Locke viendrait avec un ministère, et Leibnitz avec un autre » (*Ami*, t. CXXII, p. 129).

(23) *L. Int.*, 185, 193, 190.

(24) « Lui aussi a eu de rudes épreuves », avait écrit Mme Renan de cet ecclésiastique le 24 juin 1843 (*L. du Sém.*, 214). L'abbé Gouriou fut nommé vicaire à Plouha, le 29 mai 1844 (renseignement fourni par le Secrétariat de l'Evêché de Saint-Brieuc).

loi Villemain (13 juillet). Thiers, qui s'en était chargé, annonçait qu'il s'y montrerait *impérialiste, révolutionnaire* et *voltairien* (25) ! Cette menace ne détournait pas l'Archevêque de la route qu'il entendait suivre. Il préférait s'adapter à une législation trop difficile à battre en brèche. Mais cette tactique, si prudente en son principe, l'était beaucoup moins dans son application. Malgré l'incertitude de la situation politique, malgré le poids de sa dette de 1841, M. Affre embrassait des desseins toujours plus vastes.

Le mois de mai 1844 présente ce synchronisme. Tandis qu'un ecclésiastique (Pitra) et un rentier achètent un terrain bâti rue Notre-Dame-des-Champs, l'Archevêque pense à solliciter du pouvoir l'autorisation de dépasser le maximum de deux cent cinquante élèves fixé par la loi pour le Petit Séminaire du Diocèse de Paris. L'immeuble Pitra est justement propre à abriter un assez nombreux collège. Aussi M. Affre commence-t-il dès juin à en négocier l'achat.

Son idée, à cette date, semble être la suivante : d'une part, augmenter le recrutement sacerdotal dans son diocèse; d'autre part, rendre des ecclésiastiques capables d'enseigner, en les poussant au baccalauréat et à la licence, afin d'obtenir, grâce à ces grades, le « plein exercice ». C'est à ces vues que répond un article de l'*Ami de la Religion* du 31 août. On y fait valoir, non seulement qu'un professeur de l'Institution Poiloup (l'abbé Cruice) a soutenu le 22 sa thèse en Sorbonne, mais encore que « plusieurs autres [membres du clergé] ont été reçus bacheliers ou licenciés ès sciences ».

Ce double but ne peut être atteint que par un système complet d'instruction, calqué sur celui de l'Université, et qui comprenne notamment l'équivalent de l'Ecole Normale; car c'est là surtout le modèle que le prélat voudrait reproduire (26). L'enfant que sa famille confierait à l'Eglise commencerait donc ses classes au nouveau Petit Séminaire. S'il ne se destine pas à la cléricature, il les y conduirait jusqu'au baccalauréat. Dans le cas contraire, on l'aiguille à partir de ses humanités sur Saint-Nicolas. Pour peu qu'il soit assez doué, on le fait entrer, après son sous-diaconat, à l'Ecole des Hautes-Etudes.

Ainsi les trois maisons de M. Affre ont leur affectation. Celle de la rue Notre-Dame-des-Champs recevrait le Petit Séminaire, c'est-à-dire, pour commencer, les basses classes jusqu'ici partagées entre Paris et Gentilly, et dont Saint-Nicolas serait amputé. Celui-ci demeurerait rue de Pontoise; il perdrait son caractère mixte, et ne renfermerait plus que des aspirants aux ordres sacrés, venus là pour y redoubler ou y faire leur seconde et leur rhétorique. Il n'aurait donc pas besoin de s'étendre. Enfin l'Ecole des Hautes-Etudes admettrait seulement « des

(25) Du moins d'après l'*Ami de la Rel.*, t. CXXII, p. 105.

(26) Il semble aussi que M. Affre ait pris en considération — ne fût-ce que pour le réaliser en dehors des pouvoirs civils — le projet d'une « Maison Centrale des Hautes Etudes ecclésiastiques », que le gouvernement avait voulu fonder à Paris, en septembre 1842.

sous-diacres, diacres ou prêtres, que des talents distingués ou l'exercice du professorat recommanderaient pour cette préparation »; elle serait installée rue de Vaugirard, ou bien peut-être — car l'imagination de l'Archevêque accueille maintenant cette perspective — dans l'Infirmerie Marie-Thérèse. On y préparerait des professeurs gradués pour le Petit Séminaire, dont la situation serait ainsi régulière vis-à-vis de l'Université. Par là, M. Affre disposerait d'un véritable Collège ecclésiastique, analogue à celui de Juilly, auquel il ferait concurrence (ce dut être d'ailleurs une des raisons qui entravèrent la réussite).

Ce plan n'était pas mal agencé, — à condition que tous ces établissements fussent mis en mesure de se recruter. A cet effet, l'Archevêque de Paris crut pouvoir compter sur ses collègues de l'Episcopat. Il rédigea une circulaire à leur adresse : « Quel que soit », y était-il dit, « le sort futur de la loi sur la liberté d'enseignement, il serait utile que les ecclésiastiques destinés à professer dans les petits séminaires ou dans d'autres institutions confiées à leur soin, acquissent une instruction littéraire et scientifique aussi étendue que celle qui est donnée dans l'Ecole Normale de l'Université ». Mais l' « école normale ecclésiastique », elle aussi, ne peut être qu'à Paris. Que les évêques envoient donc leurs meilleurs sujets à M. Affre ! Il dispose d'une institution préparatoire, et spécialement conçue pour préserver les vocations (Saint-Nicolas). Même, s'il y a en province des jeunes gens désireux de devenir bacheliers, ceux-là aussi peuvent lui être confiés : il est en état, sous certaine condition, de leur offrir bientôt cent ou deux cents places, dans un autre établissement qu'il a en vue.

Cet établissement, c'est l'immeuble Pitra. Le prélat l'achète en août 1844 au prix de 275.000 francs (frais compris). Comme celle de la rue de Vaugirard, l'acquisition est faite pour le diocèse, et « dans le cas où Mgr. obtiendrait les autorisations nécessaires dans un délai de dix années ». Par quoi M. Affre pense se donner beaucoup de latitude : sa lettre au corps épiscopal exprime « l'espoir fondé de réussir dans deux ans, c'est-à-dire à la fin de 1846 ». L'école préparatoire à la licence peut être prête auparavant : car il commencera par l'organiser, pour « pourvoir au plus pressé » (27).

Nous n'avons pas à dire ici le sort de tous ces projets, dont l'auteur semble s'être fié d'une façon un peu naïve au désintéressement des évêques et aux bonnes paroles de certains députés ou ministres. Retenons seulement que le diocèse de Paris était alors, grâce à son chef, en passe de voir ses centres d'instruction ecclésiastique remaniés, élargis, multipliés. Si peu que le succès répondît à l'attente, les postes de professeur ne manqueraient pas. Voilà ce que Renan dut savoir et se dire. Voilà ce qui put l'autoriser à croire réalisables les deux désirs

(27) Schoenher, *lib. laud.*, t. II, 413, 417, 409, 416, 413, 421 n. 1 (citant une lettre de Montalembert à l'évêque de Langres du 30 juillet 1844).

qu'il nourrissait surtout en entrant dans l'Eglise : faire une carrière d'enseignement, et la faire à Paris.

Si plausible, toutefois, que soit cette conjecture, nous ne prétendons pas l'imposer. Il y a moyen d'interpréter autrement la phrase du 11 juillet. Dès le 26 juin, en effet, notre séminariste écrit à sa mère : « A part mes livres d'hébreu qui ne sont pas communs en Bretagne, j'espère trouver là-bas tous ceux qui me seront nécessaires ». Il a donc en vue un travail de vacances, qui ne peut guère porter que sur l'exégèse de l'A. T. Ce dessein de perfectionner activement ses connaissances d'hébreu n'aurait-il pas une signification ? n'est-il pas permis de supposer que le brillant élève de M. Le Hir ait senti dès lors (bien qu'on ne lui en eût rien dit) (28), qu'il pourrait être appelé, d'ici peu, à suppléer son professeur pour la classe élémentaire ?

Il ne semble pas qu'il ait eu de visée plus haute. Le Collège de France n'est encore qu'un mot pour lui, — un mot, il est vrai, qu'il rencontre en tête de plusieurs ouvrages. Non seulement le Dictionnaire de l'abbé Glaire, ainsi que les leçons de M. Le Hir, lui rendent familier le nom d'E. Quatremère, « membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Professeur de Langue et de Littérature hébraïques, chaldaïques et syriaques au Collège de France » (29), mais encore il sait sans doute que Vatable et Genebrard ont enseigné l'hébreu dans cette illustre maison (30), avant S. de Muis et Nicolas Henri. La Grammaire de Ladvocat porte l'approbation de l'abbé Villefroy, « professeur en hebreu au Collège royal », et elle contient des détails curieux sur les circonstances qui avaient amené le duc d'Orléans à créer en 1751 une chaire dans les Ecoles de Sorbonne pour l'interprétation de l'Ecriture Sainte selon le texte hébreu. Il y est aussi beaucoup question de François I^er^, le « Restaurateur des Lettres », ainsi que du pape Honorius IV (XIII^e^ siècle), dont ce prince n'aurait fait que reprendre un projet. On y montre comment l'opposition de la Faculté de Théologie a nui aux destinées de l'établissement royal (31). Il en est résulté que le Collège ne fut pas agrégé au Corps de l'Université (ce dont Renan éprouva un jour une fâcheuse conséquence), et que la langue hébraïque tomba presque dans le même oubli qu'autrefois.

Si cet historique retint l'attention du séminariste, ce fut encore, croyons-nous, d'une façon toute désintéressée. Rien n'en transparaît parmi les sentiments et les pensées que le frère d'Henriette confie à sa lettre du 11 juillet.

---

(28) C'est du moins ce qu'il assure dans une lettre inédite à sa mère du 20 octobre 1844.

(29) La 3^e^ éd. des *Principes* et la 2^e^ du *Lexicon* (1843) (cf. *supra* 490 n. 3) sont dédiées à ce savant comme le Dictionnaire de 1830 au baron Silvestre de Sacy. — comme l'*Avenir de la Science* le sera à Eugène Burnouf.

(30) Sur Vatable, cf. *supra* 112 n. 16 et *Quest. cont.*, 207.

(31) Elle mettait une sorte d'interdit sur les Cours du Collège, comme le Séminaire de Saint-Sulpice, à l'époque où Renan s'y trouvait, sur ceux de la Faculté de Théologie à la Sorbonne. — Cf. *Grammaire*, pp. III-V.

IV

A lire ce document, on sent que la défaillance d'avril n'a pas été surmontée. L'existence au Grand Séminaire continue d'être une « *pauvre* vie », pleine d'« épines », où l'on souffre de son isolement, de son abandon : « Pendant les dix mois que je viens de passer ici », écrit notre Trégorois, « il ne m'a pas été donné une seule fois de voir un visage connu... ». Ce n'est pas qu'il désire des « visites indifférentes », bien loin de là; mais il éprouve un « vide cruel » à n'en pas recevoir d'autres. Aussi se reporte-t-il avec attendrissement vers les années de Saint-Nicolas, où ses seize ans ignoraient la sévérité du régime sulpicien. Alors, la personne qui venait le demander au parloir, c'était sa sœur. Et l'analogie de la saison suscitant ce souvenir, il évoque ce jour de juin 1839, où il avait quitté Henriette pour ses premières vacances en Bretagne : « Te rappelles-tu..., tu pleurais. Je n'y pense jamais sans en faire presque autant ».

Ces « *doux* entretiens » d'autrefois, il en est privé depuis qu'il est seul à Paris; il lui a fallu renoncer à ces colloques, « où l'âme peut parler à une autre comme elle se parle à elle-même », où elle jouit des « *douces* affections » qui sont sa vie. Des douceurs pour l'âme ! « légitimes » parce qu'elles sont « pures », voilà ce qu'il faut au séminariste. Aux expansions que l'absence interdit, supplée la certitude d'être aimé comme il aime, la conscience « de cette amitié réciproque qui franchit les distances ».

De là le ton d'une lettre où le cœur cherche à tromper sa faim. Ernest donne des marques de tendresse, mais il en veut recevoir. L'amour filial ne l'absorbe plus tout entier : un attrait nouveau le tourne vers la sœur lointaine, sur laquelle sa propre expérience lui apprend à s'apitoyer. Une année d'isolement l'a instruit de ce que doit être un exil sans intermède : puissent ses consolations adoucir le sort de « son Henriette » ! En même temps, il songe à dire sa reconnaissance, il voudrait « payer » un tel dévouement. De son côté, qu'elle ne l'oublie pas ! qu'elle lui écrive à Tréguier, et dans la suite, quand viendront les angoisses, qu'elle ne lui refuse pas un secours plus profane que l'aide attendue de Liart : « Tu me soutiendras, n'est-ce pas...., au moins en m'assurant que tu m'aimes ? »

Ce besoin n'est peut-être pas étranger à la façon dont Renan s'est exprimé sur son séjour au séminaire. On montrerait, ici encore, qu'il pousse le tableau légèrement au noir. Si le cœur n'a pas de part dans ses amitiés, faut-il pour cela les qualifier de « tristes » ? Est-il bien vrai que « le jeu de toutes les affinités » soit « troublé » par la proscription des « amitiés particulières » ? (32) Ce « glaçon » ne semble pas avoir empêché des échanges d'idées assez ardents. Mais Ernest ne veut pas paraître heureux quand Henriette l'est si peu; c'est en leur

(32) Cf. *Souv. d'Enf.*, 323.

nom à tous les deux qu'il peut écrire : La solitude sans affection, « quand, avec cela, elle est longtemps prolongée », « devient un cruel supplice ». Et puis, il goûte un certain plaisir dans la commisération qu'il excite.

A la même veine sentimentale appartiennent ses remarques sur la vie et sur l'homme : on les dirait transcrites de quelque sermonnaire ou moraliste. Nous ne vivons que « quelques instants »; la pensée de la mort doit régler et notre activité, et notre façon de juger celle d'autrui. La seule chose qui rende l'existence passable, c'est « un peu de calme »; encore « cherche-t-il sans cesse à nous échapper ». Pascal se reconnaît mieux encore dans ce qui suit : Il y a des gens « qui ne [demandent au] commerce du dehors, qu'une occasion de sortir d'eux-mêmes et d'étouffer l'ennui inséparable de la réflexion sur le moi ». Renan n'est pas de ceux-là, et il n'y a pas de mérite : l'analyse de soi n'ennuie pas le psychologue, elle le captive. Il n'y sent ni son « impuissance », ni son « vide ».

En revanche, il consent à se dire dépendant de la Providence. Dieu a ses desseins sur nous; quels qu'ils soient, nous devons nous y conformer. Prier est permis, pour essayer d'atténuer leur sévérité, mais à condition de savoir nous résigner finalement. Le modèle est ici Jésus au Jardin, ou Jésus sur la croix : « Père, éloigne cette coupe de moi. Toutefois, que ma volonté ne se fasse pas, mais la tienne », et encore : « O mon Dieu ! mon Dieu ! »... imploration résignée que Renan répète, quand il entrevoit la perspective du sous-diaconat (33).

Ainsi pratique-t-il les préceptes de Rodriguez sur « la conformité à la volonté de Dieu » (34). Mais il n'y met pas d'héroïsme. Pourquoi, en effet, son obéissance cesserait-elle de lui être avantageuse ? Jusqu'à présent, Dieu lui a été bienveillant, et dans les moindres choses : n'a-t-il pas permis, par exemple, qu'Henriette fût encore à Paris quand il y est venu pour la première fois, et que ses visites l'aidassent à s'acclimater ? Bien longtemps à l'avance, le futur auteur des *Souvenirs* esquisse cette page où il énumérera les hasards qui l'ont conduit à son enviable situation. En 1882, il n'osera plus voir dans ces concours de circonstances « les traces d'une protection particulière de dieux bienveillants » (35). Il remerciera sans savoir qui remercier. En 1844, « la cause de tout bien » est encore le Dieu personnel. Mais on s'aperçoit déjà qu'il tient plus à l'effet qu'à l'auteur, et plus au bonheur humain qu'aux félicités mystiques — ou qu'aux récompenses immortelles. Que penser d'une phrase comme celle-ci : « Quand [certains polémistes] seront morts, et que je serai mort, cela leur servira et me servira beaucoup que j'aie perdu pour eux [le peu d'agré-

(33) Cf. *Luc*, XXII, 42; *Marc*, XV, 34; *Matth.*, XXVII, 46 (selon *ps.* XXI, 2).

(34) *Lib. laud.*, t. II, 75 *sq.*, notamment la p. 76 où sont cités les textes évangéliques analogues à celui de Luc.

(35) *Souv. d'Enf.*, 328, 330, 333.

ment de la vie] ! » ? Qu'est-ce à dire ? Dieu ne reconnaîtra donc pas les siens ?

En définitive, l'amertume de Renan ne tient point à ce que la vie d'ici-bas est un pis-aller en comparaison des célestes splendeurs, et son optimisme n'a pas de rapport avec l'espoir du salut. Un sort plus conforme à tous ses goûts, voilà ce qu'il regrette, sans être d'ailleurs de ceux qui disent : tout ou rien. Dans l'existence qui lui est faite, il s'en fait une qui ne manque pas de « charme ». Tout austère qu'elle est, la solitude a de quoi plaire, elle vaut beaucoup mieux qu'un commerce vulgaire. Renan y vit plus facilement sur son abondante provision de douceurs et de forces. Ah ! vienne l'instant de la consommer tout entière ! S'il se demande « à quoi bon ? », c'est à propos des actions vers lesquelles il ne se sent pas porté. Son sentiment du « devoir » en est d'autant moins entamé, qu'il continue d'entendre surtout par ce mot l'obligation d'exercer ses facultés dominantes.

Ni la direction, ni les cadres de sa pensée n'ont varié. Il demeure « celui qui cherche le vrai », « le pur chercheur de vérité ». Voilà l'objet auquel il *doit* adhérer, quand « sa raison » l'y aura conduit. Cette enquête est la « fin » de l'homme, qui *doit* éviter ce qui l'en détournerait. Elle se poursuit sous le signe de la science (36), et à l'aide d'« inductions utiles ». Cependant « l'humanité marche toujours », et sans doute n'est-ce pas vers le pire. Cette foi implicite dans le progrès ne dispense pas, bien au contraire, d'étudier les « grandes lois de la nature humaine ». Examen dont sont incapables ces « petits esprits », qui continuent d'encourir la mésestime de Renan. Ce qu'il leur reproche maintenant, c'est de ne pas voir les mobiles humains qui agissent dans l'Eglise comme ailleurs. Ces causes secrètes, il les décèle, quant à lui, aussi clairement que jamais; mais, au lieu de les deviner dans le passé, il les sent en œuvre autour de lui.

V

Quel spectacle, en effet, ne lui offre pas l'histoire religieuse de son temps ! Il écrit à sa sœur l'avant-veille du Rapport de Thiers. Comment resterait-il indifférent à ces « vives controverses qui occupent l'opinion publique » de la France ? Il ne s'en est jamais abstrait: qu'on se rappelle une des dernières *Observations psychologiques* (37). Depuis, il a dû observer encore, et se confirmer dans son type de contemplateur. Aussi, quelle assurance toute virile ! Ses sentiments, déclare-t-il, sont « parfaitement arrêtés »; il a « sur ce point des idées fort décidées, car il les croit justes ». Lesquelles?

Ces mouvements dont il est témoin procèdent visiblement de l'intérêt et de la passion. A qui sait, un instant, les regarder d'outre-

(36) Il emploie volontiers l'adjectif « scientifique », même quand il ne s'agit que d'établir une nomenclature des historiens anciens.

(37) N° CI (*Trav. de Jeun.*, 62).

tombe, ils apparaissent comme parfaitement « vains » et « futiles », comme de véritables « niaiseries ». C'est là un genre d'activité tout à fait inférieur; il ne convient qu'à ceux dont « les passions [demandent à] être stimulées par un objet quelconque » (38). — Ce jugement comporte un « corollaire pratique ». Le sage abandonnera volontiers ces « aliments » aux personnes qui en ont besoin. On ne le verra « jamais partie intéressée » dans ces luttes, qui lui seraient d'ailleurs « insupportables ». Il ne leur fera point l'honneur de « s'échauffer la tête pour elles »; il s'en tiendra complètement à part et au dehors, sachant à la fois « s'en moquer », et en tirer parti pour sa propre instruction. Résolution négative seulement en apparence. Renan, qui n'est pas de cœur avec ses alliés naturels, s'en désolidarise; mais cette attitude une fois prise afin de sauvegarder son autonomie, il s'y confirmera longtemps, même au préjudice de causes plus chères (39).

Pour l'instant, il ne condescend à prendre position qu'à l'égard des Congrégations. Encore est-ce plutôt, nous l'avons vu, pour rassurer sa sœur que parce que l'actualité l'obséderait. Celle-ci, pourtant, avait de quoi s'imposer aux esprits. Si les Jésuites n'étaient pas au premier plan de la politique (ils n'y passeront, et à leur corps défendant, qu'en 1845), la littérature ne s'occupait pas beaucoup moins d'eux que du projet Villemain (40). Discours, cours, brochures, articles, livres se débitaient soit pour, soit contre leur Compagnie.

Pour eux ont vu le jour, dès les derniers mois de 1843 : *L'Eglise et l'ordre des Jésuites*; *Des Jésuites, par un Jésuite* (le P. Cahour); *La vérité sur les Jésuites* (41), etc... Le 23 janvier 1844, Ravignan publie son livre sur leur célèbre Institut. A partir de mai, le *Correspondant* insère en leur faveur une série d'articles de Ch. Lenormant, consacrés aux associations religieuses. L'*Histoire* de Crétineau-Joly va commencer à paraître fin juillet. Cependant que l'*Univers* les défend inlassablement, et qu'à la Chambre des Pairs, le 8 mai, Montalembert prend leur cause en mains.

---

(38) Voici ce que cette opinion est devenue trente ans après : « Il faut qu'il y ait [des riches et des gens à la mode] pour.. absorber les jouissances dangereuses qui distrairaient les sages... [Ils] dévorent une activité qui serait sans cela nuisible, et débarrassent les bons lobes du cerveau de l'humanité du quadrille qui les obsède, etc... » (*Dial. phil.*, 76-77).

(39) *L. Int.*, 183-190, 192-193; lettre in. à Mme Renan du 26 juin.

(40) Comparer, *Catalogue de l'Histoire de France*, t. V, les pages 381-384 et 617-618.

(41) Cet ouvrage est mentionné dans une note marginale, que Renan a mise, on ne sait quand, à sa Vulgate, en face de *Jean* XVIII, 36 (« Mon règne n'est pas de ce monde ») : « Cf. *opus : La vérité sur les Jésuites, versus finem* et *Le Courrier français* » (Il s'agit d'une réponse au n° du 16 novembre 1843 du *Courrier français* sur la prétendue falsification de ce verset, *La verita* etc., 118-119). Cette discussion critique n'a pas dû être la seule à retenir l'attention du jeune homme. Le titre du livre (voir notre *Bibliographie*) indique assez les renseignements qu'il contenait sur la pensée de Quinet et consorts. Ici encore, l'objet s'est fait connaître grâce à sa réfutation.

Contre eux, plusieurs journaux mènent la campagne, des *Débats* au *National*, en passant par le *Constitutionnel* du *Juif errant* (42). En février 1844, la même librairie qui, l'année précédente, édita *Des Jésuites* de Michelet et Quinet, publie un in-8 de cinq cents pages, dû à Génin, sur les Jésuites et l'Université. De janvier à mai, au Collège de France, Michelet décoche encore quelques flèches à ces dangereux directeurs (43). A la Chambre, Isambert et Dupin poussent de temps en temps un cri de guerre. Enfin, pour brocher sur le tout, cet extrait du Rapport de Thiers : « Leurs maximes morales, leurs doctrines sur la puissance spirituelle et temporelle, leur vie agitée, les souvenirs qu'ils rappellent, tout cela suffit pour que des législateurs prudents les écartent de l'enseignement. Il nous faut des docteurs moins contestés pour leur confier la jeunesse » (44).

« Et puis », continuait le Rapporteur, « on n'exigera pas apparemment que le rappel des Jésuites soit prononcé en 1844 par la Chambre des Députés... ». Il n'en était pas besoin. Que les Jésuites fussent dans la place, un scandale venait d'en convaincre les plus incrédules. Le Belge Affenaër avait volé au 18 de la rue des Postes des liasses considérables de titres. La perte était bien grosse pour l'endurer sans mot dire; mais d'autre part, la déclarer, c'était attirer l'attention publique sur une existence illégale. Finalement, les Jésuites se décidèrent à porter plainte, après avoir vainement tenté de recouvrer leur bien sans l'aide de la justice. Affenaër fut arrêté le 24 juin, un mois après sa disparition (45). Il ne devait comparaître qu'en avril 1845.

Ces événements du dehors durent être connus de Renan et commentés autour de lui. Dans quel sens? Il est difficile de le dire. Faut-il croire que la condescendance forcée de M. Affre à l'égard des Jésuites — que pourtant il ne favorisait guère — faisait « beaucoup murmurer Saint-Sulpice, le rival immuable de l'ordre » ? ou noter au contraire, comme un indice de rapprochement, les fréquentes visites des PP. au Grand Séminaire (46)? Cette seconde façon de voir a plus de chances d'être la bonne. A en juger par certains événements que nous avons rapportés ailleurs (47), les relations entre les deux sociétés, longtemps assez tendues, s'étaient bien améliorées. Dans une célèbre phrase sur le pacte tacite de la mort et du vide, Michelet venait

(42) La librairie Paulin va mettre en vente au début d'août le premier des dix volumes de ce roman, en attendant l'édition illustrée par Gavarni.

(43) Cf. G. Monod, *La vie et la pensée* etc., II, 171. Cours utilisé dans le livre *Du Prêtre*.

(44) *Ami*, t. CXXII, p. 117.

(45) Cf. une allusion à ce vol dans l'*Univers* du 10 juillet; et Burnichon, *La Compagnie de Jésus*, etc., II, 560 *et circa*.

(46) Ces renseignements proviennent de lettres du 10 septembre et du 31 décembre 1843 reçues par le Ministère des Cultes (Archives Nationales F 19 6252).

(47) Cf. notre article déjà mentionné *Un épisode*, etc., dans *Rev. d'hist. et phil. relig.*, nov.-déc. 1930, 553-5554. — Burnichon, *op. laud.*, t. II, 363-364, 369.

de constater que « les Jésuites et Saint-Sulpice [vivaient] maintenant bien ensemble » (48). Ce qui ne veut pas dire que tous les Directeurs de Renan aient été aussi dévoués à la Compagnie que M. Mollevault.

En définitive, rien ne perce des informations de Renan dans les allusions qu'il se permet. Il ne nommera E. Sue que le 17 octobre 1845; encore ne prendra-t-il pas alors sur lui d'écrire en toutes lettres le mot de Jésuites (49). On comprend qu'en 1844, il parle seulement d'une « œuvre qui porte le nom de Jésus-Christ ». Mais s'il ne désigne précisément ni cette Société, ni ses adversaires, il les juge sans hésiter.. Les « furibondes déclamations » des uns ne le convainquent pas plus que les « panégyriques » des autres. Ils ont également tort : ceux-là voient « souvent du mystère où il n'y en a pas » (ainsi raillera-t-il plus tard les « badauds » qui « voient partout du fantastique », et prennent pour une histoire le roman du *Juif errant*); ceux-ci veulent trouver « dans une *institution humaine* le type de la souveraine perfection ». Renan, lui, se refuse à regarder tout Jésuite comme un Rodin ou comme un ange. Le « sentiment qu'il s'est formé » occupe le « juste milieu » : autant qu'en décembre 1843, il croit à l'adage : « *in medio stat veritas* ». Son inexpérience ne se doute pas une minute que cette solution toute théorique est paresseuse. Il faut voir de quel ton de supériorité, l'année suivante, il tancera sa sœur, parce qu'elle n'adopte pas ce point de vue.

Il est vrai que son opinion, telle quelle, est assez hardie pour un clerc. Il a l'air d'accorder aux défenseurs des Congrégations presque tout ce qu'ils prétendent; il admet que « leur objet *avoué* » (est-ce une réserve ?) puisse être le plus saint, leurs moyens les plus purs ; il admet qu'elles portent les plus beaux noms. Seulement... elles sont *humaines*, c'est-à-dire que les passions y ont inévitablement « leur contingent d'influence et d'action ». De même il ne nie pas qu'elles aient été utiles, mais... « pour certains temps », car elles sont des *institutions*, et comme telles, immobiles, vouées à un fatal désaccord avec les siècles qui suivent celui de leur naissance, et particulièrement avec le XIX[e] siècle. Les corporations religieuses y sont « tout à fait déplacées et incompatibles » ; « alors vouloir les soutenir, c'est s'amuser à réchauffer un cadavre ».

On ne saurait être plus net. Or, que l'homme introduise un principe d'imperfection dans des œuvres même approuvées et bénies de Dieu, un orthodoxe modéré en convient volontiers, pour excuser des vices indéniables. Sans doute aussi, la Restauration des Frères Prêcheurs n'a pas rencontré que de la sympathie dans le clergé français, et l'on sait que les rapports de Lacordaire avec Saint-Sulpice n'étaient pas excellents. Mais, que ce moine achète, comme il vient de le faire, la Chartreuse de Chalais près de Grenoble, qu'il y installe cinq

(48) *Des Jésuites*, 4-5. Voir *Souv. d'Enf. et de Jeun.*, 190-191, où le mot de Michelet est cité.

(49) *L. Int.*, 332-333 (« un collège de Jés... »).

dominicains, ce n'est pas à quoi Renan s'arrête. Ces résurrections factices, où pourtant bien des âmes pieuses voyaient alors une éclatante manifestation du renouveau catholique, il les condamnerait *à fortiori*, puisqu'à ses yeux, les ordres mêmes qui subsistent sont voués à la mort.

Si donc on veut un écho de son opinion, qu'on ne le cherche pas parmi ses coreligionnaires, mais plutôt chez G. Sand, Michelet ou Thiers. La romancière de *Spiridion* ne refuse pas quelques fleurs aux corporations monastiques du passé, mais à la condition que le présent en soit débarrassé. Le polémiste des *Jésuites* écrit : « Les machines de guerre sorties... de la religion de la paix, se trouvant en contradiction flagrante avec leur principe, ont présenté dès leur naissance un caractère singulier de laideur et de mensonge; combien plus à mesure qu'elles s'éloignaient des circonstances qui les avaient fait naître, des nécessités qui pouvaient en expliquer la naissance ! *De plus en plus en désaccord avec le monde qui les entourait, qui avait oublié leur origine...* » (50). Le Rapporteur du projet Villemain conteste à M. de Carné que les congrégations soient essentielles au catholicisme; toutefois il consent une exception, en faveur de celles dont l'objet est « de procurer à des âmes fatiguées du monde le repos de la retraite religieuse » (51). A s'en tenir à ce qu'il écrit, Renan serait donc moins radical que Michelet et plus radical que Thiers.

Mais il faut croire qu'il ne se rend pas compte lui-même de la portée de ses paroles. Car enfin, ne s'appliqueraient-elles pas aussi bien (sinon mieux) au catholicisme, à l'Eglise ? N'est-ce pas là une institution enfermée dans une discipline séculaire, dans une dogmatique immuable ? Que quelques années s'écoulent : l'auteur du *Libéralisme clérical* et de *Patrice* qualifiera l'Eglise tout entière de « débris historique », il écrira même : « Nous voudrions employer nos plus précieux parfums à embaumer le christianisme..., s'il consentait sérieusement à se tenir pour bien mort. Que si... ce vieillard que nous avons réchauffé... se tournait contre nous..., oh! qu'il meure alors!... » (52)

VI

En 1848-1849, Renan parle ainsi en fils du siècle, — de ce siècle dont les épais murs de Saint-Sulpice, en 1844, le séparent encore, et qu'il regarde avec prévention peut-être, mais avec curiosité. S'il n'en estime guère, dirait-on, l'esprit et le cœur (53), il se garde pourtant

---

(50) Cf. encore Quinet : « La philosophie se croit victorieuse; et contre des ennemis qui ont ainsi retrempé leurs armes, ce sont des ordres exténués que l'on ramène au combat ! »

(51) Voir notre article « Autour d'un roman religieux de G. Sand », *Rev. d'hist. et de phil. relig.*, nov.-déc. 1928, 553. — *Des Jésuites*, 40, 141. — *Ami*, t. CXXII, p. 117.

(52) *Q. C.*, 459; *Fragm. int.*, 46-47.

(53) Les qualités de l'abbé Dupanloup (cf. *supra* 260) lui paraissent « assez rares » dans le monde.

de le soumettre à une critique chagrine. Comment sa foi au progrès le lui permettrait-elle ? Une Exposition s'est-elle ouverte au Louvre, au début de juin, il la visite peu de jours avant sa clôture. Une salle « grande à peu près comme Tréguier » (notre Breton *gasconne !*) offre aux regards le spectacle des produits de l'Industrie, et notamment des manufactures royales des Gobelins, de Beauvais et de Sèvres. On y voit «une Vierge d'un fini parfait », que l'*Ami de la Religion* loue beaucoup, et que Louis-Philippe, paraît-il, destine au pape. Ce détail n'est-il pas de nature à intéresser Mme Renan ? Le fait est pourtant que le billet du 26 juin n'en dit mot : « Les objets qui m'ont paru le plus curieux », écrit Ernest, « sont les mécaniques, l'orfèvrerie, l'horlogerie et les instruments de physique ». Ainsi l'ancien élève de M. Pinault s'intéresse à la science et à ses applications. Il note que « les connaisseurs trouvent encore plus à admirer » aux soieries et objets de luxe, et l'on ne voit pas qu'il en soit scandalisé. Accuser de matéralisme le régime de Juillet ? Il n'y songe point. L'année précédente, le lecteur des Ecossais n'a-t-il pas écrit quelques paragraphes sur l'industrie, qui améliore notre condition en augmentant les commodités de l'existence (54) ? Ce principe, digne d'un Saint-Simonien, résistera plus ou moins à toutes les raisons que le rédacteur des *Débats* aura d'être sévère pour l'Exposition de 1855 (55).

Celle de 1844 ferma ses portes le 30 juin. Juillet ramenait pour Renan les visites de fin d'année, qui contrariaient ses goûts sédentaires. Il s'en débarrassa les mercredis, en prenant une voiture quand la course était trop longue. Enfin, le 10, il fit sa demande à M. Carbon. Il n'eut pas le temps d'exposer ses motifs, l'excellent homme lui accorda sur-le-champ l'autorisation souhaitée. « Il est vrai », ajoute le séminariste au récit de cette entrevue, « que je commence à avoir besoin de repos » : ainsi se justifie-t-il, au moins à ses propres yeux.

Il compte donc partir aussitôt que possible : le 23 courant. Le 12, une lettre importante de sa mère lui annonce l'envoi de fonds : le clerc minoré pourra s'acheter une « soutane neuve, fort belle, du prix de soixante-cinq francs », qui le posera dignement en Bretagne. Mme Renan le prévient en outre qu'elle viendra à son avance jusqu'à Saint-Brieuc, et que le recteur de Tréguier passera sous peu à Saint-Sulpice.

Effectivement, le mardi 16 juillet, une « grande fête particulière au Séminaire » avait rempli la chapelle pour les vêpres, quand Renan aperçut dans la tribune le visiteur annoncé (56). L'avis maternel aidant, il le reconnut « du premier coup d'œil d'un bout de la chapelle à l'autre », et il courut vers lui « avec empressement » sitôt l'Office terminé. Le recteur en conçut un vif plaisir, ce dont Ernest informa sa mère d'un air content.

---

(54) Il s'agit du morceau inachevé intitulé *Introduction ;* cf. *supra* 270, ligne de l'appel de la n. 7.

(55) Cf. notamment *Essais de Morale*, 357 et pp. XIII-XIV.

(56) Ce même jour, l'abbé Bautain prêcha dans l'église Saint-Sulpice en faveur de l'œuvre de Saint François-Xavier (*Ami*, 18 juillet 1844).

Il avait su ce détail par l'abbé Tresvaux, lié avec le recteur (57), et qu'il avait revu le 18. Quatre jours après, il lui fit courtoisement une visite de départ. Ce lundi, ou moins probablement le mardi matin, il passa un second examen sur les mêmes matières que le précédent. L'épreuve était « fort peu de chose », les Directeurs ayant « fort bien sans cela » — il était fondé à le croire — « leur opinion arrêtée sur la capacité de chacun » (58).

Ils n'ignoraient pas, en particulier, quel précieux sujet les quitta le mardi 23 juillet. Ce soir-là, Renan monta en diligence, et occupa la place qu'il avait eu soin de retenir : « la première d'intérieur, de beaucoup la plus commode ». Selon toute vraisemblance, il parvint à Saint-Brieuc le jeudi 25 vers six heures du soir, et il eut la joie d'y retrouver sa mère « toujours la même pour la santé et la gaîté » (59). Il entrait en vacances dans les conditions qu'il avait dès longtemps souhaitées.

---

(57) *Cf.* en effet *L. du Sém.*, 7.

(58) Lettres inédites à Mme Renan des 11, 12 et 19 juillet.

(59) *L. Int.*, 199.

LIVRE QUATRIÈME

PRÉPARATION AU PROFESSORAT

CHAPITRE I

RENAN ET LES *PSAUMES*

SOMMAIRE

Début de vacances; maladie de Renan. Il se remet au travail: l'étude sur les *Psaumes* et le Bréviaire en hébreu. Pp. 559-561.

I. Les instruments de travail. Ceux que l'on connaît déjà: Genebrard, la Bible de Vatable, Lowth. Deux nouveaux: Genoude, Bellenger. Les Notes de M. Le Hir (?). Pp. 561-564.

II. La critique textuelle. Les variantes; comment elles s'expliquent ; quelles lettres elles affectent de préférence. Le rôle des copistes. Les imperfections de l'écriture antique. La responsabilité des traducteurs, et particulièrement de la Vulgate. Le texte masorétique: ponctuation et accentuation; division des versets, séparation des psaumes. Altérations, additions, lacunes; leur origine. Pp. 564-569.

III. La critique littérale. Considérations grammaticales, lexicologiques, logiques, etc. Le « génie » de l'hébreu: parallélisme, indécision des temps et des personnes. Quels devoirs en résultent pour le traducteur. Considérations historiques et littéraires. Explication des passages relatifs à la civilisation et aux fastes du peuple hébreu; des données géographiques; des annotations initiales des psaumes (*maskil*, etc...). Le *sela*. L'« alleluia formulatif ». Pp. 569-577.

IV. La critique littéraire. Son but: *caractériser* par l'examen intrinsèque et la comparaison. Etude de la versification: le rythme et le mètre; le refrain. Le chant dialogué. Classement des psaumes suivant leur genre (odes, hymnes, élégies, etc...). Leur rapport avec la liturgie catholique. Pp. 577-583.

V. La critique historique. A la recherche des circonstances. Psaumes collectifs; conditions de leur exécution. Psaumes individuels; occasions de leur composition. A la recherche de l'auteur; interprétation et critique des indications du titre. Pp. 583-588.

VI. A la recherche de la date. La *forme*: état du texte, qualité du parallélisme, vocabulaire, style, etc. Le *fond*: idées et faits; histoire religieuse, politique et civile. De quelques difficultés : conflit d'indices, ambiguïtés diverses. Pp. 588-593.

VII. Vue générale du Psautier. Les cinq livres. Autres groupes: psaumes de l'arche, graduels et compilés. Les « rabbins collecteurs » et le chiffre de cent cinquante. Chronologie des psaumes. Pp. 593-596.

VIII. Place du manuscrit de 1844 dans les études bibliques de Renan. Valeur de la Traduction et du Commentaire. Pp. 596-599.

Nous avons conduit Renan en Bretagne à la fin de juillet 1844. S'il faut en croire une lettre en hébreu qu'il écrivit le 19 septembre, il aurait, dès son arrivée dans sa famille, été saisi d'une forte fièvre et serait devenu très malade; il aurait dit « en ces jours-là : Je ne verrai plus mes confrères qui sont à Paris... » (1). L'enflure orientale et les nécessités du parallélisme ont sans doute entraîné quelque exagération du fait ; mais celui-ci n'a pas dû être inventé (encore que la lettre à Henriette du 27 août n'en parle pas).

Quoi qu'il en soit, le jeune homme ne tarda pas à rouvrir ses livres. C'était son premier séjour au pays depuis qu'il était devenu hébraïsant. Il montra sans doute à sa mère (et à Liart ?) ces lignes qui se lisent de droite à gauche, et ne fut pas fâché de laisser voir à ces MM. du Collège la force de ses études. En les continuant à Tréguier, où la lutte politique et religieuse passionnait le monde qu'il

(1) Voir *infra* Appendice I, n° I.

pouvait fréquenter, il sut se ménager le calme de l'esprit et du cœur. Les douceurs de la vie privée, l'intérêt prenant d'une occupation choisie, le rendirent supérieur à cette agitation qui ne fut pour lui, au sortir de ses séances de travail, qu'un spectacle divertissant. Son génie suivait fatalement sa voie, malgré les sollicitations d'un milieu et d'un temps si propres à détourner les jeunes ecclésiastiques de la science désintéressée du passé. Renan était à Sion autant qu'à Tréguier. De là une division toute naturelle de l'histoire de ces deux mois.

« Je m'applique surtout à la poésie [hébraïque] et spécialement aux Psaumes ». Cette phrase du 27 août autorise-t-elle à croire que le séminariste en vacances commença par mettre au net ses Notes de classe sur le Cantique d'Habacuc et le psaume LXVIII ? Ce n'est pas sûr. Mais un manuscrit de cent vingt feuillets qui nous a été conservé, atteste qu'il s'est alors adonné à l'étude détaillée d'un assez grand nombre de psaumes (cinquante-huit sur les cent cinquante du Psautier).

Dans les années où M. Le Hir prit les *Psaumes* pour sujet de cours, il préluda toujours à cette partie de l'Ecriture Sainte par des considérations sur la récitation hebdomadaire de tout le Psautier, et sur les heures où l'Eglise recommence chaque jour sa psalmodie. Son habitude était d'expliquer ce recueil dans l'ordre du Bréviaire parisien d'alors. Pareillement, son docile élève se sera conformé, en l'espèce, à une règle liturgique. Dès le début de son travail, on le voit se référer à l'Office. Et les trente-deux premiers psaumes de son manuscrit correspondent à peu près au Petit Office de la Vierge.

Or, l'auteur des *Souvenirs d'Enfance* raconte qu'à Tréguier, en 1845, il inquiétait un peu ses anciens maîtres, par sa coutume de « réciter [ses] psaumes en hébreu, dans un petit livre.. [qu'il s'était] fait pour cela ». Rien ne force à penser que ce bréviaire olographe n'ait été composé qu'en 1845 : il l'aura été dès 1844. Nous avons cherché à le consulter, mais la personne à qui il échut après la mort de Mme Ph. Berger n'a pas répondu à notre lettre. Le seul renseignement qu'on ait sur lui est la description qu'en fit, à deux reprises, Ph. Berger, à qui Mme C. Renan l'avait offert en souvenir : « [C'est un] petit volume recouvert d'un cartonnage vert à filets d'or.., calligraphié tout entier de la main de Renan en hébreu [avec une ponctuation soignée] et portant à la première page sa signature en hébreu... Ce n'est pas un recueil de psaumes choisis, copiés dans une Bible hébraïque; c'est un véritable petit bréviaire pour l'Office de tous les jours, où les hymnes à la Vierge et les oraisons alternent avec les psaumes et les doxologies ». — « Il ne contient pas seulement le texte des psaumes. C'est la traduction, faite par Renan, de l'Office de la Vierge... C'est dans ce volume qu'il suivait de son banc les prières et les élévations ».

On peut, semble-t-il, établir un rapport entre ce livre et le manuscrit de la Nationale. Les psaumes qui y figurent n'auront pas été, de la

part de Renan, l'objet de moins de cinq exercices : copie de l'hébreu, version latine, analyse, commentaire, version française. Labeur obstiné d'un étudiant qui n'a plus la ressource de frapper à la porte de M. Le Hir, mais qui n'est pas dépourvu d'autres auxiliaires (2).

I

Ce sont, en premier lieu, ceux que nous connaissons. Parmi eux Genebrard acquiert une importance capitale. Non pourtant qu'il soit couramment employé. Jusqu'au quinzième psaume, il n'est mentionné qu'une fois (au quatrième) ; et peut-être l'est-il d'après un intermédiaire. Renan est donc resté quelque temps avant de l'avoir sous la main. Un petit détail indique la manière dont il se l'est procuré. L'exemplaire de la Bibliothèque Nationale porte sur le verso de la couverture « Pasco prêtre ». Il s'agit sans doute de Louis Pasco, qu'Ernest avait eu pour régent au collège de Tréguier, en quatrième et en troisième, et à qui l'attachait une réciproque affection (3). Il sera allé le voir, et l'abbé lui aura donné ou prêté son Genebrard.

Une fois en possession de cet auteur, Renan s'en est servi de plus en plus jusqu'au bout, sans toujours le nommer. Il lui emprunte deux ou trois interprétations, mais surtout des faits relatifs à l'archéologie sacrée, aux croyances orientales et rabbiniques, etc... Il ne dissimule pas l'estime où il tient ce Commentateur, dont telle note, déclare-t-il, est « bonne », telle autre « fort bonne » ou excellente (4). Toutefois, s'il exploite son érudition, il passe invariablement sous silence les interprétations mystiques qui y foisonnent.

Il opère de la même façon sur les Notes dites de Vatable. La Bible du XVIII[e] siècle est, croyons-nous, l'un de ces ouvrages qu'il s'était assuré de trouver à Tréguier : son poids et ses dimensions l'eussent rendue bien incommode en voyage. D'autant qu'il aurait dû se charger, non seulement du t. II où sont les *Psaumes*, mais encore du t. I, où se lisent des Notes géographiques auxquelles il renvoie à propos du ps. LXXII.

Ce détail confirme encore notre identification de la Bible de Vatable, car ces Notes ne sont que dans celle du XVIII[e] siècle. Les autres indices concordent aussi, sauf un. Au v. 9 du ps. XLV, Renan attribue à Vatable un sens du traducteur. Cette inexactitude paraît résulter d'une

(2) *L. Int.*, 196 ; Le Hir, *Les Psaumes*, pp. XXVIII *sq.* ; *Souv. d'Enf.*, 275 ; *Rev. de l'Hist. des Rel.*, 1893, t. 28, p. 355 ; *Revue*, 1903 (4), p. 401 (cité par H. Tronchon, *Ernest Renan et l'Etranger*, 136 n. 1).

(3) Cf. *Trav. de Jeun.*, 262, n° 17. — Cf. René d'Ys, *E. Renan en Bretagne*, 127 et *passim* (107, 108, 111, etc...) ; *Lettres du Sém.*, 192 (Mme Renan à son fils, 4 mai 1843 :) « M. Pasco, qui t'a élevé, qui a dirigé tes classes, ton cœur, ton esprit... ».

(4) Cf. *ps.* XLVIII, 3 ; XX, 10 ; LXVI, 15.

simple confusion, et elle est sans portée, le sens en question n'appartenant pas davantage à Vatable dans ses autres Bibles (5).

En tout cas, c'est avec cet exégète que le jeune homme commence son étude des psaumes, et qu'il la poursuit jusqu'au quinzième environ. A partir de là, Genebrard supplante Vatable, qui sert bien moins régulièrement, sans toutefois être jamais perdu de vue : il est encore consulté pour la neuvième pièce avant la fin, et pour la dernière. Renan l'écoute assez souvent, soit pour comprendre le texte, soit pour en conjecturer l'origine ou l'occasion. Néanmoins plusieurs de ses opinions ne sont pas adoptées, et l'une d'elles, dès le ps. LXXII, est même taxée de « ridicule » (au v. 17).

Le troisième guide est Lowth, dont le séminariste a sans doute apporté les volumes avec lui. Ce qu'il en dit au ps. CVII n'est pas sans causer une légère surprise : « Je mettrai ici... les remarques que j'avais faites sur ce psaume avant d'avoir connu ce qu'en dit Lowth ». N'aurait-il donc lu qu'alors cet endroit des *Leçons* ? Ce n'est pas impossible, son attention s'étant, à Saint-Sulpice, portée surtout sur le t. I. Peut-être aussi ne gardait-il pas un souvenir caractérisé d'une première lecture, pour laquelle il n'aurait pas eu sous les yeux le texte du psaume. En tout cas, presque d'un bout à l'autre de son manuscrit, il renvoie à telle Leçon, à telle page : soit sur le style figuré des Hébreux et ses sources, soit sur leur parallélisme, leur mètre, le caractère « dialogique » de certaines de leurs productions, etc. C'est d'après le rhéteur anglais que notre Breton range une ode dans sa classe, ou en distingue l'idylle et l'hymne. Il s'en inspire encore à propos des psaumes graduels, ou du génie des Livres sapientiaux ; tandis que Michaelis lui fait sentir l'art imitateur d'Ezéchiel. Et sa reconnaissance s'exprime en éloges (6).

Il s'est en outre procuré deux ouvrages nouveaux. Tout d'abord une traduction d'E. de Genoude. On connaît déjà ce personnage, l'un des plus remuants et des plus contestés du parti catholique, sa richesse ne palliant pas l'effet de son légitimisme démagogique et gallican. Les littérateurs lui pardonneront beaucoup, pour avoir révélé la poésie sacrée à Lamartine (7). Mais certains contemporains lui étaient très sévères, entre autres l'abbé Glaire, qu'il concurrençait dans l'exploitation des manuscrits Garnier, et comme traducteur de la Bible. Ce rival

---

(5) Vatable selon Renan : « palais d'ivoire » ; note : « grands coffres » ; mais version nouvelle : « e palatiis eburneis » (Vulg. : « a domibus »). Cf. encore une erreur probablement analogue à *ps.* LXXII, 15 : « Vatable traduit... ».

(6) *Ps.* CIV : « Lowth l'apprécie fort bien », et surtout *ps.* CVII : « Les observations de Lowth sont toutes fort justes » ; « comme le remarque fort bien Lowth » ; « comme dit fort bien Lowth ». Cf. *Trav. de Jeun.*, 177-178, 182 et *ps.* XLVI, 7 ; pp. 141, 146 ; *ps.* CXXIV, 1 ; pp. 210, 241, 231, 156, 174 ; *ps.* XCVI, 4 ; pp. 180, 206-207, 254, 207, 217, 238, 225-226.

(7) C'est du moins ce que le grand poète lui a dit, en lui dédiant la vingt-quatrième Méditation (*Méd.*, éd. Lanson, Hachette, 1915, I, 253-255). Les livres de Job, d'Isaïe, de David, dont parle Lamartine, sont justement ceux par lesquels Genoude commença ses traductions.

prit sur lui de reconnaître à Genoude le mérite d'avoir rendu « un certain nombre de passages » dans un « style élégant ». Mais que de défauts ! Ses versions « fourmillent de faux sens ; ...complètement étranger aux langues de la Bible, l'auteur prend souvent le change en rapportant à l'hébreu, par exemple, un sens qui est celui du grec des Septante ou du latin de la Vulgate ».

Ce jugement, s'il le connaissait, n'empêcha pas l'élève de M. Le Hir d'accepter le volume qui lui fut sans doute offert à Tréguier, puisqu'il l'utilise à partir du huitième psaume. Quel volume ? Le dire au juste n'est guère possible, Renan s'étant abstenu de toute référence précise, et Genoude ayant multiplié ses réimpressions sous différents titres, notamment dans ses publications liturgiques, où les *Psaumes* ont leur place naturelle (8). Le mieux est de songer à sa *Sainte Bible traduite d'après les textes sacrés*, ou plutôt encore à l'une des traductions séparées qu'il donna du Psautier.

Cette version, la seule que Renan ait en français, acquiert par là une certaine importance à ses yeux. Il lui est fidèle, sauf tout à fait à la fin, au point de la mentionner au moins une fois sur deux psaumes, et de ne l'omettre jamais au delà de deux psaumes de suite. Il est heureux d'y retrouver une de ses idées personnelles ; il y goûte, jusqu'à l'emprunter, un passage spécialement élégant ou majestueux; il est d'accord avec elle pour attribuer au ps. LXV un caractère eucharistique, etc. Mais il ne se fait point faute non plus d'en combattre certaines interprétations, soit qu'il les juge contraires aux mœurs juives, ou pour tout autre motif.

A partir du huitième psaume également, on voit apparaître dans le manuscrit le nom de l'abbé Bellenger (9). L'ouvrage ainsi désigné comprend la Vulgate et des notes en latin ; paru à la fin du premier quart du dix-huitième siècle, on le réimprimait encore en 1832. Glaire le recommandait, mais seulement aux « personnes qui veulent entendre la Vulgate... sans avoir fait auparavant une étude approfondie des matières bibliques ». Renan n'y prit pas grand'chose. Après l'avoir allégué coup sur coup, presque toujours en compagnie de Genoude, il cessa, semble-t-il, de s'y reporter.

Cette liste doit être à peu près complète : grâce à elle, en effet, on détermine l'origine de presque tous les renseignements dont le jeune auteur fait état. Une variante de la Vulgate, les extraits des Septante (avec variantes), sont puisés dans Genebrard (10) ; les emprunts aux paraphrases chaldaïques viennent des Lexiques (Buxtorf, Glaire), et des Commentaires (Genebrard presque toujours ; une fois Vatable) ; les versions de Symmaque et d'Aquila sont reproduites d'après Glaire, Ge-

---

(8) *Nouvelle Journée du Chrétien, Paroissien Complet*, etc.

(9) François Bellenger, né vers 1668, dans le diocèse de Lisieux, et mort à Paris, en 1749. Docteur de Sorbonne, il avait écrit sur Rollin, qu'il accusait d'être faible en grec. Voir *Dictionnaire de la Bible*, t. I ; et Glaire, *Introd.*, 2e éd., t. V, 27.

(10) Cf. par exemple *ps.* LXV, titre ; *ps.* CVIII, 10.

nebrard et (une fois) Bellenger. Genebrard encore apprend à Renan le sentiment d'Origène sur l'origine salomonienne des psaumes graduels. Les citations des rabbins s'expliquent : celles de R. Saadia, par Genebrard ; celles de R. Salomon et de Moïse Nahmanide, par le même et par Buxtorf ; celles d'Aben-Esra, par les deux mêmes et par Glaire. Kimchi enfin, le plus souvent nommé, l'est d'après ces trois auteurs, mais surtout d'après Genebrard, qui le suit particulièrement.

En revanche, quelques détails supposent une source différente : ainsi un emprunt à Gesenius, une allusion à un sens des « Allemands », une mention de la version arabe, le rappel d'une opinion de dom Calmet et d'une thèse qui, omise par Sicard, figure dans l'édition Michaelis, etc. Ces diverses indications proviennent sans doute de notes relatives à certains psaumes, et que M. Le Hir avait confiées ou qu'il envoya à son élève favori (11).

A part cette dernière sorte de renseignements, les auxiliaires de Renan étaient bien faits pour le maintenir dans l'esprit du XVI[e] et du XVIII[e] siècle français. Y resta-t-il asservi ? C'est ce qu'on va rechercher, en substituant à l'étude analytique des pièces, un examen systématique des idées. On les classera sous quatre rubriques : critique textuelle, littérale, littéraire, historique.

II

Si le texte psalmique a sollicité l'attention de Renan, c'est tout d'abord par ses variantes. Non celles des manuscrits hébreux : il ne les connaît guère. Mais il compare soit deux psaumes entre eux, soit le témoin masorétique et les anciennes versions. La première opération lui découvre, au v. 10 du ps. LX, une faute qui n'existe pas à l'endroit correspondant du CVIII[e], bien que celui-ci soit copié sur celui-là. La seconde le met en présence de nombreuses divergences, surtout, croit-il, dans les psaumes les plus vieux. Cependant il arrive qu'une pièce davidique offre peu de variantes; tandis qu'un psaume des Degrés en a plusieurs, malgré son air moderne (12). Comment interpréter ces constatations ?

La critique orthodoxe, portée à surestimer la version canonique, suppose volontiers que ses variantes s'expliquent par un texte hébreu différent du nôtre, et que Saint Jérôme aurait eu sous les yeux. Bien que ce principe ne puisse jouer pour les *Psaumes* (13), Renan commen-

---

(11) Cf. *ps.* XVI (et *infra*, Appendice G, *La question de Gesenius*) ; *ps.* CX ; p. CXXXVII, vol. 11.480, f° 119 v. ; *ps.* CXX (sur le sens de l'expression « Cantique des degrés » ; les mots : « *Ita* dom Calmet », « *ita* Lowth, Michaelis », *en addition*). — Cf. *supra* 395.

(12) Cf. *ps.* L, 2-3 (« variante accoutumée de ces anciens Cantiques ») ; LXIII ; CXXX.

(13) On sait que le Psautier de la Vulgate est la deuxième version latine de Jérôme, faite d'après le grec (cf. *supra* 402). Renan l'ignore, mais, comme on le verra, il s'aperçoit fort bien, dans deux ou trois cas, de la dépendance du traducteur par rapport aux Septante. De même, il ne sait pas que son Office contient l'ancienne italique ; mais ce qu'il en dit est très sagace (*Trav. de Jeun.*, 124 et n. 5) : elle aussi, en effet, avait été faite sur le grec.

ce par l'appliquer. Par exemple, une addition de la Vulgate est de style si barbare, qu'il faut croire qu'elle rend un original en hébreu rabbinique; sinon, elle serait plus correcte, etc... Le compilateur du ps. CVIII a dû faire sa transcription sur le bon texte du LX^e^, pour lequel « les Masorètes ou autres » en ont adopté un mauvais, etc...

En entrant dans ces vues, notre critique n'a pas tardé à constater une anomalie assez troublante. Les variantes affectent de préférence une certaine catégorie de lettres, quiescentes et serviles, mais non pas, comme il serait naturel, celles que leur ressemblance de forme exposait aux confusions du scribe. Au contraire, les caractères qui varient diffèrent autant l'un de l'autre que vav ou alef de chëth ; de plus, ils ont souvent des sons voisins. Supposerons-nous que les copistes écrivaient sous la dictée ? Cette hypothèse n'est pas à repousser de prime abord : « bien des choses » l'autorisent. Si pourtant on l'écarte, il reste à penser que les quiescentes s'interchangeaient presque comme étant une même lettre sous plusieurs signes. Mais cette idée ne vaut pas pour les serviles. Persiste-t-on (peut-être à tort) à mettre en cause les copistes, on doit leur imputer moins des inadvertances qu'une sorte de système d'indifférence, en vertu duquel ils permutaient *ad libitum* les lettres en question, et ils « attachaient peu de cas » aux personnes.

Faut-il aller plus loin, et croire qu'ils ne comprenaient pas toujours ce qu'ils copiaient ? On y serait enclin, à voir l'auteur du ps. CVIII se tromper sur les v. 2 et 3, et substituer à un mot du v. 11 un autre qui lui ressemble par les lettres. Cependant celui-ci a aussi le même sens, ce qui est en faveur du scribe. On doit en dire autant des variantes qui intéressent les noms propres. D'où vient leur particulière abondance, sinon de ce que les moyens ordinaires de l'herméneutique n'ont ici plus de prise ? Si donc le texte courant est mieux assuré, c'est que les copistes ont tiré un bon parti de leur connaissance de la langue et de la considération du contexte : ils ont suppléé par là à ce qu'ils ne pouvaient lire, qui était « effacé ou autrement ».

Car ces anciens monuments étaient des « brouillons indéchiffrables », de vraies « devinailles ». L'écriture antique avait « d'énormes imperfections ». Tout d'abord à cause de la matière employée : « Il ne faut pas croire qu'ils eussent du papier clair et net comme le nôtre ». Ensuite par le fait d'une graphie indécise : « Nous autres, nous arrangeons [les lettres semblables] pour ne pas les confondre. Mais il ne faut pas croire qu'il en fût ainsi autrefois » : ainsi il paraît que « le vav et le yod des copistes différaient [bien] peu » ; « ils ne mettaient nulle différence entre ces deux lettres ni entre daleth et resch » etc... (14).

Cette « incorrection », à vrai dire, n'a pas dû gêner que les scribes. Les traducteurs eux aussi en auront pâti. Au fur et à mesure qu'il avance, Renan se sent de moins en moins sûr, non seulement que les Septante ou la Vulgate aient suivi un meilleur texte, mais même qu'ils « aient toujours lu différemment de nous, là où ils traduisent différem-

(14) Cf. *ps.* LXV, 1; CXXII, 6; L, 20, 22, 10; CXIII; XXXIV; CXV, 7.

ment ». Peut-être ont-ils lu notre texte, et alors, ou bien ils traitaient lettres et personnes selon l'usage des copistes, ou bien « ils ne savaient pas du tout l'hébreu, et allaient au hasard et par à peu près ».

Si grave qu'elle soit, cette dernière supposition est fondée. Tantôt c'est une expression voulant dire « sur les Vierges », qui devient dans la Vulgate « pro arcanis ». Tantôt un substantif y est pris pour un verbe, et rendu de telle sorte que le traducteur a dû lire un mot *non hébreu*. D'où cette conclusion : « La plupart des fautes de la Vulgate qu'on attribue à des lectures différentes sont réellement d'ignorance, puisque c'est par ignorance qu'ils lisaient ainsi ».

Ce n'est pas tout. Parfois la Vulgate a suivi tout bonnement non l'hébreu, mais les Septante. « Cogitatio » à cause de ἐνθύμιος ; « cucurri » (au lieu de « cucurrerunt »), à cause de l'équivoque ἔδραμον. En un endroit Saint Jérôme n'a pas mieux lu le grec que l'hébreu : « potuerunt », à la place de « dulcia sunt », vient probablement de ce qu'il a confondu ἠδύνθησαν avec ἠδυνήθησαν.

De pareilles fautes engagent à n'user de la Vulgate qu'avec circonspection. Cependant on aurait tort de n'en tenir aucun compte : il y a des cas où « l'avantage est à » elle. Ainsi son expression « caedum caelorum », au ps. CXV, est à adopter : car elle est classique dans l'A. T., et elle supplante une leçon hébraïque dont l'irrégularité surprend beaucoup dans une pièce si correcte. Ailleurs encore, l'autorité des anciennes versions concourt avec un autre signe à former un argument « décisif ». En somme, le critique fera sagement de se prononcer sur chaque cas d'espèce (15).

C'est la méthode suivie par Renan dans son examen du texte masorétique, et premièrement de la ponctuation et de l'accentuation. Quelle en est l'origine ? Moderne, à en juger par les débuts des n^os^ LXXXVII, XVI, C, et par le corps du n° LXII. L'un ne contient que trois mots en dehors du titre : brièveté de chant bien peu vraisemblable; le titre de l'autre, qui n'est probablement pas primitif, complète un demi-verset. Le v. 5 du dernier psaume donne également lieu d'attribuer aux rabbins « la jonction du Séla pour la ponctuation et le Makkaph » : car le compositeur n'eût « pas mis cela en sa strophe », et la mesure en est rompue. Enfin, peu avant l'achèvement de son travail (16), Renan constate que l'accentuation est uniforme dans tout le Psautier. Or, si elle remontait aux auteurs, elle varierait avec les pièces, comme elle varie avec les différents livres poétiques et historiques. Donc elle doit être « postérieure à la collection ».

Est-ce à dire que les Masorètes aient agi « arbitrairement » ? La distribution des accents au ps. XVI le fait croire; mais le cas du ps. LXII ne prouve pas que la ponctuation n'ait « quelque chose de traditionnel ». De toute façon, on observe qu'ils suivaient moins le sens

(15) *Ps.* L, 22; XLVI, 1; XXXIV, 3; LXX, 4; LXXVI, 11; LXII, 5; CXLI, 6; CXV, 16; XLVIII, 15.

(16) Au huitième psaume avant la fin (le CIV^e^).

qu' « une sorte de mesure ou de ton » ; et qu' « ils se sont réglés sur la longueur par rapport à eux, et non la longueur pour le chant ».

Aussi bien cette analyse vaut-elle pour le jugement à porter sur la division actuelle en versets, qui offre les mêmes caractères. C'est dire qu'elle n'est pas toujours satisfaisante. Le sens laisserait croire que les versets du ps. LXXI sont mal coupés : « peut-être leur coupe devrait-elle correspondre à celle des phrases ». D'autres questions du même genre se posent pour les ps. CXXXVII, CXXVI, L, où la Vulgate s'écarte de la division masorétique, soit en égalisant des versets grands et petits, soit par un dédoublement que Renan approuve, etc...

Reste à savoir si les psaumes eux-mêmes sont bien séparés. A cet effet, on interroge leur couleur poétique. On s'aperçoit que le ps. LXV n'a pas tout à fait le même ton avant et après le v. 10 : divisé en deux, chaque partie aurait plus d'unité. Une opération analogue serait à envisager sur le ps. XVI, dont les versets 7 et suivants ressemblent si peu au début. Un second critère est la présence ou l'omission de certaines formules initiales et finales. Voici, par exemple, le ps. XLVIII : si son dernier mot veut dire « l'air des Vierges », il faudrait plutôt le rattacher à la pièce suivante. Mais ce n'est guère possible, vu que cette suppression écourterait le v. 15, et qu'il en résulterait au v. 1 du ps. XLIX une addition telle que l'expression « au maître de chœur » serait rejetée au second rang ; or elle commence toujours. Une question non moins délicate est celle des Alleluia, surtout pour les psaumes CXV-CXVII. N'y a-t-il donc pas une règle constante ? Renan serait disposé à répondre négativement ; car en feuilletant — un peu vite (17) — les pages précédentes, il croit y voir que « tantôt l'alleluia commence, tantôt il finit ». Mais ce fait n'est peut-être pas le droit. Peut-être la Vulgate a-t-elle raison, sinon de mettre toujours l'alleluia en tête (même pour le ps. CXIV), du moins d'uniformiser. Qui sait en effet si cette formule ne devrait pas « toujours ou commencer ou finir » ?

L'embarras du critique serait moindre, si ces deux sortes d'indices convergeaient. Mais ils se contredisent plus d'une fois. Alors que la couleur de la poésie justifierait la Vulgate d'avoir coupé le ps. CXLVII après le v. 11, « l'alleluia qui manque au milieu fait difficulté pour les séparer ». Cette formule ne se rencontre pas davantage en tête du ps. CXV. La Vulgate a-t-elle raison de le réunir au précédent ? Renan imagine une hypothèse qui donne satisfaction à tout le monde.

Son ingéniosité, du reste, va plus loin. Elle n'hésite pas à scruter le texte psalmique, soit pour en affirmer l'intégrité, soit au contraire pour en dénoncer les altérations, additions, lacunes (18).

Les premières ne sont pas seulement à supposer dans les cas étudiés plus haut ; c'est-à-dire quand les anciennes versions ont lu tout

(17) Cf. en effet *Trav. de Jeun.*, 253 n. 11.

(18) Sur la substitution de *schâkab* au verbe « déshonnête » signifiant *concubuit*, cf. *ps.* XLV, v. 10.

autrement. Une « singularité » grammaticale, un défaut d'harmonie dans le style ou l'idée, enfin la quasi-impossibilité de comprendre, sont autant de signes alarmants (19).

Ceux qui décèlent l'addition ne sont pas très différents : manque de suite avec le contexte, rupture du rythme poétique ou superfluité d'expression (parfois les deux ensemble), enfin la nature du vocabulaire. Au ps. XXXIV, v. 13-15, l'omission du nom de Jéhova correspond à un « morceau intercalé ». Un mot moderne, comme il s'en rencontre un au v. 20 du ps. LXXII, n'a pu être écrit par l'auteur de cette pièce évidemment antique. Ce verset est le dernier du psaume. Mais les additions les plus importantes sont celles qui affectent les premiers. En effet, l'auteur présumé du psaume est souvent nommé dans le titre, et même les « rabbins postérieurs » y ont inscrit parfois (au v. 2 du ps. LIV) l'indication de la circonstance où le morceau aurait été composé. Les versions anciennes renchérissent encore ; mais Renan ne consigne, semble-t-il, leurs suppléments qu'à titre documentaire (20). Toutefois il retient un détail liturgique que lui offre, chez les Septante et Saint Jérôme, le titre du ps. XCIII.

Quelques mots, pour terminer, sur les lacunes. Reprenons le ps. XXXIV : le v. 21 devait anciennement nommer Jéhova. Car ce vocable se lit dans la Vulgate, et il manque un mètre au premier hémistiche de l'hébreu. De même, au ps. CXV, v. 9, Renan voudrait rétablir, d'après la Vulgate, le mot *bëth*. Ailleurs, ce sont plusieurs mots, ou même deux ou trois versets, qui paraissent avoir été « passés » (21). Supposition hardie, que le jeune critique sent le besoin de justifier, en faisant valoir la nature spéciale de la pièce. Enfin il ne serait pas loin de penser qu'originellement, tous les psaumes débutant par « *Confitemini Domino quoniam bonus* » ont dû contenir, comme le CXXXVI^e^, la répétition du refrain « *Quoniam in aeternum* etc... » (22).

Comment expliquer ces divers changements ? Renan n'est pas à court d'hypothèses, imaginant par exemple que le copiste « se sera ennuyé de répéter » ce refrain (23), mais surtout curieux de rattacher la faute à une particularité graphique. Ainsi le mot « Jéhova » sera tombé plus facilement, parce qu'il s'écrivait peut-être en abrégé. Même supposition pour rendre compte, au v. 6 du ps. LXIV, de la confusion des pronoms *lamo* et *lanou*. Ces vues sont banales, à côté de l'exercice de haute école auquel le jeune homme se livre au ps. L. D'où vient, au v. 10, le mot *alef* que le sens ne réclame point ? C'est, remarquons-le, le nom de la première lettre de l'alphabet. On serait tenté de croire que le scri-

---

(19) Cf. *ps.* LXIV, 7 ; LXXII, 5, 16 ; CXXVII, 2 b ; peut-être CX, 3 ; CXLI, 5.

(20) Cf. *ps.* LXV et CXXXVII (ἀνεπίγραφος en hébreu).

(21) Cf. *ps.* LXIV, v. 7 ; CVII, avant le v. 39.

(22) Cf. *Trav. de Jeun.*, 220-221.

(23) Voir d'autres spécimens de ses conjectures à *ps.* CXIII, 8 (sur le voisinage de vav paragogiques et son effet) et CXX, 4.

be, s'il a écrit sous la dictée, a mis par inadvertance le nom de la lettre pour la lettre. Il faudrait seulement prouver que la lettre devait se trouver là. Or le verset suivant est le onzième, ce chiffre se marque par *yod-alef*, et il y a un yod à la fin du précédent mot.

On a maintenant une idée de la critique textuelle de Renan. Il ne l'a pas toujours poussée à ses conclusions dernières, se bornant parfois à conseiller des comparaisons. Ainsi celle de la ponctuation, dans les originaux (ps. LVII, LX) et dans la copie (ps. CVIII) « pourrait amener à quelque résultat ». Au v. 17 du ps. CXXXV, comme au v. 7 du CXV^e^. le tour est changé au dernier membre, et peut-être l'un des passages servirait-il à corriger l'autre. L'essentiel n'est pas tant d'établir partout le bon texte, que de savoir, là où l'on a cet objectif, comment l'atteindre.

III

La seconde tâche, et la principale, est de comprendre. C'est ici surtout que servent les versions, les nouvelles comme les anciennes. Renan les utilise avec éclectisme. Il ne s'interdit pas de chicaner la Vulgate, mais il sait aussi en reconnaître l'élégance : il est vrai que cette qualité, parfois, ne va pas sans un certain vague et un manque de suite (24).

Or, personnellement, il est épris de correction, de clarté, de logique, de précision. Hélas ! le caractère propre de l'hébreu ne permet point toujours de satisfaire à ces exigences. Aussi doit-il se contenter, à l'occasion, d'un compromis.

Il est bon grammairien. Pour lui, c'est une considération grave, sinon décisive, que tel sens soit « le plus grammatical ». Il tient compte de toutes les parties du discours. De l'article, dont l'absence et la présence sont également significatives. Si *melekh* veut dire, en un endroit, « au fils de roi », c'est-à-dire « au roi »; si, ailleurs, l'expression « grand roi » ne désigne pas Dieu, c'est parce que l'article manque; au contraire, là où il est, on entendra « l'aigle, chose connue », probablement d'après une légende. Les formes, les temps du verbe, ont leur valeur : il ne faut pas y « faire violence » gratuitement. Les prépositions jouent un rôle important dans les titres : c'est une « raison pour » admettre telle hypothèse, qu'elle exprime le *mĕm* local du ps. CXX. Même scrupule à l'égard des conjonctions, et aussi de l'accentuation qui, par exemple, n'induit pas à lier deux membres de phrase, etc...

Renan n'est pas moins rigoureux en lexicologie. Le respect du sens propre lui interdit d'entendre par « Négueb » une chose qui « ne s'appelait pas techniquement ainsi ». Il s'attache à la « signification littérale » d'un mot comme « Degrés ». L'acception métaphorique n'est admise qu'à bon escient : il ne veut pas voir, au v. 7 du ps. CX, l'image du « torrent des tribulations »; car « rien ne prouve qu'elle fût usitée »; elle suppose une « expression... inconnue en hébreu » etc.

---

(24) Cf. *ps.* XXXII, 4; LXII, 8; CIV, 8, etc...

En cette matière, du reste, le contexte est le grand maître. C'est lui qui détermine, au v. 21 du ps. CIII, *zâbâ* « à s'appliquer aux anges » ; la signification de « dividere », au v. 8 du ps. CVIII, est nuancée par les tours synonymes du verset suivant ; l'ensemble du ps. XX détourne de rapporter à Dieu l'affixe du v. 6 : cette apostrophe serait quasi-unique dans le morceau. Or Renan tient beaucoup, il tient même trop parfois à la cohérence, à la liaison, à la « suite ». Il résiste mal à l'envie de traduire le v. 5 du ps. LXXVI, d'une manière qui « ferait une belle suite avec le v. 3 ». Les v. 7 b du ps. LXII, 3 du CX^e^ le rendent perplexe : comment se fait-il que l'un soit si « décousu si on l'entend au propre », et que l'autre « présente un sens peu en harmonie avec le reste » ?

Une autre qualité qui le décide pour un sens, c'en est le « naturel ». S'il en admet un qui « nous paraisse bien détourné », c'est vraiment qu'il ne peut s'arranger autrement. La recherche excessive, la « singularité » de l'idée, forment, pense-t-il, autant de présomptions défavorables. En revanche, il lui arrive d'être plus sensible qu'il ne le devrait à la « beauté » et à ses nuances. Il se féliciterait de « conserver », au v. 2 du ps. CXXXI, cette « belle image » (qui est un contresens) : « mon cœur est sur moi, à ma poursuite ». Entendu de la Création, certain tableau « acquiert... une majesté toute nouvelle ». L'« élégance » est encore prisée davantage (25).

Ces différents principes porteraient à faux, s'ils négligeaient de s'accommoder au « génie » de l'hébreu. C'est à quoi Renan est attentif; au point de laisser tomber une hypothèse « trop contraire » à ce génie, et d'hésiter à construire des abstractions en sujet de la phrase, vu que c'est « peu dans le goût hébreu » (26), etc...

Parmi les particularités de cette langue, il en est une qui, plus que toute autre, doit servir de guide : le parallélisme. Par là sont élucidées bien des expressions, depuis *bâsâr* (qui veut dire *caro* et non *anima*), jusqu'à celle de « fils de l'homme ». Par là s'identifient les noms de lieux : peut-être Succoth au ps. CVIII (v. 8), sûrement Tharsis au LXXII^e^ (v. 10). Aussi doit-on préférer les versions qui donnent le mieux satisfaction sous ce rapport : celle de Genoude, par exemple, au v. 14 du ps. LXXXV. La même considération confère, au v. 16 du ps. CIV, « une grande force à l'idée de Genebrard » (27).

Au lieu d'aider, comme celui-là, le traducteur, d'autres traits propres à l'hébreu compliquent sa tâche. Les temps des verbes sont si in-

---

(25) *Ps.* CXV, 16; LXXII, 1; XLVIII, 3; CIII, 5; CIV, 2 (où Renan finalement ne tient pas compte de l'article); LXXXV, 5 et 11; CX, 7; CXXII, 1-2; LXVII, 1; XCVII, 1; CXXVI, 4; XX, 10; LXXI, 19; CXXIX, 6; XLV, 9; XCIII, 1; CX, 3; XXXIX, 6; VIII, 6; CIV, 8 et 5-9; LXXXV, 14; CXV, 9.

(26) *Ps.* LXXVI, 11; CXXV, 1.

(27) La répugnance de Renan à admettre la moindre dérogation au parallélisme influence jusqu'à sa critique historique : un instant, il situe le lieu d'origine du ps. CVII, de manière à ce que « mer » puisse équivaloir à « sud », ainsi que le requiert cet usage (v. 3).

décis qu'on ne sait, dans tel endroit, que choisir, le futur ou le passé. Là, une tournure déprécative engagerait à mettre la phrase précédente au futur. Ici, l'équivoque est si grande que Renan se prononce tout d'abord pour *fuimus*, puis pour *erimus* (en tâchant de l'« expliquer grammaticalement » par l'influence d'un premier membre) ; et qu'il en revient finalement à « fut » dans sa version française. Il n'est pas sans se méfier des cas où le futur vaut un présent indéfini : ainsi le *judicabis* du ps. LXVII, au v. 5. Au ps. CIV, s'il est tenté de voir, comme Lowth, des futurs dans certains verbes (v. 20), il se résout en dernier ressort à « les prendre tous en présents réels » (28).

Comment s'expliquent ces faits ? Sans doute la pensée du psalmiste abandonne-t-elle le présent pour adopter un autre moment, d'où elle obtient une perspective nouvelle. Tantôt elle choisit dans le passé, soit l'époque de la création (comme l'a fait, selon Lowth, l'auteur de ce ps. CIV, ce qui lui a permis d'« apprécier en futur tous les effets de la nature »), soit la veille ou le matin d'une victoire (29). Jusque-là, note Renan, ce procédé « n'a pas de difficulté ». Mais, ajoute-t-il, « souvent cela n'a pas lieu ». C'est-à-dire, probablement, que le compositeur ne craint pas d'anticiper l'avenir, de se transporter, et dès le premier verset du ps. CXXVI, à l'époque du retour. Or, qui ne voit le rapport de cette habitude avec la doctrine des prophéties ?

Cette question réservée, il y a lieu de signaler encore un caractère assez déconcertant du texte hébreu. Il est tel, parfois, qu'il ne faut pas y « chercher de grammaire ». La personne reste indéterminée, comme si l'auteur ne s'était pas décidé entre « il » ou « tu » : d'où les libertés des anciens traducteurs, pardonnables dans une certaine mesure, puisque le participe *emittens*, par exemple, signifie aussi bien *emittis* que *emittit*, ou que « *Jehova pars*.... n'est pas plutôt *Jehova est* que *Jehova tu es* etc... ». La même négligence paraît s'être appliquée aux cas. Voici trois mots qui pourraient bien être « jetés » où ils sont comme « une simple répétition, sans égard si elle est au génitif » ou non, etc... (30).

Ces constatations sont de nature à faire réfléchir l'hébraïsant moderne. Il hésitera à « trop préciser », à « presser » le texte « à la rigueur ». En effet, « ce n'était peut-être pas précis dans la pensée de l'auteur lui-même ». Le vague serait de droit chez les Hébreux, pour la « liaison » comme pour l' « idée ».

A vrai dire, ce principe ne doit pas être pris au pied de la lettre, du moins quant au discernement des interlocuteurs. Renan a beau se répéter que c'est « peut-être un tort » — « les Hébreux n'en ayant pas l'idée » — de chercher l'endroit où l'on passe d'un discours à l'autre, il

(28) *Ps.* XCVII, 1 ; CVII, 1 ; XVI, 9 ; CIV, 19 ; XLVIII, 15 ; CX, 3 ; LXXXV, 5 et 12 ; CXXII, 12 ; CXXVI, 1.

(29) Cf. *ps.* CVIII, 7.

(30) *Ps.* CIV, 10 ; XVI, 5 ; LXV, 6.

n'en déplore pas moins le manque de transition, il ne s'en attache pas moins aux personnes, aux affixes, quand ces signes peuvent lui apprendre qui parle, ou qui est interpellé. Encore ne se flatte-t-il pas de bien deviner. Au ps. CVIII, v. 8, ce qui suit *Locutus est* est-il « dans la bouche de Dieu, ou dans celle du poète » ? Qui sait si les premiers mots ne sont pas dits par Dieu, et si le poète ne l'oublierait pas insensiblement, pour venir « à parler en son propre nom » (31) ?

Il y a moins d'inconvénients à respecter la nature de certaines locutions hébraïques, qui sont « de ces vagues, allant à tout » : « salut », « triomphe », ou, au v. 9 du ps. CVIII, ces « mots vagues, dans le goût oriental, rempart, tête, etc... Peut-être la couronne; peut-être l'oreiller... ». De même l'expression « arbres de Dieu », dont la traduction ne doit pas dissiper le « mystère »; non plus qu'elle ne prétendra particulariser les allusions « générales » à l'extrémité de la terre, etc... (32).

Cette considération des idées devient encore plus délicate, quand l'exégète examine si tel sens est ou non « dans le cycle » juif, oriental, ancien. Une réflexion comme celle-ci : « Suadet natura sueta idearum hebraicarum » l'y rendra favorable, tandis qu'il s'en détournera plus ou moins, s'il le juge « en dehors des idées juives », ou « peu dans [ces] idées ». Rapporte-t-il au ciel plutôt qu'à Dieu l'affixe du v. 3, au ps. CIV, c'est pour mieux se conformer à la « physique ancienne ». Applique-t-il à Sion le v. 2 du ps. XCIII, c'est parce qu'il « fait une idée bien juive ». La raison opposée l'empêche de traduire, au ps. CXXIX, v. 6 : « desséchée avant de fleurir », etc...

Enfin il en usera de même avec l'histoire des mœurs : sacrifiant toute version qui les choquerait trop ouvertement, et se décidant pour celle qui répond le mieux à ce qu'on en sait (33). Mais les mœurs d'une nation, et encore plus ses idées, se modifient avec le temps. Si donc un psaume est antique, et qu'on n'ait pas lieu de suspecter son intégrité, il ne doit pas contenir de traits modernes, et inversement. Au ps. VIII, on ne traduira pas le v. 6 par « minuisti eum paulo minus etc...», car « cette idée... n'est pas bien antique ». Au ps. LXXI (v. 15 et 19), on ne rendra tel mot par γραμματεία, telle expression par *praedicare usque ad caelos*, que si le morceau est des plus modernes.

La date d'un psaume n'est pas non plus sans influer sur son aspect littéraire, et c'est là, pour le traducteur, le dernier point à considérer. Un poème « correct », « peigné », ne saurait comporter une construction irrégulière; tandis qu'un fait anormal se conçoit à la rigueur dans un psaume « compliqué de construction ». Que si d'ailleurs il a un reflet étranger, on a le droit d'y supposer tel sens à un mot « comme à son identique en chaldéen » (34).

---

(31) *Ps.* LXXXVII, 6-7; L, 6; CXV, 9 b; CXXX, 8; XCV, 9; IV, 3.
(32) *Ps.* CX, 3; LXXXII, 8; CIV, 16; L, 4; CXIII, 4; LXXII, 3.
(33) Cf. *ps.* LXXXVII, 5; CXXII, 5; XCIII, 2; CX, 4; XLV, 10.
(34) *Ps.* CXV, 16; XX, 6; LXXI, 6; CXXXVII, 3.

Ajouterons-nous qu'une méthode valable pour une pièce en particulier doit l'être d'une façon générale ? Comme chaque psaume a son caractère, le Psautier tout entier a le sien. Aussi arrive-t-il à Renan de repousser une traduction, parce qu'elle donnerait au v. 3 du ps. IV un « ton » qui serait celui des Prophéties.

Si ces diverses sortes de connaissances décident l'adoption d'un sens ou son rejet, il y a aussi des cas où elles le font trouver. Elles ne sont plus un critère, mais un instrument de découverte. Ainsi pour le v. 5 du ps. CIII, auquel une légende donne sa vraie signification; pour le v. 7 du ps. LXV, où la métaphore s'explique par une opinion répandue chez les Hébreux. En général, les figures reflètent les mœurs de l'Orient : c'est particulièrement sensible dans le ps. XVI, dont Renan soupçonne le v. 5, entre autres, de se rapporter à « quelque usage ». Il ne se révèle pas un moins digne élève de Lowth en commentant les psaumes XCIII et XCVI. De même au ps. CVIII, v. 10, à propos de la phrase « super Edom projiciam calceum meum » ; au ps. L, dont le *tĕschĕb* (v. 20) doit être une allusion à un jugement. Ailleurs les « serviteurs » ou « les jeunes gens » sont les lévites ; le mot *custodiens* désigne peut-être les « gardes ordinaires » d'Israël, etc... (35).

Ainsi toute une civilisation s'est inscrite dans cette partie de la Bible. On peut en dire autant de l'histoire du monde (la Création et le Déluge s'y reconnaissent assez aisément) (36), et de celle du peuple hébreu, qu'il n'est pas toujours commode de distinguer de la précédente (37). Les v. 33-34 du ps. CVII visent la destruction de la Pentapole. Tous les traits du v. 7, au ps. LXXVI, « conviennent parfaitement à l'établissement des Juifs en la Terre promise »; par conséquent d'autres versets, le onzième par exemple, ne doivent pas être pris dans un sens général : les « restes de la fureur » divine désignent sans doute « les restes des Chananéens qui avaient échappé au massacre ». Est-il besoin d'ajouter qu'il est bon de connaître le règne de David, ne fût-ce que pour comprendre les v. 8-9 du ps. CVIII ?

Jusque-là l'identification n'a pas été trop laborieuse. Mais certains textes psalmiques sont si vagues; ils concernent des faits si secondaires ou si fréquents, qu'on ne sait où les situer; surtout quand l'Ecriture n'en parle absolument pas. Relisons, par exemple, le ps. CVII. D'une part il offre des détails équivoques, où l'on se demande s'il faut voir le fléau des serpents relaté dans les *Nombres*, ou le « massacre des chefs dont parle Moïse » ; le v. 35 ne s'explique guère s'il a trait à la Terre promise, pourtant l'entendre ainsi est un moindre mal. D'autre part Moïse ne dit rien des événements mentionnés aux v. 11 et 13, 39-41 : ni des crimes dont la captivité (celle d'Egypte ?) aurait été le châti-

(35) *Ps.* CIV, 15; CXXXV, 1; CX, 3; CXXI, 4.

(36) *Ps.* CIV, 7; XLVI, 4.

(37) Cf. le début du ps. XCIII : « le monde » ne serait-il pas « la seule Judée » ? Non.

ment, ni de l'établissement solide que les fugitifs auraient fait dans le désert, etc....

Ce même psaume offre une autre source de difficultés : des « descriptions littéraires », qu'il serait erroné de rapporter à des contingences précises. Le lecteur de Lowth est assez averti pour ne pas commettre cette faute, qu'évitera pareillement sa critique historique. Il ne se méprend pas davantage sur le caractère des pièces purement morales. Néanmoins, il est toujours disposé, pour peu que le texte veuille bien s'y prêter, à « supposer quelque fait historique » qui lui donnerait sa juste valeur. Ainsi, le v. 7 du ps. CX ne serait-il pas une allusion personnelle au « héros de l'ode » ? Le v. 3 du VIII[e], relatif à la louange que Dieu aime à tirer de la bouche des enfants, ne se rattacherait-il pas à un « fait judiciaire ou autre du temps » ?

Si délicat que soit ce commentaire, il ne l'est pas beaucoup plus que l'éclaircissement des données géographiques. La Vulgate de Renan contient à la fin une carte de la Palestine et de Jérusalem, sur laquelle le séminariste a dû se pencher plus d'une fois. Il s'aide des Tables géographiques de N. Sanson pour localiser *Tharsis* : est-ce Tarse en Cilicie, ou Tartesse en Espagne ? Même dans la seconde hypothèse, on ne saurait prétendre que les Juifs aient bien connu l'Occident. La formule « d'une mer à l'autre » ne signifie pas qu'Israël ait étendu un clair regard au-delà de la rive méditerranéenne et des bornes de la Terre Sainte. Dans son horizon plus étroit, l'auteur du ps. CVII n'a-t-il pas commis l' « erreur géographique » de se croire au nord de la mer ? Rien de surprenant dès lors à ce qu'on ait de la peine à identifier, sinon la Mer de Sel au v. 34, du moins *jâm* au v. 3 : est-ce la Mer Morte, ou la Méditerranée, ou la Mer Rouge, ou le lac de Génésareth ?

La question des fleuves n'est pas moins embarrassante. Qu'entendre par les expressions du ps. LXVI, au v. 6, ou du ps. CX, au v. 7 ? Celle-ci désigne-t-elle le Nil ? Celle-là, qui s'emploie d'ordinaire pour l'Euphrate, conviendrait plutôt ici au Jourdain, sinon à la Mer Rouge. Le v. 9 du ps. CVIII, lui, intéresse le relief : les montagnes d'Ephraïm y sont peut-être visées. Un mot du ps. XLVIII, au v. 3, ne sera pas traduit par *elevatio*, vu la petitesse de la colline de Sion, que les Juifs étaient les premiers à reconnaître. Climat, faune, géographie humaine, viennent aussi en considération. Tel verset n'a de sens que si le vent d'Orient était fort en Judée. Tel autre mentionne cet onagre auquel Renan se comparera plus tard. Ailleurs, où l'on ne sait trop si un pronom se rapporte à « la Babylonie » ou à « Babylone », on réfléchit à la grandeur de ces villes, capables d'avoir « des fleuves et des saules au milieu d'elles ». A la ville aux remparts continus (38), on oppose et la tente du nomade, et ces « caravansérails », ces « Kans », que représente probablement l'expression *civitas habitationis* (39).

---

(38) Traduction de Renan au v. 3 du ps. CXXII. A *ps.* XLVIII, 14, il voit un « terme de fortification ».

(39) *Ps.* LXXII, 10; CVIII, 8; XLVIII, 8; CIV, 11, 18; CXXXVII, 2; CVII, 4.

Cet ordre de recherches épuisé, l'hébraïsant doit s'occuper de certaines annotations qui se lisent, soit en tête ou en queue de certains psaumes, soit dans leur corps. Ces mots ou groupes de mots ne peuvent manquer d'avoir trait au caractère des pièces qui les contiennent.

Malheureusement, ils sont très obscurs. Qu'est-ce, tout d'abord, que *maskil* ? Quand il le rencontre en tête du ps. XLV, Renan prend ce terme pour un participe employé substantivement, qui désignerait l'auteur ; il le traduit par « l'habile compositeur », le « poète ». Mais, au ps. LIV, il adopte plutôt le sens de Glaire : *carmen*, chant. Enfin, au ps. XXXII, il range ce mot au nombre des « noms techniques » à transporter tels quels en français.

Même capitulation pour *schir* et *mizmor*, après des hésitations qui répètent celles des commentateurs. Celui-là serait un *canticum*, sans instrument ; celui-ci un *psalmus*, « on croit avec instrument », et, selon Vatable, sans participation de la voix. Mais Leopold n'est pas de cet avis, puisqu'il traduit *schir* par *cantus instrumentorum*. La question serait restée pendante, sans une remarque que suggère un autre psaume. A chacun des deux noms y correspond rigoureusement son verbe-racine ; or celui de *mizmor* y précède une mention d'instruments, ce qui confirmerait le sens de « voix » pour *schir* (40).

Voilà ce qui regarde ces mots pris isolément. Mais il leur arrive, comme au ps. LXXXVII, d'être à côté l'un de l'autre. Ne forment-ils pas alors une expression nouvelle, et comment la rendre ? Par *psalmus cantici*, avec Vatable, et suivant son interprétation (41) ? Renan ne s'y oppose pas tout d'abord. Mais le fait que le ps. LXV disjoigne ces deux termes, en les séparant par *Davidis*, lui semble prouver qu'ils n'ont pas, réunis, la signification technique qu'on leur attribue. D'autant que ce cas n'est pas unique : bien que la ponctuation y soit moins considérable, le ps. LXXVI intercale, lui aussi, le nom de l'auteur (Asaph) entre *mizmor* et *schir*.

Ce dernier mot apparaît une fois en construit avec un vocable différent : *jediduth*. L'élève de M. Le Hir les traduit par *canticum amorum*. Il est moins exprès dans ce qu'il dit d'un autre ἅπαξ : *mikhtôm*. Il paraît songer à la racine *kâtham*, et aux vers dorés de Pythagore et des Arabes ; le sens de cette « énigme » serait alors *carmen aureum* (42).

On voit combien ces explications sont incertaines. Renan ne se fait pas d'illusion à leur sujet ; on le sent même légèrement impatienté par ceux de ses prédécesseurs qui n'acceptent pas d'ignorer. Ils suggèrent, par exemple, que *maskil* désigne « un mode de musique, ou... un instrument » ; mais c'est là un « refuge quand on ne sait que dire ».

---

(40) *Ps.* XLVI ; LXXXV, LXXXVII ; CVIII, 1-2 (cf. déjà XCVIII, 4).

(41) *Trav. de Jeun.*, 139 n. 1 et 140 (« Cantique à orchestre et à voix »). Cf. *ps.* LXVII.

(42) *Ps.* XLV ; XVI.

Peut-être cependant des indications de cet ordre sont-elles moins déplacées quand il s'agit de termes comme *ha-gittith*, *schoschanim*, *al-muth*. Ils semblent, en effet, ou signifier un instrument ou un ton, ou représenter le début d'un air connu. Dans le premier cas, *schoschanim* (*lilia*) serait l'hexacorde ou plutôt les cymbales ; dans le second, on conserverait à *ha-gittith* le sens de *torcularia* (43) ; *almuth* serait un ton (le *soprano*, selon Buxtorf) ou un air. L'on pourrait aussi, du moins pour *ha-gittith*, concilier les avis, en admettant qu'il exprime et l'instrument et le ton sur lequel on en jouait. A moins qu'on n'entende tous ces noms « de l'instrument ou tous du ton, et plutôt... tous du ton » (44).

Ainsi l'on éviterait de prendre dans un double sens leur préposition commune *al*. Le rôle de ce mot se précise d'ailleurs grâce au ps. VI, où il se trouve avec *be*. Celui-ci précédant *neguinoth*, qui désigne une « musique instrumentale » (45), *al* ne doit pas annoncer un instrument. Comme le terme qui le suit n'est pas non plus le commencement d'une chanson, il faut croire que *al* indique le ton : *schemineth* signifierait « le huitième ton..., probablement très bas », la *basse*.

Toutefois le ton peut n'être pas toujours indiqué par *al* : Renan ne se refuse pas absolument à voir une annotation musicale dans le mot « Degrés », présent en tête de plusieurs psaumes, et qui avertirait de le chanter sur un ton très élevé.

Enfin, outre ces indications, toutes initiales, il y a lieu d'expliquer le *sela* intérieur à certains morceaux. Renan observe sa position avec une attention aiguë. Le plus souvent, il est répété, par exemple à « chaque quatrain de versets » du ps. XLVI. Un grand nombre de pièces en offrent deux dans leur milieu, et « fort rapprochés l'un de l'autre » (46). Au ps. LXVI (où celui du milieu est supplémentaire), ils encadrent « fort bien » le corps principal, et ce doit être là, semble-t-il, leur « place ordinaire ». L'exception des psaumes XLVIII et L est « remarquable » : ils n'ont qu'un sela, lequel, tout au moins dans le second, marque très précisément la fin de la mise en scène, et le point où l'on passe de la « partie générale » à la « partie propre ».

Ce dernier cas aiderait peut-être à découvrir le sens de ce mot ; surtout si l'on envisage les nombreux endroits où le sela coïncide avec une « reprise en opposition », qui correspondrait à un changement de chœur. Il se traduirait alors par ἀντίψαλμα. Il y a, il est vrai, d'autres raisons pour y voir, soit une note de musique, soit une pause, un

---

(43) L'ouvrage posthume de M. Le Hir apprend comment il traduisait ce mot : « Sur l'air joyeux usité à Geth, ou sur l'instrument inventé dans cette ville » (*Les Psaumes*, 13).

(44) *Ps.* VIII ; XLV ; XLVI ; LVIII, 15.

(45) Au singulier, ce vocable exprime à la fois « l'abstrait (*pulsatio*) et une ode lyrique ». *Neguinoth* doit sans doute, au ps. LXVII, s'unir à *praecentori* (« *praefecto super* n... »).

(46) *Ps.* XXXII, 4 ; IV, 5 ; LXXVI, 10.

repos. Cette hypothèse-ci aurait l'avantage d'une application générale (47). Si Renan ne l'adopte pas, c'est qu'il rencontre un sela *à la fin* du ps. XLVI : fait qui lui paraît ne s'accommoder d'aucune des explications données. Et il en vient à supposer — mais sans s'attacher à cette idée — que « ce serait peut-être une sorte de mot comme *Amen* ».

Dernière observation au sujet du sela : en deux endroits, ce terme fait « figure réelle dans le sens ». En est-il de même pour l'alleluia ? On sait que « les rabbins ne [le] mettent pas en titre ». Et il y a des psaumes auxquels il semble bien s'incorporer, surtout quand il est en tête. Les n°s CXLVII et CXXXV sont à cet égard spécialement instructifs, puisqu'ils portent, l'un au premier verset, et l'autre au v. 3, cette phrase : « Laudate Jehova, quia bonus ». Ainsi « le commencement du psaume suppose la signification de cette formule » : c'est ce que Renan appelle l' « alleluia formulatif » (48).

Si mal connues qu'elles soient, ces annotations psalmiques n'en fournissent pas moins des indices précieux à la critique littéraire ou historique ; d'où, réciproquement, elles peuvent attendre un complément d'explication.

IV

Lorsqu'il écrit, fin août, à sa sœur, Renan se félicite d'être parvenu, grâce à ses travaux de l'année, à s' « élever au-dessus des difficultés littérales ». Il se sent en mesure d'apprécier les pièces qu'il comprend plus facilement.

Un psaume étant donné, une première indication sur son genre peut être tirée de la présence ou de l'absence des termes musicaux. Ils se lisent en tête des morceaux destinés au chant, des « cantiques » dont l'exécution suppose parfois, comme celle du ps. CXXXVII, un véritable chœur (49). Ils manquent dans les simples pièces de vers, moins populaires qu'individuelles; dans le ps. XVI, par exemple. Encore cette règle comporte-t-elle des exceptions: les annotations musicales du ps. LIV ne l'empêchent pas d'appartenir à la seconde classe.

C'est donc, en définitive, le corps du psaume qui doit être soigneusement examiné. Renan oublie rarement de souligner l'espèce et le degré de ses difficultés. Il dénombre, caractérise, juge ses idées. Surtout il analyse son vocabulaire, son style, sa composition. L'auteur du ps. LXXXV, remarque-t-il, affectionne le mot *schoub ;* celui du ps.LXXI, une certaine acception de *kâlâh*. Le ps. XIX offre de nombreux synonymes. Des termes techniques, au ps. L, « répondent aux mots de l'exorde ». — La poésie de ce dernier morceau est plus « soignée », celle du LXXI[e], moins pure, celle du LXVIII[e], « belle, mais non transcendante ». Le n°

(47) *Ps.* XLVI, 4, 8; LXXXVII, 3, 6; LXVII, 5; CXXIV. Cf. *supra* 497.

(48) *Ps.* LXVI, 4; XLVIII, 9; CXIII; CXLVII. — Pareillement, c'est en tête, mais dans le texte, que la « circonstance » du psaume (v. *infra* § V) est énoncée (*ps.* CXXII, 2).

(49) On y remarquera, en effet, l'emploi de la première personne du pluriel.

CXV est « tout moral et sentimental ». Les psaumes CIV, XLVI, VI se recommandent l'un par « la grandeur des images et du ton », l'autre par ses « figures vives », le dernier par un « transport brusque ». Parfois le jeune homme se permet une critique plus ou moins expresse : une réserve touchant l'exorde, « un peu pompeux pour le reste », se mêle à l'éloge du ps. L ; tant qu'il ne regarde pas le ps. CVII du bon point de vue, « l'affectation d'appliquer la même phrase narrative à des événements divers » lui paraît artificielle et recherchée. Ou bien il s'emploie à relever certaines singularités : dans ce même psaume, par exemple, le v. 25, où « le poète remonte, montre l'ordre de Dieu commençant le malheur », est à distinguer des endroits où « il y entre subitement, sans remonter ainsi ». Enfin, Renan donne son avis sur les « digressions » du ps. CVII ou du LXXVI^e. Le plan du LXVI^e ne lui semble pas « dessiné très fortement ». Bien que la composition ne soit pas « rigoureuse » non plus au ps. CXXXV, elle lui permet pourtant d'y discerner un exorde, deux parties, une conclusion. Or la division des pièces est une de ses préoccupations, et il y procède, soit dans son commentaire, soit en tête ou en marge de sa traduction française ; ainsi pour les ps. L et CVII.

Ces observations font ressortir l'originalité de chaque morceau. Certains cas sont à cet égard privilégiés ; non seulement celui du ps. L, mais celui du XVI^e, qui « ne ressemble à aucun autre, [qui] n'a, [et auquel] on n'a rien emprunté » (50). C'est d'ailleurs là une exception. En général, la comparaison des psaumes entre eux, ou avec d'autres parties de l'A. T. (notamment les Livres sapientiaux), est très profitable à leurs monographies.

Il y en a qui se ressemblent, soit pour l'idée et le lieu commun, soit pour le style, soit pour le ton et la manière, soit pour le tour (51), soit pour la composition. Ainsi se dégagent, véritables formules, des expressions communes à plusieurs pièces : par exemple, le *Cantate Domino canticum novum*, ou le « Jéhova règne », ou le *ex hoc nunc et usque*, ou les mots *bal timot* (*ou lo* —). Ainsi s'aperçoit cette partie des cantiques hébreux, qui n'est pas l'exorde, et où pourtant « le poète appelle pour l'écouter ses auditeurs, et à défaut le ciel et la terre » : c'est la « convocation » (52).

D'autres psaumes, rapprochés l'un de l'autre, contrastent nettement : tels le LXXXV^e et le LXXXVII^e. D'autres présentent une certaine similitude dans la dissemblance, ou l'inverse. On ne sentira bien la nature propre du CXIV^e et du CXV^e qu'en les lisant de suite : celui-là est « tout faits », celui-ci « tout sentiments », mais sentiments sortant des faits. Si les n^os CX et LXXII sont à ranger dans la même classe des psaumes messianiques, ils ne s'en font pas moins antithèse : l'un rem-

(50) Cf. encore *ps.* LXIV, LXVI, LXXXV, CX, LXXXVII.

(51) Cf. respectivement *ps.* XLVIII, 12 et XCVII ; XXXIV et CXVIII, etc. ; CXXIII, 3, 4 et CXX, 5, 6 ; CXXVIII, 3 et CXXIII, 2 ; — LXII, LXIII, XXXIX et le *Quemadmodum desiderat* ; — CXXXV, 17, 19, et CXV, 7, CXIV, 17-18.

(52) *Ps.* graduels et *ps.* CXIII ; CIV, 5 et XCVI, 10 ; LXII, 3, 7 ; L, 5.

pli de fracas, l'autre « tout de douceur » (53). De même pour les pièces relatives au retour de l'arche, où le ps. XCVII se différencie du reste. La collection des Degrés offre des données contraires : analogie de forme rompue en un point, sujets à la fois divers et vaguement parents.

Ces opérations laissent à peu près intacte une dernière question, celle de la versification. Or Renan n'a point oublié le caractère « poétique » du Psautier : il y a consacré, notamment dans la seconde partie de son manuscrit (*Psaumes choisis*), des remarques de plus en plus développées et précises, où pourtant le rythme, la cadence, le mètre, ne sont pas toujours distingués (54).

Qu'il ait relevé assidûment les qualités du parallélisme, « rigueur », « beauté », « élégance », on n'en saurait être surpris. On le voit en outre apprécier le rythme, soit d'une pièce dans son ensemble, soit de tel ou tel verset ; décider s'il est « sensible » et « marqué », « régulier » ou « suivi », ou « fort curieux » ; le déclarer ici « remarquable » et là « parfait » (55). Mais la moindre analyse de sa nature serait plus instructive.

Elle aiderait à expliquer le titre des psaumes graduels, s'il est vrai, comme l'affirme Gesenius, que le mot « degrés » est en rapport avec leur rythme, dont l' « ascension », la « progression », s'effectue par une sorte de « reprise », d' « enjambement d'une phrase sur l'autre ou des membres d'une même phrase sur les autres ». Mais les textes répondent-ils à cette description ? Renan commence, semble-t-il, par n'en pas douter (56). Seulement, ce rythme n'est pas particulier à cette collection : on le retrouve dans le Cantique de Debora. Il serait donc, bien plutôt qu'une caractéristique des psaumes graduels, « une modification du parallélisme ». De nouveaux constats, faits à l'intérieur du Psautier, infirment décidément la thèse du savant allemand : non seulement des psaumes non graduels, le CXIII^e^, le CXXXVII^e^, ont plus ou moins le rythme des Degrés, mais des psaumes graduels, le CXXXI^e^, le CXXIX^e^, ne l'ont pas. Ainsi la « particularité étonnante » signalée par Gesenius est sans portée pour l'éclaircissement du titre. Et il ne paraît pas qu'on puisse trouver dans le rythme un autre trait plus intéressant à cet égard. Tout ce qu'on y voit finalement de remarquable, c'est qu'il « est très bien adapté au chant du chœur » : encore la dissemblance du ps. CXXXII ne respecte-t-elle pas cette uniformité.

Quoi qu'il en soit de ce point, ce n'est pas seulement à son propos que Renan essaie de pénétrer les secrets de la rythmique hébraïque. « En général », écrit-il au v. 4 du ps. LXIV, « j'ai remarqué dans les psaumes une propension à mettre deux versets de même rythme de suite ». Elle

(53) Cf. également *ps.* CIII et CIV ; CX, 11 et XLV.

(54) Le mot « cadence » n'est employé que deux fois (*ps.* CXXXVII ; LXII, 13).

(55) *Ps.* LXXXV, 4 ; LXVII ; CXXXV ; CXXXI ; LXXI, 20 ; XCVII, 6 ; L, CIII, 7 ; LXX ; XXXIX ; LXXVI ; LXIV ; CIV.

(56) Cf. *ps.* CXXXIV ; CXXI, 2, 4.

n'exclut pas la variété des mélanges de vers et de strophes. C'est ici que l'élève de M. Le Hir s'exprime en technicien (57). A l'intérieur des monostiques et des distiques, il reconnaît des trimètres, des tétramètres, des pentamètres en 2+3, des hexamètres, même un heptamètre en 4 +3. Plus d'une fois, l'hésitation est permise. Tel mot compte-t-il pour un pied ? Ailleurs, il y a un pied de trop à l'hémistiche, mais la coupe de la phrase l'exige ainsi. Du reste, deux trimètres peuvent être très inégaux quant à la longueur de leurs pieds. Et des mètres différents ne sont pas incompatibles avec l'égalité de longueur des versets (58).

Ne saurait-on aller plus loin, et deviner, à force d'attention, quelque chose des « intentions métriques ou musicales » du psalmiste ? C'est à quoi Renan s'efforce. Il n'est pas sans remarquer les cas où un vers plus bref est « interjeté » dans un morceau ou tombe à sa fin : tels les v. 5 du ps. LXXVI, 8 du XXXIV[e] et 4 du XLVIII[e]. La mesure spéciale du second s'oppose d'autant mieux à la symétrie du reste, qu'il marque la fin d'une première partie. Le troisième « fait dessein » après « la grande strophe précédente » ; « dessein » qui se montre « à découvert » par la façon dont les v. 4-8, courts, s'intercalent entre des longs. Une combinaison du même genre est à imputer au compositeur du ps. CXXXVII, où les v. 3, 6, 7 sont aussi longs que les autres sont courts. Ailleurs, c'est le mécanisme de la chute finale qui se laisse bien démonter, par exemple au ps. XXXIX : un long distique la prépare, et elle s'opère par un hexamètre. En somme, qu'il s'agisse d'un distique aux parties inégales ; de l'alternance d'un monostique et d'un distique ; d'une suite régulière d'hexamètres et de pentamètres de même sorte (59), nulle part Renan « ne peut se figurer » que ces particularités soient « sans dessein ». Il y pressent un « artifice exprès ». Une fois même, un rythme d'hexamètres, qui « se touche au doigt », dit-il, lui révèle, « clair comme le jour, l'intention de la versification ».

S'il n'est pas plus explicite sur ce point, il pousse davantage l'analyse des répétitions qui se rencontrent dans les psaumes. En général, elles constituent un refrain : ainsi au ps. LXII, dont les v. 3 et 7 expriment l'idée principale, l'idée « chérie » de l'auteur, sa confiance en Dieu. Mais celles des psaumes CXVIII et CVII sont plus délicates à interpréter. Dans l'un, il y a plutôt chant alternatif que refrain. Dans l'autre, où M. Le Hir trouve un double refrain, Renan mieux averti par Lowth se refuse à assimiler les versets 6, 13, 19, 28 aux versets 8, 15, 21, 31. De ces deux sortes d'intercalaires, la seconde seule constitue le

---

(57) Voici une ou deux indications du Sulpicien sur la versification. Le ps. CVII est composé, « sauf peut-être les trois premiers versets, de vers de sept syllabes distribués en distiques ». Les ps. CXIV-CXV offrent des distiques de six syllabes et des « tristiques » (*Les Psaumes*, 248, 264).

(58) LXII, 13 ; CIV, 25, 4, 8 ; LXX ; XXXIX ; XLVIII, 9 ; XXXIV, 5, 17 ; CVII, 36 ; CIII, 7, 10, 22.

(59) *Ps.* CIII, LXX.

refrain proprement dit ; la première, dont l'emploi est d'ailleurs « particulièrement remarquable », n'est qu'un récitatif.

Bien identifié, le refrain révèle un trait important de la liturgie hébraïque. Le chant, auquel la forme poétique des psaumes est presque toujours adaptée, s'exécutait souvent par des parties alternées. Qu'est-ce que le *Quoniam in æternum misericordia ejus* du ps. CXXXVI, sinon la formule par laquelle le peuple répondait ? Le refrain ne serait ainsi que le rudiment de l'espèce de dialogue qui s'établissait entre deux chœurs.

Parmi les pièces qui offrent cet aspect, il faut citer le n° LXXXVII. Peut-être le CXXXVII[e] lui-même comporte-t-il un « changement de chœur » entre les v. 6 et 7. Dans les versets 9 et précédents du ps. CXV, les seconds membres sont apparemment la réponse du chœur. Cette « forme dialogique de chœur » ne s'étendrait-elle pas à tout le psaume, ainsi qu'au CXIV[e] ? Renan finit par n'en pas douter : il précise même que « le premier chœur disait quelquefois deux vers » en vue de la variété. Au ps. CXXI, les versets 1 et 2 supposent qu'un chœur demandait : « D'où me viendra mon secours ? » et qu'un autre répondait : « Mon secours me viendra de Jéhova ». Le dialogue du ps. XXIV était établi du dehors au dedans du temple. Et il doit en avoir été de même au ps. CXXXIV, dont les v. 1 et 2 étaient dits par « ceux qui montaient », et le v. 3 par les Lévites de l'intérieur : ce qui donnait à la reprise rythmique une « élégance spéciale ».

On en a terminé, ou à peu près, avec cette patiente anatomie. Renan l'a pratiquée dans un double esprit. Tout d'abord, en fidèle disciple de Lowth. Son étude de la versification, par exemple, n'est pas sans rapporter les vers d'un psaume à son genre littéraire : ici le mètre est celui des « petits vers lyriques », là « le grand vers didactique » frappe, sauf en un verset, par son uniformité (60). C'est que chaque pièce peut et doit être rangée dans l'une de ces espèces que décrit le second tome des *Leçons*. Si le jeune homme appelle le ps. XCVII hymne, puis ode, il s'efforce ensuite de définir et de classer plus rigoureusement.

En principe, on peut tenir pour des odes les psaumes LXII, CVIII, CXIV, le LXXVI[e], un de ces morceaux qui « d'un exorde calme passent au plus haut sublime », etc... Le ton en est « haut », ainsi que le réclame la « grande circonstance » à célébrer ; la marche, « lyrique », surtout par l'effet de « stances mêlées ». Lyriques également, un prélude comme le « Mon cœur s'excite etc... », des « cris » comme les versets intercalaires, des « écarts » comme celui qui consiste, quand le poète veut adresser des reproches au peuple juif, à les mettre « dans la bouche de Dieu », etc.. De telles odes contiennent ordinairement des sélas. Cette annotation manque au contraire dans les hymnes. Composés davantage « à plaisir », « avec calme et de dessein formé », ceux-ci ont une marche « plus posée », un rythme « uniforme ». On y voit

(60) *Ps.* IV, XXXIV.

des répétitions, un dialogue. Le modèle en est le ps. CVII, « vrai morceau littéraire ».

Ces caractères se contrarient parfois, donnant au psaume un aspect équivoque. Le n° CXIV sera rangé parmi les odes, malgré son dialogue ; le CXV[e] parmi les hymnes, malgré son air à part, qui en fait une « sorte de fragment ». Le LXVI[e] et le CIV[e] seraient des hymnes, mais l'un a trois sélas. L'autre a toute la hauteur de l'ode, et son véritable intérêt est d'attester l'existence de la « poésie descriptive » chez les Hébreux. Il en est le type, encore qu'un trait essentiel y soit moins marqué que dans un psaume pareil, le CXLVII[e]. Il faudrait rapprocher de ces deux morceaux le LXV[e], dont les versets 10 à 14 forment un passage « un et *sui juris* dans la littérature hébraïque ».

Quant aux genres didactique et élégiaque, ils sont très inégalement représentés. Au premier appartiendrait le n°XXXIV, psaume alphabétique et sans mélange de vers. Le second, dont le modèle est le ps CXXXVII, compte aussi plusieurs pièces assez variées, depuis l'élégie « morale » (ps. CXX), jusqu'à ce qu'on pourrait appeler la « pièce élégiaque ». Cette dernière sorte n'est pas rare dans les Psaumes choisis (61) ; elle contient souvent « l'accompagnement moral » des morceaux mi-généraux, mi-circonstanciés, et presque toujours, le « cri de confiance » final.

Ainsi la rhétorique fournit des cadres qui ne sont pas sans éclairer les tableaux. On a profit également à confronter ceux-ci avec les textes liturgiques du christianisme. Le *Gloria in excelsis* etc... aide à comprendre le lien des ps. CXIV et CXV. A l'oreille du séminariste résonne encore l'« alleluia des Offices », grâce auquel il conçoit comment celui « des titres fait partie des psaumes ». Il ne parle pas du refrain sans songer à l'*Ora pro nobis* des Litanies, et au *Gloria Patri* des cantiques. Ses hypothèses sur le *Quoniam in aeternum* etc... s'autorisent et de ce que la première formule « ne se met pas à chaque saint », et de ce que la seconde, à force d'être employée comme finale, est passée « en dicton vulgaire ».

Cette sorte de rapprochement donne des vues sur la nature d'un psaume ou d'une collection. Le XCIII[e] est comparable à nos Hymnes du Commun du Bréviaire : c'est un pur « hymne pour tel ou tel jour ». La théorie des psaumes graduels s'inspirera utilement de certains faits qu'on observe dans notre liturgie : l'Office n'applique-t-il pas « aux Vierges et aux Confesseurs [des] psaumes qui, pourtant, n'ont point été composés pour eux » ? Nos liturgistes n'ont-ils pas « rassemblé pour les Vêpres etc... de tel et tel jour des psaumes ayant entre eux quelque analogie » ? Un procédé analogue expliquerait le recueil des Degrés, dont les pièces avaient pu être rapportées, bien après leur

---

(61) *Ps.* VI, XXXIX, LXIII-LXIV, CXLI. En fait de « prière » juive proprement dite, le meilleur spécimen est le ps. XX.

composition, à une cérémonie semblable, pour le sentiment général, à notre ps. CXVII (62).

En distinguant, comme on vient de le faire, rédaction et exécution, on quitte le point de vue strict de la critique littéraire. Incomplète, en effet, serait une exégèse des psaumes purement intrinsèque. Il reste à les envisager dans l'histoire ; à les rapporter, s'il est possible, à leurs circonstances, à leur auteur, à leur époque.

V

Certaines pièces offrent des facilités à la première opération, soit qu'elles s'appliquent à « telle circonstance de la vie d'un homme » (Renan les appelle « individuelles-circonstantielles »), soit qu'elles méritent seulement d'être dites « de circonstance ». D'autres sont mixtes : on n'y « fait allusion à la circonstance que dans quelques strophes, puis dans le reste on exploite des lieux communs ». Enfin les psaumes « purement moraux » ne se rapportent « ostensiblement à aucune circonstance » (63).

Les cas extrêmes sont aisés à reconnaître. Ceux du milieu, au contraire, donnent lieu de douter, non seulement si le sujet est « circonstanciel » ou non ; mais si, l'étant, il met en scène une personne ou une collectivité. De là l'indécision de Renan en face des psaumes CXXVII, XLVIII, CXIII, LXV. Le LXXI[e] serait à considérer comme une pièce nationale, provoquée par la captivité, si son v. 9 n'engageait plutôt à y voir la « prière d'un homme dans l'adversité ». Le ps. VIII, dont l'auteur semble passer de David à l'homme, peut comporter à la fois un sens particulier et un sens général.

Cette incertitude, on le sent, a été pénible au jeune critique. On ne saurait croire à quel point il appréhende de ne pas deviner l'« intérêt de circonstance » qui s'attache peut-être à tel texte : qui sait, par exemple, si l'exaltation du *Thodâh*, au ps. L, n'en avait pas un pour le peuple hébreu ? Lors même qu'il se met en garde contre cette tendance à particulariser, les actes démentent le principe. Ainsi, à peine a-t-il écrit des psaumes graduels : « Il n'est pas nécessaire de les rapporter tous à un objet déterminé », qu'il tente une nouvelle identification. Mais ces mouvements divers, perceptibles dans l'étude des ps. LXV et CXXI, n'ont pas à se produire à propos du n° CX : ici, obscurité complète, que l'ignorance totale où nous sommes de ses circonconstances enlève tout espoir de dissiper.

La question se complique encore de ce que l'occasion étant donnée, on ne sait pas toujours (à moins qu'il ne s'agisse d'odes d'intronisation, d'épithalames, etc. etc...), si le psaume a été composé, ou seulement chanté pour elle. Ce point a déjà été touché au sujet de la

(62) *Ps.* CXLVII, 1 ; CVII, 1 ; CXX ; CXXI.

(63) Ps. davidiques ; — *ps.* LIV ; LXXVI ; — XVI ; XXXIV ; CXLI ; XLVII ; VIII ; CIII ; — CXXVIII.

collection des Degrés, dans l'hypothèse, à laquelle Renan se rallie un moment, où ce mot du titre indiquerait la circonstance. Il serait à examiner également au ps. LXV, si l'on tient compte des noms propres mentionnés dans la Vulgate. Et il commande les distinctions à observer dans notre analyse.

On s'occupera en premier lieu des psaumes à caractère plutôt collectif, et des conditions où ils furent exécutés (64).

Le titre, dans l'hébreu ou dans la Vulgate, renseigne parfois à cet égard : ainsi pour le ps. VIII, qu'il désigne comme une chanson de vendangeurs ; le XLVIII^e^, dont il apprend qu'il était chanté le lundi. Ses indications sont confirmées par l'examen interne des n^os^ XCIII, LXVI et LXXVI. Le premier a dû appartenir à une cérémonie du vendredi, commémoratrice de l'affermissement de la terre; le second, être chanté (à cause de son v. 9) à la fête de la résurrection. Le troisième, qui montre « le culte singulier et exclusif de Jéhova en Judée », implique une solennité où « cette idée était excitée naturellement avant tout ». Des verbes employés dans un autre morceau le rapportent, semble-t-il, à « quelque circonstance où l'on entrait au temple pour offrir des victimes ». Des allusions au séjour de Dieu dans l'arche pourraient bien signifier que les exécutants se tenaient devant cet objet. Et le *in sancto ejus* etc.. du ps. CL suppose un chant dans le sanctuaire avec un jeu instrumental dans le temple.

De son côté, le ps. LXV, qui fait allusion à la fertilité des champs et au bonheur des sacrés parvis, se situerait durant le séjour annuel des tribus à Jérusalem, consécutif à la moisson. Sans doute en est-il de même des psaumes graduels, si l'on doit y voir des « couplets pour les diverses phases » d'un itinéraire. On entonnait peut-être le n° CXXII au départ, un autre en route, un troisième à l'arrivée, le CXXXIII^e^ (où l'image d'Aaron est évoquée fort à propos) pendant la réunion, le CXXIV^e^ en quittant le temple, etc. A moins qu'il ne faille songer au retour de Babylone, et croire qu'on chantait ces pièces quand on avait une côte à monter (d'où leur nom).

Ni l'une ni l'autre de ces solutions, pas même la première, ne plaît assez à Renan pour qu'il cesse de s'intéresser au problème. Qui sait si l'on ne devrait pas plutôt rapporter ces quinze psaumes à une « cérémonie successive », faite d'une suite de quinze stations, à chacune desquelles on en aurait chanté un comme prière ? Le séminariste se représente-t-il l'analogue d'un chemin de croix ? Il semble plutôt (bien qu'il ait d'abord traité cette hypothèse d' «imagination talmudique ») s'être rallié finalement à l'idée d'une cérémonie (peut-être nocturne (65)), consistant dans l' « ascension » des quinze degrés

---

(64) Parfois, mais rarement, Renan envisage plutôt l'occasion de la composition. C'est le cas pour le ps. XCVIII, où d'ailleurs il commente à faux le mot *novus* : « cela », écrit-il, « convient bien à un cantique fait pour quelque circonstance, pour laquelle il est nouveau ». Un commentateur lui apprend ensuite (*ps.* XCVI) que ce terme appartient à un exorde « traditionnel et formulaire ».

(65) Voir en effet le *in noctibus* de *ps.* CXXXIV, 1.

du temple : le titre s'expliquerait alors au mieux. De toute façon le ps. CXXXIV et dernier, relativement court et du genre « laudatif », convenait bien pour terminer. Seule la longueur du n° CXXXII surprend un peu; car, s'il est « naturel d'avoir en [finissant] quelque chose qui se distingue » d'une manière ou de l'autre, ici le sentiment général, tout « de joie et de doux contentement », paraît exiger la brièveté.

En somme, cette sorte de recherche n'aboutit guère qu'à des résultats vagues ou incertains. Certaines pièces sont si équivoques que Renan n'ose décider, par exemple, si le ps. CXXVII est une chanson de travail, de table, de noces ou de naissance. Et d'autres difficultés l'attendent, s'il veut déterminer les circonstances, dans lesquelles les psaumes plus individuels ont été composés.

Il arrive, en effet, que le texte ne contienne aucune indication expresse. On en est réduit à accepter, si la critique interne le permet, l'argument de la Vulgate, soit au ps. XX, qui se définit « parfaitement » « prière pour un roi entrant en campagne », soit au XXXIX°, dont la tristesse répond bien à la supposition, que son auteur était malade, etc... Ou bien l'on procède à des inductions, comme au ps. XVI, dont le début ferait penser que le poète a vu « tous ses compatriotes tombant dans l'idolâtrie ». Sa situation peut encore être particularisée par cette remarque, qu'il voudrait se prémunir contre les horreurs du trépas : « peut-être était-il en danger de mort ». De même le compositeur du ps. XXXIX devait se croire, lui aussi, exposé à « quelque danger par rapport à sa vie », « car son premier cri est de demander à Dieu de le rassurer sur ce point ». Le v. 3 du ps. IV donne lieu de penser que sa fidélité à Dieu avait livré le psalmiste à l'oppression, etc...

Il faut à présent envisager les cas, où le titre hébreu mentionne le nom de l'auteur. Ce renseignement a naturellement suscité beaucoup de commentaires, qui sont pour la critique une aide trop souvent perfide. Estimera-t-il d'après eux que le ps. CXLI remonte à l'exil de David, « quand il ne pouvait assister aux sacrifices » ? Sans doute, « le tour du v. 2, sans conjonction comparative, favorise bien ce sentiment »; toutefois « cela peut aussi s'entendre strictement d'une comparaison simple », et il vaut mieux se contenter d'une formule plus large : ce psaume est une pièce de David « en ses persécutions ». A-t-on le droit d'être moins réservé, quand les v. 1 ou 2 rapportent eux-mêmes le morceau à tel ou tel moment d'une vie féconde en vicissitudes ? Cela dépend de la date présumée de ces localisations : leur modernité en diminue la valeur. La critique textuelle laisse peu de chance au v. 2 du ps. LIV d'être véridique : voyons donc seulement dans ce psaume une « invocation de David [en] détresse ». Quant au ps. XXXIV, que son v. 1 rattacherait à la folie simulée de ce personnage, l'avis sera plus négatif encore. Ce titre, en effet, est en dehors des versets alphabétiques ; « il n'offre aucune vraisemblance »; enfin, « il renferme une erreur de nom visible » (Abimélech). Restent les indications des ps. LXIII et LX, qui sont peut-être à retenir. Entraî-

né par son désir de précision, Renan cherche, au *Second livre des Rois*, le récit de la victoire en question, pour y accrocher directement à quelque détail le psaume correspondant : qui sait s'il n'a pas été fait « pour la circonstance dont il est.. mention en cet endroit.., quand David consacra à Dieu les dépouilles » ?

Aussi bien, même si l'on doit renoncer à certaines identifications de détail, c'est un point important que d'être fixé sur l'auteur. La seconde tâche de la critique historique consiste donc à relever toutes les pièces dont le titre contient un nom de personne, puis à comprendre et à juger ces données.

Outre les psaumes qui se disent de David, l'élève de M. Le Hir en compte deux qui appartiendraient à Salomon, et neuf où sont nommés des personnages qu'il croit, avec la tradition, contemporains de ces deux princes : les fils de Coré (cinq pièces), Asaph (deux), Yedouthoun (deux) (66). Maintenant, comment traduire *le*, qui précède tous ces noms ? Qu'il veuille dire « de », le jeune homme n'en doute pas au début, « à » s'employant souvent pour le construit. Mais, à mesure qu'il avance, il rencontre des faits qui ne s'accommodent guère de cette interprétation. Tantôt *le* vient à la fois avant *praecentor* et avant « fils de Coré » ; ce qui porterait à le traduire ici, encore que le sens obtenu ne s'explique guère, « adressé à ». Tantôt il précède « Salomon » dans le titre, alors que le psaume est, au dernier verset, attribué à David ; en sorte qu'il faut, ou récuser cette fin (qui peut-être, en effet, est moderne), ou rendre de nouvau *le* par *ad*. A moins qu'il ne signifie « au sujet de ». Le psaume serait — et cette opinion est à préférer — une prière de David pour son fils qui va lui succéder (67).

Plus loin, l'emploi de *le* devant « Asaph », qui paraît avoir été à la fois compositeur de psaumes et maître de chœur, n'est pas fait pour dissiper l'équivoque. Aussi Renan ne prend-il guère parti, ni au ps. L, ni au LXXVI[e]. Il aura lieu de s'en féliciter aux ps. LXII et XXXIX : dans l'un, *le* précède *praecentor*, et « Yedouthoun » est annoncé par *al* ; il l'est par *le* dans l'autre. « Cela prouve que *le* et *al* s'emploient indifféremment pour désigner l'auteur et l'adresse ».

Là n'est pas d'ailleurs le principal problème. Que l'on puisse, ou plutôt que l'on doive, rendre *le* par « de » quand il est devant « David » ou « Salomon », il reste encore à savoir quel crédit accorder à cette indication.

En un sens, Renan serait assez conservateur. Il admettrait que les titres de l'hébreu ou même de la Vulgate, quand ils renseignent sur l'auteur ou l'époque, ne doivent pas être sans précaution attribués à une « pure fantaisie » : sans doute ont-ils leur « raison ». Est-ce à dire qu'ils méritent un crédit aveugle, comme des espèces de signa-

---

(66) Ce dernier était, selon M. Le Hir, « l'un des trois grands chefs des musiciens » sous David.

(67) *Ps.* VIII, XLV, LXXII ; cf. *ps.* CXXI.

tures contemporaines de la rédaction ? Non certes ! C'est ici qu'il faut, derechef, rappeler certaines conclusions de la critique textuelle. Il est probable qu'une formule comme le *carmen aureum Davidis* du ps. XVI n'est pas « primitive ». Et ce soupçon se confirme et s'étend à l'occasion du ps. XXXIV : « Les titres ne faisaient pas réellement partie des psaumes : ils ont été ajoutés postérieurement », — au profit de David, parce que l'esprit humain aime les personnifications. Il se peut aussi que l'expression « Psalmus Davidis » soit devenue « un simple nom de poème », la désignation d'un genre : c'est du moins ce qui paraît ressortir du titre du ps. CXXXVII dans la Vulgate, où ce « psaume de David » est comme rapporté à Jérémie.

Au reste, aucune décision ne peut être prise, ici encore, avant l'examen interne du psaume. C'est lui qui révèle s'il y a lieu ou non d'« arguer » le titre « de faux ». Encore faut-il que la pièce soit assez caractérisée, ce qui n'est point toujours le cas (68). Mais quand la méthode est possible, elle aboutit plus d'une fois à une confirmation. Ainsi pour le ps. IV : il se donne comme de David, et il a « une certaine manière de voir les choses qui caractérise les psaumes de cette époque ». Au ps. VIII, le *constituisti* du v. 6 correspondrait à la façon dont David a accédé à la dignité royale. Le ps. L paraît être effectivement d'un sage ; disons plus, l'exaltation de la prière et des louanges « va bien dans la bouche d'un poète comme Asaph », etc., Ailleurs, au contraire, le titre perd toute autorité indépendante, s'il a été suggéré par un détail du psaume ; or c'est ce qu'il y a lieu de supposer pour le ps. CXXVII : son attribution à Salomon ne dériverait-elle pas tout simplement de ce qu'« il y est fait mention du temple » ? D'autres pièces décèleraient une main qui n'est pas celle de David : le ps. XVI, dû peut-être (?) à Elie fuyant la persécution, le LXV[e] qui proviendrait d'un Lévite, à en juger par la façon dont l'auteur insiste sur le bonheur qu'on goûte dans la maison du Seigneur, etc..

Voilà donc des psaumes dits davidiques, dont l'origine n'est pas beaucoup plus sûre que celle des anonymes. Ceux-ci se rencontrent notamment à la fin de la première centaine (69) : tout ce que Renan peut dire du XCVII[e], c'est qu'il ne saurait, vu sa marche si différente, être du même auteur que le LXXXVII[e]. D'autre part, l'analyse du ps. LXVI répond bien au fait que le titre n'a pas le nom de David. Enfin le v. 17 du ps. LXXI : « Deus, docuisti me a juventute mea », la cadence et un détail du CXXXVII[e] (70), « semblent indiquer un poète ou chanteur de profession ».

---

(68) Cf. le ps. CVIII : Renan n'ose en sacrifier le titre davidique au corps du texte, où il reconnaîtrait une composition rabbinique.

(69) Le ps. XCVI, où le séminariste reconnaît un fragment du Cantique de *I Paral.*, fait aussi l'objet d'une note de M. Le Hir, qui s'explique sur les sources de l'attribution davidique (*Les Ps.*, 219 ; cf. *ib.*, 217, au ps. XCV).

(70) Le *nostra* du v. 2 : « organa nostra ».

Tels sont les procédés et les résultats de la critique historique, en ce qui concerne les circonstances et l'auteur des psaumes étudiés. On remarque déjà que cette détermination, quand elle est possible, entraîne le plus souvent celle de la date. Cependant le problème est encore neuf dans beaucoup de cas, et c'est l'un des plus délicats de l'exégèse biblique.

VI

Pour le résoudre, Renan s'est servi d'indices très variés, les tirant aussi bien de la forme que du fond.

On a vu plus haut la signification que l'abondance des variantes peut avoir sous ce rapport; le fait que l'avantage soit à celles de la Vulgate dans le ps. CXV constituerait une présomption d'ancienneté. Quant à la ponctuation et à l'accentuation, l'opinion dernière de Renan sur elles ne l'a pas empêché d'en accepter plus d'une fois le critère. Il est vrai que si la ponctuation du ps. LXXVI est ancienne, celle du n° CXXXVII présente cette singularité, d'être antique dans les grands versets et assez moderne dans les autres. De même l'accentuation du ps. LXXI « est tantôt comme celle des anciens cantiques; tantôt elle offre des caractères de modernité ». Aussi peu décisive est l'absence du merka-mahpach. On peut y voir un signe de modernité au ps. CVII, mais ce n'est sans doute pas le cas pour le ps. LXV.

En second lieu, le critique observera si la pièce a un titre, et quelles annotations elle porte. Comme preuves d'ancienneté, il relèvera la présence de *maskil* et surtout du séla ; les psaumes récents seraient « anépigraphes », et pourvus de l'alléluia initial. Autre considération : le parallélisme. Sur ce point, Renan est moins net qu'on ne l'aurait cru. D'une part il en note la grande rigueur dans les pièces du retour de la captivité, et il rapproche ailleurs ces deux traits : « couleur antique, peu de parallélisme ». Mais le fait de n'avoir que peu ou point de parallélisme rend un psaume, à ses yeux, différent des anciennes Bénédictions de Jacob. Ce qu'il dit du rythme est plus catégorique : les vieux psaumes l'ont « peu sensible », « peu rigoureux », « abrupt ». Les pièces modernes se reconnaissent à un caractère opposé, ainsi qu'à la présence du « mètre singulier, de huit pieds etc.. », qu'on constate au ps. CVII (71).

Enfin la langue donne lieu à des observations dont l'élève de M. Le Hir voit fort bien la portée (72) : l'une d'elles, déclare-t-il, pourrait « éclairer sur la date de la composition ». Aussi ne néglige-t-il rien, ni la grammaire, ni le vocabulaire, ni le style proprement dit.

---

(71) *Ps.* LXXI, CVII ; XXXII ; CXIV d'après la Vulg. ; LXXVI ; CXXIV et la collection des Degrés ; LXVII, L, LXXXVII ; LXV, CVIII.

(72) Les remarques de ce genre sont particulièrement nombreuses dans *Les Psaumes*. Un affixe moderne (*ij*) détermine le Sulpicien à dater le ps. CIII du retour de la captivité. Ancien, note-t-il, le style est « hardi » et « obscur » (*ps.* CXXXI) ; lourd, il est plus récent (*ps.* LXXI, v. 20-24), etc... (Pp. 230, 306, 262, 294).

Les faits du premier genre ne sont pas toujours commodes à interpréter. Que penser, par exemple, d'un affixe qui sert à deux verbes ? « Les anciens eussent-ils fait cela ? » En revanche, un régime précédant le verbe, ou des participes présents entremêlés de futurs, sont de sûrs témoins de modernité : la seconde particularité, notamment, est fréquente à l'époque de la captivité. Un autre relevé fort utile, c'est celui des noms de lieux et des formes étrangères. *Salem* (pour *Jérusalem*) certifie l'ancienneté du ps. LXXVI. L'abréviation *sché*, si fréquente dans les psaumes graduels, a dû contribuer à les faire croire de Salomon. C'est, en tout cas, un chaldaïsme, spécial aux pièces récentes, comme le *schëna* du ps. CXXVII (v. 2). Pareillement, au v. 6 du ps. LXXVI, un chaldaïsme ou syrisme, qu'on retrouve chez Isaïe, « indiquerait une modernité ». Il en est de même des termes abstraits, de l'expression *caelum sanctitatis*, et peut-être du mot important de *Mâchiach*. Telle appellation de Dieu daterait le morceau qui la contient de l'époque où ce nom a commencé d'être substitué à un autre. Enfin l'on est en droit d'admettre que la métaphore *schoub*, au v. 5 du ps. VI, est prise d'un retour de captivité.

Tous ces traits, joints à d'autres, produisent la différence des styles. « Sentent le moderne » plus ou moins, la suite établie entre plusieurs versets au commencement d'un psaume, le *in te* par quoi un autre débute, le « ainsi..., de même » d'un troisième, enfin un *lëmor*, là où les anciens eussent mis « le discours de suite » (73). Leur seule construction suffirait à désigner les morceaux antiques : « abrupte ou nulle », dure, embarrassée et elliptique, avec un « ton interrompu » dans les plus vieux, et de très nombreux changements de personnes; concision parfois extrême. Au contraire, les psaumes modernes, dans ce qu'ils ont de meilleur, sont plutôt faciles, « pleins », élégants, corrects. Pour rencontrer un style incorrect, il faut descendre à une époque où l'hébreu n'était plus vulgaire. Jusqu'à cette dernière décadence, s'étagent des pièces dont la modernité ne se montre plus guère que par des tares grossissantes : monotonie, prolixité, lourdeur, insistance, besoin de tout dire, répétitions qui n'ajoutent rien, mais qui fatiguent, « accumulations emphatiques », — voilà ce qu'à partir d'un certain degré on peut appeler manière rabbinique (74).

Outre ces caractères formels, l'analyse révèle des qualités et des défauts qui sont déjà quelque peu ceux de la pensée. L'élégance et le bon goût appartiennent à « la période poétique de la captivité. Les autres n'étaient pas si fines » (75). Le « manque de naturel », lui, décèle une basse époque, etc. L'impression de « couleur », ici encore, commande les jugements du critique : la couleur du ps. CX le rattache à l'ancienne poésie, la « couleur synagogique du temps de J.-C. » frap-

(73) *Ps.* LXXI, 11; CXLVII, 2, 4, 14; CXXIV, 1; CXXXV, 8; CXXXVII, 8; CXXX, 7; XX, 7; LVII.

(74) *Ps.* CXXIV, LXXI, XLVIII, 9 et 11; LXXI, 11.

(75) *Ps.* CXXVI. Cf. encore *ps.* C, CXXII, CXXX-CXXXI.

pe le lecteur du ps. CVII, etc. Bref, le Psautier est comme réparti en zones diversements colorées, où certains points tiennent lieu de repère par leur ton plus accusé. Si parfois l'on est, en le regardant, sujet à une illusion d'optique (76), l'examen plus approfondi du fond — idées et faits — fournit heureusement une possibilité de contrôle.

L'étude des idées est très importante. Celles du v. 32 du ps. CVII, par exemple, serviront « en tout cas pour déterminer l'époque de la composition »; au ps. LXXVI, « l'idée d'appeler à cette fête les nations étrangères.. indiquerait peut-être quelque chose de l'époque » etc.. Aussi Renan quitte-t-il rarement un morceau sans s'être mis à ce point de vue, d'où même, une fois, il croit apercevoir une addition (77). Il fait ainsi des conjectures, souvent négatives, sur les psaumes CVII, LXVI, CXV, CXXX, L, CXLVII. Un texte respire-t-il l'« enthousiasme religieux », c'est qu'il ne date pas de l'ère des Rois, où ce souffle, selon Renan, ne se sent plus : il remonte au temps de David. Ne sont pas de cette époque, en revanche, les pièces qui ne mentionnent ni l'arche ni Sion. Celles qui n'invoquent ni Sion ni Jérusalem ne proviennent pas de la captivité de Babylone; tandis qu'on aurait lieu d'y rapporter (encore que ce signe ne soit pas décisif) celles qui s'occupent beaucoup des nations étrangères. Des indices plus sûrs de modernité, ce sont certains « lieux communs », l'obsession d'iniquités dont le pécheur doit se libérer, la répugnance pour les sacrifices sanglants, l'insistance à dire que Jéhova favorise non les puissants, mais ceux qui le craignent. Le « pius cultor Jehovae », notamment, au ps. LXXXV, a l'air récent; de même que ce début du ps. CXXVI : « Lorsque Jéhova voulut ramener les restes de Sion, ce fut pour nous comme un songe » : l'idée de songe est « trop cultivée et trop fine pour être antique ».

Des notions qui peuvent aussi guider cette recherche sont celles qui dépendent de l'état intérieur du peuple hébreu ou de ses relations avec le dehors. Ainsi l'opposition qu'on voit au ps. CVII entre l'Ecclésia et le Sanhédrin, atteste son extrême modernité; le prosélytisme du ps. LXXVI serait naturel à une époque comme celle de David et des Rois, où « la suprématie s'étendait sur les nations voisines, etc... ». L'histoire proprement dite d'Israël doit donc être, elle aussi, prise en considération.

Et tout d'abord, l'histoire politique. La biographie d'un souverain se rappellera opportunément au critique; soit que le v. 7 du ps. XLV, traduit d'une certaine façon, puisse « bien s'appliquer à un prince choisi par élection, comme David », soit que ce même David, mais

(76) Voir les variations de Renan sur les psaumes graduels : la couleur, pense-t-il d'abord, en est celle de la captivité ; un moment après, il la trouve antique dans plusieurs.

(77) C'est au ps. LXXII. Si le v. 20 avait été écrit avec le reste, il ne qualifierait pas de « prière » une pièce qu'on eût plutôt alors regardée « comme chant, poème, etc. ».

aussi la créature de Joïada, Joas, doivent être confrontés avec le héros du ps. CX, comme eux roi-lévite. L'allusion de son v. 5 au trône de la famille de David daterait le ps. CXXII de l'ère des Rois. On conclurait de même pour le n° LXXVI, mais avec plus de réserves, vu la fragilité des inductions à tirer du v. 2. Juda et Israël sont « employés comme synonymes »; d'où l'on peut dire et que le schisme n'a pas eu lieu, car après lui, le poète n'eût point égalé le culte d'Israël à celui de Juda ; et que le schisme a eu lieu, car, avant lui, Juda, partie d'Israël, n'eût probablement pas été mis en parallèle avec le tout. Encore ceci demeure-t-il douteux, vu l'importance que cette tribu avait prise dès les temps davidiques.

Les vicissitudes du peuple hébreu se sont, elles aussi, inscrites dans les psaumes. Le « rassemblement » du ps. CVII, v. 3, s'entendrait bien d'un épisode de l'exode mosaïque. Mais le repère le plus saillant est l'exil de Babylone. L'a-t-on reconnu, il reste à préciser si le morceau considéré a été écrit pendant ou après. Le « cri d'espérance » du ps. CXXX autorise la première hypothèse, et le « *praecepisti* servare me » du LXXI[e], la seconde. Le retour est certainement un fait accompli quand l'auteur du ps. CXLVII loue en Jéhova le rassembleur d'Israël. Cette même pièce a d'ailleurs un trait qui confirme cette conjecture; les fermetures des portes du v. 13 impliquent une Jérusalem rétablie. On était sans doute en train de la reconstruire lorsque le ps. CXXVII a été composé : le v. 1 doit viser la garde qu'on laissait aux remparts.

C'est alors, on le sait, que fut édifié le second temple. L'histoire du premier permettrait de dater le ps. LXV : il n'est pas antérieur à David, puisque son v. 5 parle de la demeure de Jéhova. On raisonnerait pareillement sur le v. 9 du ps. CXXII, qui paraît même postérieur à Salomon, puisque son v. 7 décrit Jérusalem comme une grande ville. Quant à descendre plus bas, on y mettra quelque circonspection. Le v. 3, en effet, célèbre Jérusalem pour la chaîne continue de ses bâtiments : cet aspect n'a pu être admiré que des anciens Juifs, qui n'avaient que des bourgades en dehors de la capitale; ceux de la captivité ne l'auraient point remarqué, eux qui connaissaient les villes assyriennes. A supposer donc qu'on se décide pour le règne de Salomon ou les années suivantes, on rapporterait au même temps le ps. LXXII, si le « Tharsis » du v. 10 représente Tartesse en Espagne : alors seulement les vaisseaux d'Israël ont pu aller aussi loin.

Ainsi le culte, ainsi la civilisation ne sont pas moins instructifs que les événements historiques. A elles toutes, les indications tirées du fond complètent celles de la forme, et réciproquement : un chaldaïsme, par exemple, renforçant au ps. CXXVII la portée d'une allusion à la reconstruction du temple. Est-ce à dire que les circonstances soient toujours aussi favorables, et qu'on puisse se flatter de dater la plupart des psaumes avec certitude ? Loin de là ! Souvent les indices se contrarient, ou le texte est trop vague ou trop équivoque pour que le critique ose prendre parti.

La difficulté du premier genre consiste surtout en ce que la couleur générale ne correspond pas au sens d'un ou de plusieurs versets. Le ps. CXXII n'a pas le caractère des hymnes composés pour le transport de l'arche, alors que ses v. 3 et 4 semblent s'y rapporter. Même opposition entre l'ensemble du ps. CVII et ses v. 39-40. Au ps. LXV, c'est la « manière » qui ne s'accorde pas avec les idées : celle-là est assez antique, celles-ci appartiendraient à l'époque du retour de Babylone. Ailleurs, la langue contraste avec d'autres traits. Ou bien deux passages d'un même morceau ne semblent pas contemporains : ainsi les v. 39-40 du ps. CVII s'expliqueraient très bien par la grande captivité, tandis que le 41e « n'est pas naturel pour le retour de Babylone », etc. — Que faire en pareils cas? Si ces divergences ne signifient pas que l'unité de la pièce est artificielle, on se résoudra à négliger l'indice le moins sûr, par exemple l'accentuation. Au besoin l'on en croira plutôt la forme que le fond, parce qu'elle est plus palpable et plus fixe (78).

D'autres précautions s'imposent contre les ambiguïtés, d'où qu'elles viennent. Les unes résultent de ce que certains événements se sont reproduits dans l'histoire d'Israël, avec des variantes qui ne sont pas toujours rappelées en traits circonstanciels. Il y a eu deux voyages de l'arche (l'un au désert, l'autre sous le règne de David), deux temples, plusieurs captivités et délivrances. Si les deux premiers points inquiètent moins Renan qu'ils ne le feront plus tard (79), le troisième l'embarrasse dès lors plus d'une fois (80). Il se félicite de ce que la mention de courses *errantes* décèle en un endroit le thème de l'Exode égyptien. Mais ailleurs, il ne saurait dire si le psalmiste avait en vue cet exode, ou le retour de Babylone, ou une libération moins célèbre qui aurait eu lieu, sous les Rois, « de quelque attaque des rois voisins » (ps. XLVIII). Non seulement, en effet, le ps. CXXVI sera daté de la captivité ou du retour, selon qu'on aura traduit le verbe du v. 1 à tel ou tel temps, mais il faut tenir compte de certains usages littéraires des Hébreux. Il leur arrive de demander un bienfait déjà obtenu : une telle prière ne signifie donc pas forcément que le peuple fût encore dans l'affliction. D'autres difficultés viennent de leur emploi du style figuré. Croirons-nous « métaphorique ou réel » l'exil auquel le héros du ps. CXX a été en butte ? Lorsqu'on rencontre, au v. 2 du ps. LXXXV (mais non au v. 1 du CXXVIe, où la Vulgate l'a lue par erreur), la formule « reduxisti captivitatem », doit-on dater cette pièce du retour de Babylone ? Non, si cette locution équivaut à « integritati restitue-

---

(78) *Ps.* LXXVI ; CXXXVII, 3 ; L ; CXVII.

(79) *Cf.* seulement *ps.* XCVII, et sa distinction d'avec l'*Exsurgat ;* et *ps.* CXXVII, 1, que Renan préfère rapporter au second temple. Selon M. Le Hir, ce psaume « paraît avoir été composé... à l'occasion de la construction du premier temple ; chanté après la captivité, il s'appliquait au second » (*Les Ps.*, 294).

(80) M. Le Hir lui non plus n'ose préciser, à *ps.* CXV, 12, s'il s'agit de la fin de la captivité de Babylone (*Ib.*, 266).

re aliquem ». Cependant elle n'a pu prendre, semble-t-il, ce sens qu'après une délivrance : laquelle ?

Ce n'est pas tout. Admettons qu'on réussisse à savoir ce que le poète entend désigner, et que ce soit la captivité d'Egypte et ses suites. Ne sait-on pas par Lowth que cet événement-type sert souvent aux poètes hébreux pour représenter une vicissitude postérieure ? et dans ce cas, comment identifier celle-ci ? De même pour les psaumes de l'arche. A côté de ceux qui se rattachent « de fait » à son transport, combien d'autres, moulés sur ceux-là, n'y ont rapport que « par allégorie » ! soit que, sous les couleurs de cet événement, ils célèbrent une délivrance passée, soit même qu'ils dépeignent un rêve d'avenir, comme la venue idéale du Seigneur ! On sent que de pareilles difficultés peuvent mettre l'esprit en échec, lors même qu'il suit les meilleures règles. Il s'y tiendra pourtant, choisissant entre l'Egypte et Babylone de manière à obtenir « l'explication la plus complète »; appliquant le texte à une délivrance particulière du temps des Rois, lorsque rien n'exige qu' « on suppose l'exil et la grande captivité » ; appréciant la couleur ; se demandant si les merveilles décrites ne le sont pas comme toutes récentes, etc... (81).

Telle est la critique historique de Renan, immobilisée ici sous le regard de l'analyse, mais s'offrant, au lecteur du manuscrit de 1844, dans la vivacité de ses exercices. On y verra derechef le rôle de la comparaison. Si périlleux que puisse être l'usage de ce procédé, elle fournit un secours qu'on n'a pas le droit de négliger. Les ps. CIII et CXIII présentant « une énumération semblable avec des yod paragogiques », on a lieu de les croire contemporains. Alors, si l'un était daté, l'autre le serait *ipso facto*. L'époque du ps. LXXXV étant fixée, on ordonnera par rapport à lui les n^{os} CXXI, CXXVI, LXVII, qui lui ressemblent. De même, le ps. CXXVII et le CXXXVII^{e} permettront de situer certaines pièces des Degrés. Mais celles-ci à leur tour deviennent repère, et le ps. LXVI est jugé moderne parce qu'il leur emprunte un trait. Ainsi la localisation se fait de proche en proche, ce qui assure à la méthode une grande portée (82).

VII

On peut à présent dégager les idées de Renan sur l'ensemble du Psautier.

Tient-il compte de la division en cinq livres ? Oui, du moins au début. Il a, dès longtemps, marqué cette séparation dans sa Vulgate,

---

(81) *Ps.* CVII, 4 *et circa*; VIII, 7, 13; XCVIII; CI, 5; CXXIV; LXVI; LXV, 8-9.

(82) *Ps.* CVIII, LVII; XXXIV, L. — C'est également par là que M. Le Hir essaie de dater le ps. XCVI, qui serait du temps d'Ezéchias, sa diction s'apparentant à celle d'Isaïe; et aussi le ps. LXXI, qu'il attribue à David en le rapprochant du n° XXXI (*Les Ps.*, 156, 219, 248). Ce dernier exemple ne dénote pas chez le Sulpicien un tact très sûr.

et il s'y réfère, non sans commettre une erreur dont il s'aperçoit (83). Tout d'abord, il a l'air de rapporter à ce qu'il appelle les « cantiques anciens » le quatrième livre, qui ne serait pas de David. C'est à cet auteur qu'il attribue ensuite le second livre. Le troisième, dans l'opinion générale, aurait une autre origine. Arrivé au ps. LXII, le jeune critique a, semble-t-il, dépassé ces vues : il explique pourquoi « les livres que nous avons sont postérieurs... à l'époque davidique ».

Ailleurs, il laisse voir qu'il connaît les « Cantiques d'Asaph ». D'autres psaumes se groupent, non sous le signe d'un nom propre, mais par leurs affinités : tels les nos XCIII, XCVI-XCIX, qui forment, au quatrième livre, une « classe si bien caractérisée »; telle, la collection des Degrés ; tels enfin, les morceaux résultant d'un « pillage ».

Parmi les premiers, le n° XCVIII appartiendrait aux cantiques anciens. Si l'on ne peut les attribuer tous à la même main, il convient au moins de noter qu'ils « tournent toujours dans le même cercle de pensées ». Ces « chants de triomphe à Jéhova » comportent des réminiscences l'un de l'autre et des formules communes, par exemple le « cri consacré... à la marche triomphale de l'arche vers le lieu de son repos ».

Quant au recueil des psaumes graduels, plusieurs d'entr'eux ne portent ce titre qu'à la suite du nom des auteurs présumés. Qu'est-ce à dire, sinon que les deux mots « *Canticum ascensionum* » ont été ajoutés postérieurement? Ainsi ces pièces « préexistaient séparées, puis on les a rassemblées pour quelque cérémonie ». Par là s'explique la façon dont elles se présentent, et que Renan regarde comme une particularité unique dans le Psautier : c'est parce qu'elles étaient telles « dans l'usage des Hébreux [que] les collecteurs des psaumes les ont mises toutes de suite ». A quelle date ? Peut-être l'entrevoit-on au ps. CXXXIV : les versions anciennes y ont ajouté un hémistiche tiré du n° suivant, qui « n'est plus des Degrés »; « donc la collection de ces psaumes est postérieure » aux Septante et à la Vulgate.

Enfin les psaumes « compilés » sont à rattacher à ceux dont ils s'inspirent. Le délicat, en l'espèce, n'est pas de les rapprocher les uns des autres, mais de distinguer l'original de la copie. Celle-ci se décèle par les emprunts patents, la grosseur de la couture (84), et surtout le manque de suite et d'unité. Certains cas se résolvent par une réflexion de bon sens : « On conçoit qu'on ait composé un psaume de deux fragments d'autres psaumes, mais on ne concevrait pas qu'[un psaume étant donné], deux psaumes différents... se fussent accordés à copier exactement les deux moitiés de ce psaume ». Le fait que les emprunts portent fréquemment des variantes pose encore une autre question. Ces « légers changements, qui sont loin d'embellir » les originaux, ne se

(83) Cf. *Trav. de Jeun.*, 145 et n. 5 (ps. LXVII). — Cf. *ps.* LXXII, LXXVI.

(84) Voir cependant l'exception du ps. CVIII. — Cf. *ps.* LXXI, LXX et XL, les graduels et le n° LXVI.

conçoivent guère si le poète avait sous les yeux « des ouvrages écrits ». On admettra donc, du moins pour les ps. CXXXV et LXX, qu'ils furent « composés des lambeaux que [leurs auteurs] savaient par cœur des cantiques les plus familiers aux Hébreux ». Cependant le caractère du ps. CVIII, où l'imitation est si servile, ne favorise pas cette hypothèse, et Renan en revient à croire que les originaux étaient écrits, mais sans texte bien fixé.

De ces diverses observations ressort, de plus en plus nettement, le rôle des « rabbins collecteurs ». Il faut le considérer, pour ainsi dire, par les deux bouts. D'une part, le voisinage de deux psaumes aura incité à en fabriquer un troisième avec eux, la fin brusque du n° CXIV aura donné l'idée de le continuer. D'autre part, il n'est pas vraisemblable que le total des *Psaumes* se soit trouvé être de cent cinquante : ce « compte rond » est suspect. Voici plutôt « ce qui sera arrivé » : « le collecteur aura trouvé, [par exemple] cent quarante-sept psaumes, puis il aura... désiré qu'il y en eût cent cinquante. Il aura pris et collé ensemble des lambeaux pour en former le nombre complémentaire ».

Ainsi — et c'est là, selon Renan, la « vraie manière d'envisager » le Psautier —, ainsi s'est formé un recueil, dont les éléments apparaissent comme des « chants et pièces diverses, composés à des époques et par des auteurs différents ». Comment les situer dans l'ensemble ?

Les psaumes sont nés surtout à deux époques « productrices », l'ère davidique et salomonique, et le temps de la captivité de Babylone (85) ; on peut donc, en gros, les répartir entre anciens et modernes, certains étant antérieurs même à David, et d'autres postérieurs à la captivité.

David aurait composé le ps. IV (à moins qu'il ne soit d'un prophète), les n^os^ VI, LIV, LX, LXIII, CXLI, et le graduel n° CXXXI. Le XCVI^e^ se rattacherait au transfert de l'arche qui eut lieu sous ce prince. De son temps seraient également les ps. XXXII et LXV, ce dernier malgré certains détails qui s'appliqueraient mieux au retour de Babylone. On rangerait dans le même groupe le LXXVI^e^, encore qu'il puisse également être de l'ère des Rois ou d'une époque plus récente, et le LXXXVII^e^, avec cette nuance qu'il paraît « postérieur au transport de l'arche à Jérusalem, et aux grandes relations des Juifs avec les nations étrangères ». Il n'est pas jusqu'au mystérieux ps. CX qu'on ne doive peut-être dater des temps davidiques, s'il n'a pas été fait pour l'intronisation d'un roi tel que Joas. Le n° L (du moins son corps, car l'encadrement dramatique en est emprunté aux anciens cantiques) proviendrait de la période davidique ou salomonique. Le LXXII^e^ appartiendrait au règne de Salomon, ou lui serait postérieur. — L'ère des Rois aurait vu composer les ps. XLVIII et XX, ainsi que le LXVI^e^, à supposer que celui-ci ne célèbre pas plutôt la libération de Babylone. Certains psaumes graduels, le CXXI^e^, le

(85) Cf. *Trav. de Jeun.*, 158.

CXXII[e], seraient aussi de cette époque, où le peuple hébreu jouit longtemps d'une certaine prospérité.

A part ces pièces relativement « antiques », celles des Degrés sont à rapporter pour la plupart, notamment la CXXV[e], à la grande captivité. Plus précisément, le n° CXXX se serait produit durant l'exil (ainsi que le CXXXVII[e]); le n° CXXVI a dû être fait pour le départ, lorsqu'on sut qu'on allait partir, ou plutôt il l'a été dans et pour le retour. Il en fut de même pour les ps. CXXIV, LXVII et LXXXV; celui-ci, en tout cas, est antérieur au rétablissement entier du peuple (86). — Après le retour, les ps. CXXVII et CXLVII ont été probablement inspirés par la restauration de Jérusalem, l'un pendant qu'on y travaillait, et l'autre après son achèvement. — Les derniers psaumes postexiliens seraient le CXV[e], et malgré une réserve, le CVIII[e], le CXXXV[e] et le LXXI[e]. De ces deux compilations rabbiniques, la seconde même semble dater d'un moment où l'hébreu n'est plus vulgaire; peut-être est-elle assez moderne pour que son auteur ait pu savoir le latin.

Que ces résultats sont vagues, on le voit, et on le verrait encore mieux à la manière dont Renan date de l'« époque prophétique » quelques psaumes graduels et le n° XVI. Qu'ils soient certains, leur auteur lui-même ne l'affirmerait point toujours. Ne revient-il pas plus d'une fois sur sa conjecture ? Ne commence-t-il pas par croire à la modernité du ps. CVII, — et ne le recule-t-il pas ensuite dans le passé jusqu'à « l'établissement du peuple en la Terre promise », pour observer enfin que son v. 1 le fixe aux temps davidiques? Que de cas aussi où il s'abstient de toute hypothèse! Cependant ni ces lacunes, ni ces indécisions, ni ces erreurs, ne détruisent l'intérêt, ni même la valeur, du manuscrit de 1844.

VIII

On a cru d'autant plus important de le mettre au jour, que Renan n'a donné aucune étude d'ensemble sur le Psautier, et qu'il s'était pourtant proposé de le faire. Il écrivait, en 1858 : « Il est des parties de la vieille littérature hébraïque auxquelles il serait possible de donner, même en notre langue, un fort grand air. Je suis convaincu que le Cantique des Cantiques se lirait avec infiniment de charme s'il était délicatement rendu. *Les Psaumes, traduits en un style simple et pur, conserveraient une partie de leur pénétrante harmonie.* J'essaierai bientôt l'effet que peut produire sur le public le livre de Job, traduit... » (87). Ce programme — car c'en est un — n'a pas été réalisé exactement. Si l'étude et la traduction des *Psaumes* remplissent de nombreuses pages de l'*Histoire du peuple d'Israël*, elles n'ont point fait l'objet d'une publication séparée. A leur place, Renan a édité *L'Ecclésiaste*. Substitution

(86) C'est à ce retour de la captivité que M. Le Hir situe la composition des psaumes graduels (*Les Ps.*, 294).

(87) Cf. *Journ. des Débats*, 8 décembre, article sur « Les traductions de la Bible ».

qu'on ne manquera pas d'imputer aux préférences d'une vieille âme « déveloutée ». Observons toutefois que le psaume dont le jeune clerc a, selon son goût, le mieux réussi la traduction, c'est celui qui lui offrait « une ressemblance frappante avec le ton de l'Ecclésiaste ». Ce petit détail ne serait donc pas dénué de signification.

Quant à l'ensemble du travail, il y aurait deux manières de l'envisager. On peut y rechercher les éléments qui ont passé dans l'œuvre ultérieure : la comparaison de ce devoir de vacances avec les passages correspondants de l'*Histoire d'Israël* montrerait ce que le professeur du Collège de France a repris à l'élève de Saint-Sulpice. On peut aussi juger en lui-même cet essai de jeunesse, tel qu'il est, incomplet et non revisé. Nous nous bornerons à cette seconde tâche.

Que vaut, en premier lieu, la traduction? Certes, elle n'est rien moins qu'impeccable. Renan s'est trompé plus d'une fois; son admiration s'est prise à des contre-sens, comme ci-dessous (il n'a pas compris la formule imprécative, qui est une manière de serment) :

SENS D'APRES L'HEBREU	TRADUCTION DE RENAN
« [Que Jéhova me châtie,] si je n'ai pas rendu mon âme tranquille et silencieuse, comme [un enfant] sevré sur sa mère, ainsi mon âme est sur moi ».	« Si je n'ai pas tenu mon âme dans le calme et le silence, que mon cœur inquiet me poursuive comme l'agneau sevré qui cherche le sein de sa mère » (*Ps.* CXXXI, 2).

Mais l'on ne saurait songer à traiter cette version des *Psaumes* comme vient de l'être, par exemple, la traduction baudelairienne d'E. Poe. Il suffit de fournir à un spécialiste les éléments d'une appréciation. Il serait, on doit le croire, le premier à user d'indulgence. Il prendrait en considération l'obscurité qui règne encore sur tant de passages, au point que de récents exégètes ont remplacé par un pointillé un assez grand nombre de versets. Que Renan rende ainsi le v. 3 du ps. CX : « Paré des ornements sacrés, un brillant cortège se pressait sur tes pas au jour de ton triomphe », — l'état désespéré du texte ne permet pas de lui en savoir trop mauvais gré, non plus qu'au v. 5 du ps. CXLI, si fantaisiste que puisse être sa manière de comprendre.

Sous le rapport littéraire, un trait frappant est la substitution de l'abstrait au concret. Mais cette pratique, à laquelle Renan avait dû être plié au Collège, quand il étudiait latin et grec, n'a rien ici de bien significatif, lors même qu'elle est très accusée (88). Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'elle contribue à atténuer la crudité de l'hébreu. Et c'est à quoi notre traducteur aboutit encore, sans y viser peut-être expressément, par une autre voie : il ajoute, arrondit, en un mot il édulcore. Non qu'il ne sache, si le texte s'y prête, en imiter la brièveté : « Ma langue est le stylet du rapide écrivain » (*ps.* XLV, 2). Non qu'il ne regrette une autre fois la longueur de sa version française (89). Le fait

(88) Ainsi au ps. CXXIII, v. 4 : « ...des dérisions de l'insolence et des dédains de l'orgueil ».

(89) Cf. *ps.* CXXXVII, 3 : « Nos vainqueurs nous demandèrent de leur chanter nos cantiques » : neuf mots français, calcule Renan, contre six dans l'original.

est pourtant qu'il ne s'est guère mis en garde contre sa tendance à la paraphrase. Qu'on en juge :

SENS D'APRÈS L'HÉBREU	TRADUCTION DE RENAN
Super inimicos meos despexit oculus meus (*Ps.* LIV, 9).	[Jéhova m'a permis] de fixer sur les ennemis un regard *ferme et* fier
...portant ses gerbes (CXXVI, 6).	...portant *joyeusement* leurs gerbes.
Il guérit les cœurs brisés et bande leurs plaies (CXLVII, 3).	Il est le médecin des cœurs brisés, il *sait* mettre sur leurs plaies un appareil *salutaire* (90).
Tu as visité la terre... La rivière de Dieu est pleine d'eau... ainsi tu prépares leur blé (LXV, 10).	Tu as visité ta terre *chérie... En son sein*, le divin fleuve coule à pleins bords : préparée *par tes mains*, elle produira à ton peuple des *flots de pur* froment.

Même si certains allongements viennent de ce que l'hébreu n'a pas été bien compris, il en est trop d'autres où cette raison ne joue pas, pour qu'on ne doive pas y voir un système de traduction. Quoi de plus décisif à cet égard que la version du ps. XXXIX ? C'est celle que Renan pense avoir le mieux réussie, et il n'en est pas où le défaut soit plus sensible :

Mon cœur était chaud dans mon sein, dans ma pensée le feu a pris, j'ai parlé avec ma langue (v. 4).	Alors ma douleur comprimée a excité en mon âme comme un feu intérieur ; vaincu par ses ardeurs, j'ai laissé ces paroles s'échapper de mes lèvres.
Fais-moi savoir, ô Jéhova, ma fin et la mesure de mes jours... Que je sache ma fragilité (v. 5).	Jéhova, calme mes craintes, montre-moi le terme que tu as mis à ma vie, apprends-moi la mesure que tu as fixée à mes jours, que je sache la durée de ma frêle existence.
J'ai été muet, je n'ai pas ouvert ma bouche, car c'est toi qui l'as fait ! (v. 10).	J'ai gardé dans mes peines un silence résigné, je n'ai pas ouvert ma bouche pour me plaindre de mes maux, car j'y voyais ton ouvrage.
...Ne garde pas le silence (v. 11).	...Romps ce cruel silence.

Ce genre de traduction tient le milieu entre la version d'un Cahen, par exemple, et le commentaire, dont même il lui arrive d'être plus proche. C'est que son auteur a déjà rendu en latin ce qu'il met en français. C'est surtout qu'il n'a point été, qu'il n'est point à bonne école. Habitué à la Vulgate, aux paraphrases, l'ecclésiastique n'est guère attaché à la lettre de l'original ; un texte trop directement plaqué de l'hébreu n'irait pas sans le rebuter, l'inquiéter. Dans une certaine mesure, ces mœurs littéraires ont été celles de Renan. Elles reparaissent encore (assagies, il faut le reconnaître, par un goût supérieur) dans cette Préface du *Livre de Job*, où la fidélité n'est pas plus recommandée au traducteur que la correction, voire le « coulant » de son style français (91).

---

(90) Cet adjectif se retrouve, gratuitement aussi, dans la traduction d'un verset altéré (CXLI, 5) : « Au milieu des maux *salutaires* qu'il me fera souffrir ». Remarquer immédiatement avant : « L'huile *précieuse* de la correction ».

(91) E. Renan, *Le Livre de Job*, pp. II-IV.

Nous serons plus bref encore pour ce qui touche au commentaire et à sa valeur critique. Ici aussi, la justice commande d'avoir égard aux difficultés d'un problème qui se renouvelle sans cesse. Nul ne songera à comparer les thèses du séminariste à celles d'un Wellhausen, d'un Gunkel ou d'un Mowinckel. On pourrait, en revanche, nommer l'*Einleitung* de Eichhorn, de Wette et son *Commentar*, les *Poetische Bücher* d'Ewald, les *Psalmen* de F. Hitzig, etc. Mais comme il est sûr que l'élève de M. Le Hir n'a point connu ces ouvrages, il a paru préférable de reconstituer le milieu où s'est mue sa pensée. On voit ainsi comment l'exégèse psalmique, comment, en particulier, la question des psaumes graduels se présentait en 1844 à un étudiant formé à Saint-Sulpice, mais exceptionnellement doué. Alors on n'a pas de peine à oublier les imperfections de son travail. On constate qu'il a compris le lyrisme des *Psaumes*, leur accent patriotique et religieux, leur fonction liturgique. Il a senti que ces pièces dépendaient de la musique, peut-être de la danse. Il a discerné et assez bien caractérisé les tons divers des morceaux anciens et des modernes. Bref, loin d'être entravé par le vieil esprit, où ses auxiliaires eussent maintenu tout autre que lui, il s'en est servi pour les dépasser, et se mettre en état d'accéder aux positions de la critique indépendante. Ce n'est pas sans mérite, surtout si l'on pense qu'au moment où il s'est appliqué à l'un des écrits les plus ardus de l'A. T., Renan étudiait l'hébreu depuis neuf mois à peine.

Ainsi le véritable intérêt de son travail sur les *Psaumes* est historique, et l'histoire qu'il aiderait à retracer n'est pas seulement d'une science, mais aussi d'un individu. Nous aurons à nous placer à ce second point de vue. Mais, avant d'y venir, il convient d'exposer l'idée que le jeune exégète s'est formée, non plus des *Psaumes*, mais d'Israël en général. Alors seulement, l'objet à peu près connu, nous pourrons nous occuper de l'auteur.

CHAPITRE II

L'HISTOIRE D'ISRAEL

SOMMAIRE

I. Le travail de vacances et les morceaux étudiés avec M. Le Hir; utilité et enrichissement des connaissances déjà acquises. Renan et l'A. T. (livres historiques, prophétiques, sapientiaux). Histoire de la littérature hébraïque: la tradition orale et sa mise par écrit. Ages de création et d'imitation: l'ère davidique et la période de la captivité; les deux écoles poétiques. Transformation de l'antique. Décadence; la « manière rabbinique ». Pp. 601-606.

II. L'hébreu comme langue; traits essentiels, évolution. Coups d'œil sur d'autres idiomes sémitiques, sur le grec et le latin, le français et le breton. Caractères de la poésie hébraïque; le système d'Azarias. Le style; figures de pensées et de mots. « Lieux communs »; usages littéraires. L'A. T. et la littérature générale; en quoi il n'est pas original, en quoi il l'est. Pp. 606-613.

III. La pensée d'Israël. Tendances et objets: conception de la nature et de la société; idées morales et religieuses. Rapports du peuple et de l'homme avec Jéhova. Les étapes de l'« esprit judaïque ». Les noms divins. Si les Hébreux ont cru à l'unité de Dieu et à sa spiritualité. Les « prophéties » de l'A. T.: le thème messianique (ps. LXVII et CX); critique des interprétations traditionnelles; comment les Juifs nommaient le Messie et se sont figuré son avènement. « La vraie prophétie [de] l'A. T. ». Opinions des Hébreux sur l'état d'outre-tombe. Pp. 613-621.

IV. L'histoire d'Israël. Quelques indications d'Archéologie biblique: antiquités domestiques et sacrées. Un rite de confession. Judaïsme et christianisme. Pp. 621-624.

I

Parmi les connaissances dont témoigne le travail de vacances, certaines lui sont préalables. Les conjectures chronologiques, par exemple, n'eussent pas été possibles, si Renan n'avait eu dans l'esprit une sorte de perspective, une opinion déjà assise touchant l'histoire d'Israël. Aussi les morceaux étudiés en cours d'année reparaissent-ils dans ce volumineux manuscrit, soit que l'auteur rouvre son cahier de Notes (« V. Notas » (1)), soit qu'il se reporte au texte. Le ps. LXXXVII rappelle un peu les Bénédictions de Jacob. Le « grand cantique de Moïse », en même temps qu'il manifeste l'opinion juive sur les dieux étrangers, offre en son milieu une indistinction de discours caractéristique. De lui dérive encore le v. 7 de ce ps. L, qui n'est pas sans affinité avec le ch. XXXIII du *Deutéronome*, ces deux pièces contenant une théophanie traditionnelle. La seconde fait paraître disproportionné l'exorde de la première, car elle « n'en a pas un aussi long et est plus longue ». Quant au chapitre V des *Juges*, il renseigne sur des usages littéraires : son début montre quelle place, dans ce genre de cantiques, occupait l'exposé de la circonstance; son rythme, la « sorte de narré ambigu » qui commence son v. 2, sont à comparer avec les traits correspondants des

(1) *Trav. de Jeun.*, 148 n. 1 (*ps.* CL, 4) ; *ps.* CXXV, 2, sur le sens de « usque in aeternum » ; *Trav. de Jeun.*, 205 n. 3 (*ps.* LXIV, 6) ; *ps.* LXXXVII, v. 6, sur la racine « *miscuit* » de Babel ; *ps.* LXXII, 10, sur l'identification du « peuple cuchitique » avec les Ethiopiens ; *ps.* LXVI, 6, sur l'Euphrate, cf. Dissertation *Des fleuves, du Paradis*, etc... — Voir encore *Trav. de Jeun.*, 181 et n. 6, 232 et n. 5 (Souvenirs du Cours d'Ecriture Sainte sur *Rom.* et *Hébr.* ; cf. *supra* 322 n. 20).

psaumes CXX et CXXII. L'*Exsurgat* intéresse par son « inspiration brute » et ses autres caractères, qui l'éloignent du ps. XCVII et le rapprochent du CVIII[e], etc. (2).

Mais si ces acquisitions des mois précédents ont conditionné l'exégèse des *Psaumes*, à son tour cette nouvelle partie de l'A. T. n'a pas été sans fournir à Renan l'occasion de contrôler et de compléter ce qu'il avait appris jusque-là. Ainsi un affixe pluriel qui représente une seule personne peut aider à l'interprétation du « Faciamus homines » de la *Genèse*. Telle forme s'identifiera définitivement, par sa place dans un morceau écrit sous l'influence chaldéenne. Un autre texte renseigne sur la nature d'un « rite sacrificiel ». La mise en parallèle d'Edom avec *civitas munimenti* prouve l'existence de forteresses célèbres en ce pays, qui devait, à en juger par le v. 11 du ps. CVIII, n'être pas encore, à cette date, « parfaitement soumis ». Les v. 7 et 12-13 de ce même morceau impliquent des tribulations du peuple hébreu, etc. Ils sont l'écho d'une tradition non consignée dans les Livres historiques (3).

Qu'est-ce à dire, sinon que les *Psaumes* acquièrent, eux aussi, une valeur documentaire ? En voici un, le LXXVI[e], par exemple, qui contient telle idée. Peut-être va-t-elle servir à le dater, mais peut-être aussi, réciproquement, est-ce l'époque qui, une fois établie, datera l'idée. En d'autres termes, il est possible que certaines pièces éclairent la région où elles s'insèrent. Et si l'une d'elles n'a pas l'air de s'accorder avec son milieu, on en prendra occasion, non pour la déplacer, mais plutôt pour réviser, en conséquence, la courbe intellectuelle d'Israël.

Que ces opérations aient toujours évité le cercle vicieux, on n'oserait l'affirmer. Il est si délicat, parfois, de se décider entre les deux directions contraires ! Mais n'importe : de toute façon le manuscrit de 1844 comprend assez d'indications éparses pour permettre d'établir, en les groupant, le bilan des connaissances bibliques de Renan.

Est-il besoin d'en faire la remarque, le Psautier lui était depuis longtemps familier : il l'avait lu et médité pour sa part, ne fût-ce que dans sa Vulgate. Outre qu'il n'a pas, on le devine, attendu ces vacances pour s'occuper des n[os] CVII et CIV (4), il allègue en connaisseur un certain nombre de morceaux, qui ne figurent point dans son choix de psaumes : le II[e] ; le CXVIII[e], le CXXXVI[e], surtout l'*Ecce quam bonum* et le *Quemadmodum desiderat*. Et ses autres allusions à l'A. T. ne témoignent pas d'un commerce moins assidu.

Sauf en deux endroits, elles sont précises. Les unes concernent les Livres historiques : un peu le Pentateuque et les *Paralipomènes* (5),

---

(2) *Ps.* XCV, 3 ; CVIII ; LXVI ; CXXII ; XLVIII, 3.

(3) *Ps.* CXLI, 7 et cf. *Gen.*, I, 26 ; CXVI, 17 ; CVII, 22.

(4) Sur ce dernier, il déclare, au v. 14, adopter pour « *servituti hominis* » le sens qu'il y donnait « autrefois ».

(5) *Ps.* XXXIV, 8, renvoyant à *Gen.*, XXXII ; *ps.* CXXVI, 3, renvoyant au *Lévitique*, etc., etc.

beaucoup les *Rois* (à cause des psaumes davidiques), mais surtout un écrit, dont le « goût » se retrouve en plusieurs psaumes : le poème de Job. Dès ce moment, ce livre semble être particulièrement connu du jeune homme, tant pour ses traits littéraires que pour ses idées dominantes. Il y note les « longs exordes » et les « reprises au milieu du discours, pour des pensées exordiques », ainsi que cette crainte obsédante de pécher par sa langue, etc. Il en cite des passages, parfois, semble-t-il, de mémoire : tel le verset, d'une trivialité si expressive, où Job demande à Dieu un peu de répit « ut glutiat salivam suam ». Un passage également reproduit affirme la confiance obstinée du croyant : « Etiam si occiderit me, in ipso sperabo ». Certes, Renan n'a besoin de personne pour que l'allusion du ps. CIV, au v. 26, lui remémore les chapitres XL et XLI de *Job*, notamment la description du Léviathan, confirmative de l'étymologie.

Il mentionne aussi les Prophètes, grands et petits (6). Le ton lui en paraît spécial, car ils font parler Dieu directement. Quelque chose s'en retrouve dans le ps. L, du moins dans toute sa seconde partie : ne croirait-on pas lire un passage d'Isaïe ? De même, le ps. XXXIX évoque un morceau de ce poète : le « triste » et « mélancolique » Cantique d'Ezéchias convalescent au ch. XXXVIII[e].

Enfin les Livres Sapientiaux ont dû fournir et ont fourni de nombreux termes de comparaison avec les *Psaumes*, qui d'ailleurs en font partie. Comme Renan connaît bien ces pièces si peu religieuses ! Comme il se plaît à noter l'air « sapiential » de certaines « pensées morales » ! Le ps. XXXIV surtout offre des tons et des tours frappants à cet égard : « Voyons, mes fils, écoutez-moi, je vais vous former... Quel est celui qui désire la vie.... ? Qu'il m'écoute... ». Ces généralités se précisent par des allusions soit à la *Sagesse*, soit à l'*Ecclésiaste*. Un ton « mat, didactique, imitatif, à tableau », caractérise la première. Le second affectionne les comparaisons (7). Son idée « dominante retombe toujours sur la vanité humaine » ; le v. 7 du ps. XXXIX « en est pris tout à fait quant au sens » : « sa vie n'est qu'une ombre; tous les soins qu'il se donne ne sont que vanité » (8).

Telles sont les principales citations et appréciations, qu'offre le travail sur les *Psaumes*. Elles ne sauraient suffire à qui considère l'A. T. comme le corps de la littérature hébraïque, à qui voit en esprit des « morceaux classiques » de cette littérature, avec le ps. CIV en tête. Celui-là sent le besoin d'en esquisser l'histoire, même, et c'est le cas de Renan, s'il ne tente guère de localisations précises. Rapporter à une basse époque et la *Sagesse* et le *Livre de Judith* (9), cette indication n'a

(6) Cf. *ps.* CIV, 21, renvoyant à Joël.

(7) Renan signale parmi elles le mot « tinea », qui se lit en réalité dans les *Proverbes* et l'*Ecclésiastique* (et dans *Job*).

(8) *Ps.* LXII ; XXXIX ; XXXIV, 13 ; L ; XXXIX, 14 et la note 11 de *Trav. de Jeun.*, 229 ; *ib.*, 258 et n. 6 (*ps.* CXLI, 6) ; IV, 3 ; L, 12 renvoyant à Isaïe, I ; L, 18 ; LXII, 11-13 ; XXXIV, 12-13 ; L, 17 ; CVII.

(9) Ce dernier point s'induit de *ps.* CVII, 1, quatrième phrase de l'Analyse.

pas grand intérêt. On eût préféré que le lecteur de Lowth se prononçât sur la date de *Job*. Or il n'en parle que pour adopter l'attribution du titre : c'est bien Job qui a écrit le passage sur le Léviathan, soit qu'il ait puisé dans les traditions orientales relatives aux monstres marins, soit au contraire qu'elles soient nées de son texte. Quant au reste de l'A. T., il n'a guère inspiré que des considérations générales à l'auteur du travail sur les *Psaumes*.

Une question préalable et fort importante, est de savoir si la poésie hébraïque a été écrite dès la composition, ou si elle est restée longtemps orale. La seconde hypothèse est à préférer, au moins pour les anciens chants que le séminariste venait d'expliquer avec M. Le Hir. « Cantiques nationaux », ils demeuraient « surtout dans la mémoire des Hébreux », qui pourtant finirent par les consigner. Plus nettement que jamais, Renan se figure les écrivains d'alors consultant chaque tribu (10). De là « l'incohérence et l'incorrection » de ces textes antiques : en effet, dans « une chanson populaire non écrite », « l'un dit d'une façon, l'autre de l'autre ». Sans compter qu'ils n'ont pas été du même coup mis par écrit et insérés dans le livre où ils se lisent aujourd'hui : ces deux opérations distinctes n'eurent point le même auteur.

Si séduisante qu'elle soit, cette théorie ne rend pas raison de tous les faits. Il y a, dans des morceaux plus modernes, des variantes qui s'expliquent mal par les altérations auxquelles est sujette la tradition verbale. Il faut supposer que les Hébreux laissaient une « grande latitude » à la fixation de leurs « pièces littéraires » ; en d'autres termes, que celles-ci furent transmises, même par écrit, sans précision. On admettait alors un très grand nombre de leçons différentes « tournoyant » autour d'un sens.

En définitive, une telle littérature ne se laisse pas enfermer dans une formule unique. On ne la comprendrait pas, si l'on oubliait la force d'une tradition qui a conservé, à elle seule, certains événements dans la conscience de la nation, et grâce à laquelle tous les Hébreux ont su par cœur un livre comme le *Deutéronome*. Mais d'un autre côté, on se tromperait en regardant l'A. T. comme une poésie populaire. Loin de là, « c'était le privilège des sages d'[en] comprendre l'obscurité ». Ces contrariétés se résolvent par la différence des temps.

On connaît déjà l'existence de périodes productrices, dont la plus ancienne serait l'âge mosaïque. A celles-là, toutes « de création et d'originalité », s'en opposent d'autres, que Renan serait tenté d'appeler époques de « silence » et de repos. Mais il faut plutôt entendre qu'on s'y est borné à « imiter » et « colliger » (11).

« Belles », les œuvres des trois premières le sont, mais différemment. L'antique est « gai », « simple ». Son lyrisme, d'un « caractère décidé », évite toute recherche des pensées. Un œil attentif y dis-

(10) *Ps.* CXXXV, à propos de son emprunt à *Deut.*, XXXII.
(11) *Ps.* IV ; CXXI ; CVIII.

tinguerait des variétés, selon que sa poésie est, comme l'épopée mosaïque, du « grand genre abrupt », ou qu'elle n'en est pas (ainsi le ps. XVI). L'âge archaïque, représenté par les cantiques de Moïse, et même par celui de Debora, a une inspiration « spontanée et inculte », telle qu'on peut l'attendre d'un peuple nomade. Cette époque, qui respire quelque chose de « brut » et d'enthousiaste, s'est prolongée tant que « le peuple [fut] enfant ». Mais bientôt à ces traits s'en mêlent d'autres, qui finissent par dominer, à l'époque de David et de Salomon. Le premier de ces règnes se reconnaît à une « haute et poétique manière de voir les choses ». Certaines idées y occupaient tellement les esprits qu'on y faisait « toujours quelque allusion, même dans les sujets qui les appelaient le moins » : telles sont, entre plusieurs, celles de « Jéhova dominant tout, rois, trône, temple, conquêtes à la façon [de l'Orient] ». Tant l'imagination recevait alors l'« empreinte d'une civilisation orientale » ! Le style répondait à cette mentalité : classique, « brillant », voire un peu bruyant, il ne saurait être mieux dépeint que par le mot de « richesse ». — Alors déjà, cependant, et surtout sous Salomon, des écrits se produisent d'un genre assez différent. Rangera-t-on parmi eux les « livres sapientiaux anciens » ? Toujours est-il que Renan fait vivre vers cette époque le « sage », « très versé dans la poésie hébraïque », auquel il attribue un psaume dont les pensées centrales sont « dans le goût des livres sapientiaux ». On n'ose pas utiliser l'addition relative au *Cantique* (12), pour insinuer qu'il refusait au fils de David la paternité de cet ouvrage. Qu'entend-il enfin par les « beaux temps des Juifs », dont la « couleur » fut « calme et pure » ? On serait tenté d'y voir l'ère des Rois, n'étaient certains passages assez réservés sur les mérites de cette époque, qui aurait, sous Joas, totalement manqué du caractère poétique.

Le moderne est plus facile à apprécier, au moins la période de la captivité. Chose assez curieuse, cet âge si fertile en imitations est doté par Renan d'un génie créateur. Ses productions se répartiraient en deux catégories : d'une part les livres d'Ezéchiel, de Malachie, etc., tous fort éloignés du goût antique; de l'autre un groupe d'hymnes qui, au contraire, ont gardé le vieux ton. Ce phénomène suppose la coexistence de deux écoles poétiques, effet probable du séjour à Babylone, qui a scindé la nation. L'une, influencée par le contact avec les sages et la cour, comprendrait un Daniel, un Esdras, « plus chaldéens que juifs pour l'éducation et les idées »; l'autre, demeurée juive, serait comme un prolongement de l'ancienne école prophétique.

En se conservant, cet « esprit de la poésie antique » a évolué. Il n'a pas baissé — au contraire, quelques-unes de ses œuvres l'emportent « en certaines choses [sur] les anciens » —, mais il a changé de

(12) Cf. *ps.* LXV, *Trav. de Jeun.*, 129 (b). Le *Cantique* est considéré dans l'*Hist. des L. Sém.* comme un « produit de l'époque de Salomon » (123), et dans l'étude de 1860, plus précisément, comme postérieur de peu à la mort de ce prince (*Le Cantique des Cantiques*, 91-97).

caractère. Que l'on considère, par exemple, des pièces comme les psaumes des Degrés, l'inspiration s'y fait sentir « sur une note beaucoup plus humaine ». Il y respire « plus de cœur et de tristesse », surtout plus de *piété*. Le ton y est « humble et confiant en l'avenir », ainsi qu'il convient à des exilés revenus chez eux, la couleur, « plus douce et tendre »; la pensée, d'une grâce et d'un poli, voir d'une « politesse » remarquables, surtout quand elle prend un tour moral. Clarté, poésie « peu tranchante », mètre « très soigné », autant de traits qui font de cet âge « l'époque *cultivée* de la poésie hébraïque ».

On retrouve ces qualités, un peu édulcorées, dans des pièces plus modernes, où la pensée se recommande encore par son genre « moral, calme, ménagé et pieux », et dont le style est ample, régulier, correct. Laudatifs ou didactiques, ces morceaux sont évidemment d'un auteur fort à l'aise pour « compasser ses périodes ». Or, cette impeccabilité n'est pas un bon signe : elle annonce une nouvelle ère, celle des scribes et des philologues. On ne peut pas encore parler de « scribisme » : déjà pourtant, l'amplification et le calcul commencent à peser sur l'inspiration. Avec tout son charme, le ps. CVII n'en représente pas moins cette littérature d'imitation, dont Ezéchiel a donné un si visible exemple. On remontera à cet écrivain, si l'on veut comprendre les procédés d'un art qui se réduit de plus en plus à « glaner et à amplifier les images anciennes ». Le poète se propose désormais « de faire [un] tableau » et de l'« épuiser »; la « main réfléchie » se laisse voir. Ainsi se dessine, de plus en plus accentuée, la « manière rabbinique »; et l'« ordre juste » des pensées, auquel elle atteint parfois, ne rachète point tous ses vices. La veine est tarie : on ne sait plus que coudre ensemble des lambeaux d'anciens cantiques. Non seulement la poésie, mais l'éloquence, ne sont plus que tradition (13).

Cette revue à vol d'oiseau, si intéressante qu'elle ait paru à Renan, ne permet pas d'apercevoir des faits qui méritent pourtant l'examen. Aussi convient-il maintenant d'étudier de plus près la langue et le style de l'A. T., puis les idées qui s'y expriment, et la civilisation qui y a laissé sa trace.

II

Toutes les fois où il a mis en œuvre des considérations de langue, Renan donne l'impression d'évoluer sur un terrain assez ferme. N'a-t-il pas étudié à fond la grammaire ? N'a-t-il pas même, peut-être, commencé à en rédiger une à son usage (14) ? Toujours est-il qu'il multiplie ses observations, aussi bien sur une quiescente finale que sur un passage où « une personne parle seule de soi au pluriel » : chose, souligne-t-il, « rare en hébreu ». Une construction l'embarrasse-t-elle, il ne fait

(13) *Ps.* LXXXVII, C, CL, CXXI, CXXIV, CXXII, CIII, IV, L, CX, CXXXVII, LXVII, XXXII, CXV, XLVIII, LXXI.

(14) Cf. *ps.* XXXIX, 7 : « ...Remarque importante et à ajouter dans la grammaire ». Note, à vrai dire, très équivoque et qui se lit en *addition* marginale (f° 139 v.).

pas difficulté d'y supposer un hébraïsme. Toutefois, ce qui frappe dans sa manière, c'est le ton catégorique qu'il emploie, surtout pour condamner : marquer, à l'aide du suffixe yod, à la fois le pronom possessif et l'état construit, c'est une « grossière » erreur ; rendre *Malkizedek* par « regis mei justi », c'est « faire un solécisme », etc. Le futur adjoint de M. Le Hir, on le voit, ne manque pas d'autorité (15). Il est moins tranchant dans ce qui touche au vocabulaire. Tantôt il discute une traduction consacrée, comme celle qui consiste à imposer à *Elohim* un sens particulier quand il suit un construit. Tantôt il s'attache à certains mots pour leur importance liturgique ou doctrinale : ainsi *amen* (16), *tehillah*, etc., ou ce terme de *neoum* qui « renferme l'idée de parole prophétique ». Ou bien il se livre à des conjectures, notamment en matière d'étymologie, sur l'expression signifiant « idole », ou sur un nom divin. Selon lui, « Idithun » est « un nom de profession donné en nom propre à un homme par suite de son emploi ». Ailleurs, ce sont des tropes qu'il pense reconnaître dans les formules « navire de Tharsis » ou « cantique de Sion » : l'une désignerait les navires en général, comme on dit « l'or d'Ophir », l'autre serait « collective et locutionnelle », par égard à la célébrité de ces chants.

Du reste, quel que soit son objet immédiat, Renan le dépasse, dès qu'il le peut, pour s'élever aux réflexions générales. Le terme de *bephi*, « dans ma bouche », lui paraît un bon exemple de « la méthode d'agglutination des accessoires en un mot » ; trait essentiel et qui n'est pas sans portée quant à la versification : il y rend possible « la coupe par idées ». L'indifférence des Hébreux à l'endroit des personnes, des temps et des modes, porterait à croire qu'ils n'ont pas dû mieux distinguer adjectifs et substantifs : ces catégories « ne sont que *respectu ad nos* ». Efforçons-nous donc d'entrer également dans leur manière de penser par l'analyse lexicologique : la décomposition de *élilim* jusqu'à sa racine permet de toucher du doigt la notion de vanité incluse dans celle d'idole; et la dérivation du nom de Satan (*Sâtân, adversarius*) est encore plus intéressante. On constatera aussi que le rugissement se rend chez ce peuple par des termes comme *schâag*, qui ont « presque toujours » l'harmonie imitative. Enfin de nouvelles synonymies se recommandent à l'attention, si nombreux sont les mots que l'on trouve en hébreu pour traduire l'idée de « *tumidus fuit, ornavit* », ou celle de colère.

L'importance psychologique de ces faits n'a pas empêché Renan de s'expliquer à diverses reprises sur l'histoire de l'hébreu, et particulièrement sur ses origines. Le ps. CXXXV infirme « l'opinion de ceux qui pensent que l'hébreu était la langue chananéenne », car les noms chananéens de son verset 11 n'ont aucun sens en hébreu. Les noms patriarcaux, « en irrégularité avec la langue telle que nous la voyons »,

(15) *Ps.* CXXII, 6; CXLI, 7; CXXV, 1; LXXI, 7; CX, 4.

(16) C'est par là qu'il termine sa missive en hébreu du 19 septembre.

témoignent par là de leur ancienneté. A cet âge appartient aussi le nom de Babel, ce qui rend le redoublement de la consonne d'autant plus remarquable. Quant à « Idithun », son verbe racine a dû primitivement avoir au kal le sens de « louer » : il ne l'a plus qu'à l'hiphil. L'autre bout de la carrière est jalonné par des formes modernes comme le *sché*, si souvent rencontré aux temps salomoniques : l'hébreu s'altérait sous l'action des langues voisines (17).

D'autres idiomes sémitiques s'attirent ainsi les coups d'œil encore obliques de Renan. Il s'essaie à repérer, non seulement un chaldaïsme comme *thâlal* pour *châlal* (18), mais encore les arabismes. Est-ce donc qu'il commence à savoir l'arabe ? Il semble — malgré une singulière parenthèse du manuscrit (19) — que l'on doive toujours répondre par la négative, les références à cette langue provenant de Leopold et aussi de Glaire (par exemple au ps. CXX, v. 4).

Moins étroites sont les relations de l'hébreu avec le grec ou le latin, même si le ps. LXXI offre en son verset 19 un vrai « latinisme » ; car ce tour serait dû au style de l'auteur. En général, on ne perçoit que des analogies. Encore sont-elles parfois conjecturales : ainsi quand Renan suppose au passage « semel Deus locutus est, bis hoc audivi » un sens pareil à celui de la formule « semel atque iterum », qui veut dire *saepius*. Les plus curieuses sont celles qui révèlent, chez des groupes ethniques si différents, des associations d'idées identiques : le mot *mousar* rappelle tout à fait à cet égard celui de *disciplina* ; avec *navéh*, « on tombe... du sens de beauté de *nâéh* au sens de *decet* que lui donnaient les anciens » (20).

Naturellement, le français — et le breton (21) — apportent leur contingent de faits à l'exercice favori de Renan. L'expression hébraïque « la pieuse » (la cigogne) forme, dit-il, un « nom... en épithète » comme chez nous « la scabieuse, etc. ». « Idithun » est à rapprocher de certains « noms significatifs », tels que « le chantre ». L'étiquette « psaume de David » n'est pas plus probante que celle de « vin d'Espagne » : l'un peut avoir été fait par Jérémie, et l'autre à Paris ; n'arrive-t-il pas aussi qu'on entende par « lamentation de Jérémie » une simple élégie ? Comment mieux rendre la valeur de *héach*, signe d'approbation et d'allégresse, qu'en le comparant à « bravo » ? — Il n'est pas jusqu'à de certaines nuances de sentiment qui ne se retrouvent ici et là : ainsi celle qui s'attache à notre expression « le *pauvre* enfant », absolument comme au mot *âni*. Même correspondance entre des tropes : pour « *animus intimus* », les

(17) *Ps.* CIV, 16; LXX, 19; CXLVII, 1; CX, 1; XCVI, 5; XXXII, 7; LXII, 1; XLVIII, 8; CXXXVII, 3; (CXXII, 4); CXLVII, 14; XXXIV, 2; LXXI, 13; CIV, 21; XLV, 4; LXXXV, 6; (CXXXVII, 8 et la note; à rapprocher de *supra* 122); LXXXVII, 4; LXII, 1.

(18) *Ps.* CXXXVII, 3. Cf. aussi LXXI, 6.

(19) *Ps.* XLVIII, 9 : « (V. Tabl. de gr. arabe) ».

(20) *Ps.* LXXXVII, 4; LXXI, 3; LXII, 13; L, 17; CXLVII, 1.

(21) *Lëb* comporte un sens large comme *chalon* en breton, etc... (CIV, 15).

Hébreux disaient « mes reins », nous disons « mon cœur » ou « mes entrailles ». Même façon enfin de s'interpeller en s'adressant à son âme (22).

Si les langues offrent ainsi matière à comparaison, il doit en être de même des littératures. Mais ce sujet ne peut être abordé sans une définition préalable de la poésie hébraïque. Des formules comme celles-ci : « selon le mode accoutumé », « selon le goût » des Hébreux, « les Hébreux aimaient » etc., attestent assez le soin que Renan a pris de déterminer le « génie ordinaire » de leurs écrivains. Conduite dans l'esprit de Lowth, son analyse se soumet aisément aux rubriques en usage chez les rhéteurs.

Et tout d'abord, la forme poétique proprement dite. Si les *Psaumes* sont, à cet égard, particulièrement instructifs, ce n'est pas toujours sans limiter la portée des remarques qu'ils suggèrent. Il en est ainsi, par exemple, quand le séminariste rend compte du « ton coupé » de la poésie hébraïque par la coutume de chanter en chœur, sans que l'un soit « obligé de faire suite à l'autre ». De même l'emploi des intercalaires, le mélange intentionnel de différents vers, etc., donnent surtout lieu à des observations d'espèce. En dirons-nous autant de cette « sorte de rime », particulièrement élégante, que Renan a cru apercevoir dans une suite de vav paragogiques (23) ? ou de la propension des Hébreux à « jeter un petit vers dans le courant de leurs odes », « à terminer une strophe par un tout petit vers » ? De toute façon, l'on ne saurait se flatter d'atteindre par là l'essence de la poésie hébraïque. L'opinion même qui la fait résider dans le parallélisme pourrait bien, selon Renan, appeler une mise au point. A voir, en effet, au ps. XVI, le « etiam » du v. 7, « probablement en regard de son parallèle dans le précédent », on en vient à penser « que ce n'est pas seulement dans le parallélisme proprement dit, mais dans la parallélicité, de quelque sorte qu'elle soit, que gît le mécanisme de la poésie hébraïque ».

Juste ou non, cette vue n'a rien qui diminue le rôle du parallélisme : il demeure le « type » de cette poésie, dont il a, dans une certaine mesure, favorisé la transmission orale, puisque la mémoire retient plus sûrement les textes où il est rigoureux. A l'hébraïsant d'en distinguer les diverses sortes, depuis l'asymétrie de « deux parallèles contre un », jusqu'au cas où la construction requiert l'emprunt d'un mot au membre suivant (24). Tantôt le parallélisme « se fait par un mot d'un sens reçu et vulgaire, mais parallèle par l'étymologie » (25). Tantôt il dirige la pensée, et même il la féconde : soit que le poète « semble passer de l'idée de la création à celle du séjour dans l'arche », soit qu'il laisse entendre que « Dieu détourner sa face, et perdre la respiration, c'est synonyme ».

---

(22) *Ps.* CIV, 17 ; LXII, 1 ; CXXXVII ; LXX, 4,6 ; XVI, 7 ; CIII, 5.

(23) *Ps.* CIII, 4 ; CXIII ; CIV, 22.

(24) *Ps.* CXX ; CIV, 29 ; CXX, 5.

(25) *Ps.* CVII, 29 : « ...in lenem auram, et *siluerunt* ». Les deux exemples suivants se trouvent *ps.* XCIII, et CIV, 29.

Est-ce là tout ? Et ne dira-t-on rien de plus sur la versification hébraïque ? Problème difficile entre tous. A considérer les « graves changements » auxquels l'auteur du ps. CXXXV a soumis les originaux, sans en « déranger très probablement le rythme », on est porté à croire qu'en dehors du parallélisme, le rythme des Hébreux n'était assujetti à aucune règle : une poésie « rigoureusement métrique » n'est pas « si large pour les variantes ». L'alternance des vers au ps. LXX, l'asymétrie d'un verset comme le huitième du n° CIV, ne permettent pas, quelques constatations qu'on fasse ailleurs, d'attacher trop d'importance à la longueur du vers. Les Hébreux, écrit Renan non sans maladresse, étaient « larges... sur la longueur ».

Ce rythme, si « peu strict », cette « largeur de la prosodie hébraïque », imposent le recours au système d'Azarias. Serait-il vrai que la mesure consistât seulement dans le nombre des choses ou idées, tel qu'il résulte de l'analyse logique? C'est de quoi l'examen des *Psaumes* décidera... Hélas ! tel morceau va contre la règle, l'autre au contraire la « justifie très bien ». Certaines variantes ont l'air de prouver que « la structure et non les mots formaient l'essence de la poésie ». Mais voici des versets où « la mesure est partout la même, et pourtant le nombre des idées, d'après le calcul d'Azarias, n'est pas partout le même... ». Ce fait « infirme très fort les idées de ce rabbin » (26). Cependant Renan n'en est pas encore détaché quand il étudie le ps. LXX : le rythme de cette pièce, sensible à la coupe des phrases, lui paraît révéler « en quoi consistait le pied hébreu ». « Ils étaient larges... même sur le nombre des idées ». « Ce qui constitue [le pied hébreu], c'est plutôt le rôle grammatical qu'autre chose ». Enfin, dernière épreuve, le v. 36 du ps. CVII montre que « ce n'est pas aux idées que les Hébreux s'attachaient ».

Voilà bien des oscillations. Renan n'en est-il du tout responsable? A-t-il bien compris les passages consacrés par Lowth à Azarias ? En général, a-t-il suffisamment serré les concepts qu'il maniait ? On n'oserait le dire. Mais n'importe : la question qui s'agite ici n'est pas de celles qu'il pouvait résoudre.

Beaucoup plus simple, heureusement, est la théorie du style hébraïque. Qu'il manque de précision et de clarté, on le sait : ces caractères, qui tiennent au fond de l'idée, sont encore renforcés par l'identité des mots, l'énigme, la parabole, etc., au point que leur poésie « était obscure pour les Hébreux eux-mêmes » (*ps.* IV). Quant à leur manière de composer, elle se voit bien dans le ps. L ou le *Livre de Job* : comme tous les Orientaux, ils aimaient les préludes, préambules, etc., qui permettent de « s'annoncer beaucoup ».

Leur style figuré doit arrêter davantage. Il présente des figures de pensées, parmi lesquelles Renan, s'il ne néglige pas l'énumération (27),

---

(26) *Ps.* XXXII, 4 *et supra*; CIII; CXXXV; XXXIV, 5, 17.

(27) « Le goût des Hébreux » pour cette figure se montre notamment au début du ps. CIII et à la fin du CXIII[e].

s'intéresse surtout aux jeux de mots. L'un « devait faire un dicton populaire, comme cela arrive souvent en ces cas » ; l'autre, qui se complique d'un jeu de voyelles, est « fort heureux », et « bien dans le goût des anciens » (28). Leurs comparaisons, elles, ne comportent point les formules « tel que », « ainsi », qui les précèdent chez nous (*ps.* XXXIV, 4,6). De plus, elles ne sont guère suivies, sauf celles qu'on rencontre aux psaumes CIII (v. 15-16) et CXXIX (v. 8), et dont la seconde surtout constitue un « développement » anormal, un véritable « écart poétique ». L'analyse des figures de mots conduit à une constatation analogue, du moins en ce qui concerne les images. Les Hébreux avaient une façon à eux de les « toucher ». Qu'on examine de ce point de vue le v. 8 du n° XVI : « Ils se contentent d'indiquer la chose, sans prendre les détails ». Toutefois, « dans les derniers temps, ils développent plus ».

Si maintenant l'on passe de la manière du style à sa matière, on ne tarde pas à relever plusieurs expressions « consacrées », « formules » (29) ou « lieux communs », images « familières », — qui éclairent certains aspects de l'esprit hébraïque.

Esprit « traditionnel » avant tout, en ce sens qu'il a conservé le souvenir d'événements, dont la portée littéraire a été grande. Le thème bien connu de la captivité et de la délivrance a marqué jusqu'à des locutions comme *ébion* ou *anîjékâ*, qui frappent dès à présent le futur historien d'Israël, parce qu'elles désignent le peuple de Dieu : l'une, « nom générique » (« ton pauvre peuple »), l'autre (*afflictos* ou *mansuetos tuos*), « expression de tendresse et de douceur » (30). Non moins « fortement imprimés dans l'esprit poétique des Hébreux », ont été l'acte créateur, l'affermissement de la terre séparée des eaux, ainsi que le retour de l'arche. La fiction à laquelle ce dernier fait a donné lieu s'est aussi emparée d'un autre « tableau », celui « du Sinaï et du Pharan » : « forme dramatique », et devenue « de droit commun dans la poésie hébraïque ». Le ps. L décrit sous ses couleurs la marche de Jéhova venant juger la terre : le feu et la tempête, dont son verset 3 environne Jéhova, sont spécialement typiques. Un peu différemment, le v. 12 du ps. XCVI représente « l'arrivée idéale et triomphante de Jéhova », et l'émotion qui, à son aspect, saisit tous les êtres.

Cette influence de l'Histoire Sainte ne saurait être séparée de celle de la religion. Jéhova se retrouve dans le sanctuaire, dont les diverses parties symbolisent ses attributs. Les métaphores qui procèdent de ces sources auront donc cette propriété remarquable, que le sens figuré n'exclut pas l'exactitude littérale de l'allusion. Du reste on sait — mais Renan le note avec soin — le goût particulier des Hébreux pour des

---

(28) *Ps.* LXX, 6; LXXXV, 2; CXXXV, 17; CXX, 6-7; LXXII, 10; CXXXI, 2 (selon la Vulgate).

(29) Le mot revient sous la plume de Renan avec trois suffixes : « parenthèse *formulistique* », « exorde *formulaire* », « tableau *formulatif* ».

(30) Voir également *ps.* XXXIV, 3 où l'adjectif *pii* indique aussi les affligés, les doux.

images comme « revêtir », « ceindre », etc. Enfin l'on doit rapporter au culte proprement dit des expressions telles que *toub bĕthékhâ* (pour dépeindre les joies de Jérusalem), ainsi que certains usages littéraires(31).

C'est ainsi, par exemple, que le poète avait l'habitude de s'animer lui-même, d'exciter les créatures à louer Dieu (32), d'exhorter les auditeurs à apporter vœux et présents au Seigneur. Rien de plus familier aux Hébreux que les formules laudatives des psaumes CIV, aux versets 31-35, et LXVI à son début. Ils usent de ces lieux communs avec si peu de discrétion, que Renan a fini, dirait-on, par en concevoir une légère impatience : c'est, écrit-il, leur mode d'« accumuler », d'« exploiter à tout propos les mêmes » louanges. Plus compliqués sont leurs procédés, quand ils visent à remercier ou à prier Dieu. En général, dans leurs « cantiques d'actions de grâce », ils ne célèbrent pas leur prospérité sans qu'un tableau y rappelle leur misère passée, même si le malheur n'a pas précédé immédiatement. On sait d'autre part qu'il leur arrive de remercier Dieu d'un bienfait, « en le priant comme s'ils ne l'avaient pas reçu ». Enfin c'est encore un de leurs usages, que le poète, après avoir prié quelque temps, « se suppose exaucé et parle en ce sens » (33).

Voilà donc, on l'avouera, une manière d'écrire assez spéciale. On ne saurait pourtant affirmer sa singularité, avant de l'avoir confrontée avec des productions étrangères. C'est dans cet esprit que Renan rapproche les *Psaumes* des littératures grecque et latine, et, plus rarement, de la nôtre. Il croit constater ainsi, sinon que la poésie hébraïque est unique en son genre, du moins qu'elle n'a que de « rares points de contact » avec le reste.

En premier lieu, la versification psalmique n'est pas sans présenter des phénomènes qui se retrouvent ailleurs : l'ἀντίψαλμα par exemple, ne rappelle-t-il pas l'antistrophe? l'uniformité de certains vers didactiques ne correspond-elle pas au règne de l'hexamètre dans « nos langues classiques » ? etc... Sans doute. Mais, à part ces quelques traits, que de différences ! Les « autres poésies » n'offrent rien d'analogue à la « particularité » que constitue le « jeu des deux intercalaires ». Méditons aussi ce fait capital, que la poésie des Hébreux n'était pas métrique. On ne concevrait pas ailleurs les libertés que l'auteur du ps. CXXXV a pu prendre à l'égard des rythmes originaux : « essayez », s'écrie Renan, « de tripoter ainsi des vers latins ! »

Les Hébreux s'écartent encore de nous par leur façon de traiter les images. Disent-ils que Jéhova soutient le juste, ils ne le montrent pas, comme nous le ferions, « debout, la main appuyée sur le second, l'empêchant d'être ébranlé ». Il y a pourtant certains thèmes, qui leur sont

---

(31) *Ps.* CVII, 41; LXXII, 2; CIV, 5-9; XCVI; CVIII; (XLVIII, 12); XCVII, 2; LXV.

(32) Voir un exorde dont Renan a remarqué la « généralité » : celui du ps. CVIII^{a}, pris sans doute du « réservoir » des lieux communs. — Cf. encore *ps.* CXLVII, *passim*, et ps. XCVIII.

(33) *Ps.* LXXVI, 12; XLVIII; LXVI; CVIII, 7, 13; CXXVI; IV; XX, 7.

communs avec les poètes profanes : ainsi le tableau des fleurs naissantes sous les pas d'une personne et la jubilation de la Nature à l'arrivée de Jéhova, véritable scène d'Homère (34). Ils ont également des exordes et des transitions dans le goût gréco-latin. Le ps. CVIII débute comme une de ces « odes » païennes, dont l'auteur aime « commencer par dire que son cœur s'enflamme, etc. Un feu divin m'enflamme, etc. ». Pareillement, au v. 2 du n° XLV, le psalmiste « décrit son inspiration à la manière de tous les poètes », en sorte qu'un latinisme (35) traduirait bien sa pensée. Voyez enfin, au ps. XIX, comme « le ciel l'amène au soleil, et là il s'arrête à loisir » : ne dirait-on pas une ode antique ?

On se tromperait fort, pourtant, si l'on concluait de ces similitudes que l'ode hébraïque n'est pas originale. Renan ne serait pas loin de croire « unique dans toutes les littératures » le cas du poète qui, au ps. CVIII, célèbre *ses propres* exploits. Il en dirait presque autant de l'élégie : tandis que les peuples ordinairement « jettent des plaintes en général », les Hébreux vont, eux, « droit à Dieu ». Quant à leur poésie descriptive, sans doute elle ne spécifie pas mieux le fait que celle des païens, mais elle indique toujours « ce que fait Jéhova pour produire le fait ». Aussi, malgré ce qu'il y trouve de très semblable à « notre poésie et à notre manière de concevoir », le jeune critique déclare-t-il le ps. CIV, quant à la « pensée générale », « tout à fait original et unique peut-être dans toutes les littératures du monde ».

D'autres espèces poétiques présenteraient au contraire de l'affinité, soit avec les « hymnes religieux » des anciens (ps. CIII), soit avec les pièces pindariques (quelques psaumes « circonstanciels »). On ne saurait mieux caractériser la littérature d'imitation chez les Hébreux, qu'en comparant le ps. LXXI aux vers latins des modernes : ce que ceux-ci sont à la poésie classique de Rome, il l'est aux anciens cantiques (36).

III

Ainsi définie, la littérature peut fournir, non moins que la langue, un moyen d'entrer dans la pensée d'un peuple. Le style notamment nous a révélé la tendance des Hébreux à « laisser l'idée dans sa généralité », à la « jeter » « sans spécifier la personne, quand dans tous les cas le sens était le même », etc. Nous avons lieu aussi de les croire inaptes à certaines conceptions trop ténues, comme celle de la floraison de l'herbe, ou trop métaphysiques (37). Mais ces caractères sont surtout négatifs. Or l'étude des *Psaumes* et des commentateurs renseigne en outre sur les notions positives d'Israël.

---

(34) *Ps.* XLV ; XLVI, 4 ; XXXIV, 14 ; CVII, 19 ; XVI, 8 ; LXV, 12 ; XCVI, 12.

(35) « *Dico* », dont « l'amphibologie » rendrait le sens de « je consacre, j'offre », tout en signifiant aussi « je chante » (« mes vers pour le roi »).

(36) *Ps.* VI, CXLVII, LXV, XLVIII.

(37) Voir les intéressants exemples de *ps.* VIII, 6 ; LXII, 12 ; XVI, 5. Il va sans le dire, cette théorie ne vaut plus pour les basses époques (cf. *ps.* CXXX).

Comment s'est-il représenté le monde ? Telle de ses comparaisons « suppose l'Orient et l'Occident comme deux lieux, d'où le soleil entre et sort ». Il croyait que « la substance de l'éclair devient de la pluie ». Sa locution « le ciel des cieux » implique une opinion plus spécialement juive, et suivant laquelle Dieu aurait sa demeure dans un ciel différent du ciel inférieur, lequel « est encore de la terre, et donné aux hommes ». — Parlerons-nous de son histoire naturelle ? Renan serait sympathique aux « idées mystérieuses des anciens sur le bois », sur ces arbres qu'ils appelaient « les cèdres de Dieu ». « Très poétique » lui paraît aussi cette pensée si familière aux Hébreux, que le cri des animaux est « une prière pour réclamer à Dieu leur nourriture ». Du reste, ne demandez pas à ce peuple des connaissances exactes. Il a pu facilement commettre l'erreur de ranger le *saphan* parmi les ruminants. N'a-t-il pas cru à la réalité « d'animaux, d'êtres uniques en leur espèce » ? à celle de monstres marins polymorphes, qu'il désignait sous le nom de Léviathan ?

Quittons ces traditions pour l'histoire de l'homme en société. Renan dégage à plusieurs reprises cette « idée des Orientaux », que « l'attribut foncier de la royauté est de rendre la justice ». Leur imagination aimait aussi à associer la royauté au sacerdoce : il s'environnait, comme d'un « vague prestige », de ces « mystères secrets de l'Orient », auxquels le héros du ps. CX devait être quelque peu initié (38).

Quant aux idées morales d'Israël, elles se recommandent surtout à l'examen par leurs rapports mutuels. C'est ainsi qu'il « unissait volontiers les idées de montagne et de paix, fermeté, paix assise sur les montagnes ». Siège des émotions et des passions, les reins étaient pour lui le symbole de la force. Il admettait couramment l'équivalence des notions suivantes : langue et calomnie, silence et résignation, justice et salut, crime et châtiment. Les verbes « causer » et « permettre » s'employaient également comme synonymes, etc. Une analyse du même genre révèle aussi quelques traits du caractère hébreu, mais non point, chose curieuse — pas même au v. 6 du ps. CXXVIII (39) — ce désir de postérité que Renan fera ressortir plus tard comme essentiellement juif. Le commentaire d'un autre passage paraît signifier que les Hébreux n'avaient guère l'habitude de s'enorgueillir de leurs tribulations. « Toutes juives », en revanche, sont la « malédiction » contenue dans le ps. CXXIX, et sans doute aussi la façon dont David lui-même, au ps. VI, « insulte » ses ennemis.

Cette conduite s'explique en grande partie par la foi qui l'a dictée. C'est dans le domaine religieux qu'Israël a donné toute sa mesure. « Dieu toujours », voilà l' « idée générale de la poésie hébraïque » ; ce que Dieu a fait dans la nature et pour son peuple, voilà ce qu'elle célèbre inlassablement. Elle exalte sa toute-puissance : « omnia quæ voluit, fecit », ces mots rappellent au lecteur de Lowth le *Fiat lux*, ce « premier trait dont

---

(38) *Ps.* XVI ; CIV, 10 ; CIII, 12 ; CXXXV, 7 ; CXV, 16 ; CIV, 16, 21, 26 ; LXVII, 5 ; XCVI, 13 ; L, 4, 6.

(39) « Puisses-tu voir les enfants de tes enfants ! ».

tous les autres sont la copie ». Elle chante sa gloire, surtout en tournant à sa louange les descriptions physiques, pour y faire éclater sa « grandeur ». Elle le montre « vainquant dans toutes les victoires », libérant tous les libérés : le ps. CXXIV, chant de joie après une délivrance, est « caractérisé au trait juif en ce sens qu'il rapporte tout à Jéhova ». Bref, c'est lui le grand protecteur, grâce auquel le psalmiste pouvait répéter, et il ne s'en est pas privé, « *bal timot* » (40).

Or, cette présence tutélaire avait pour centre idéal la montagne de Sion, que Dieu avait « choisie de toute éternité pour son trône », et que sa gloire adopta en quittant le Sinaï et le Pharan. Cette « idée bien juive », cette « dominante de la poésie » hébraïque explique l'attachement d'Israël à son temple et à sa cité sainte : la religion pénétrait le patriotisme. De là « ces louanges de la maison de Dieu », cet « éloge de Jérusalem », que le compositeur du ps. CXXII a développé « par les traits les plus magnifiques aux yeux des Hébreux ».

En même temps, ils n'admettaient pas que les Gentils — eussent-ils la vocation — fussent naturalisés dans cette ville. Comment ce nationalisme n'aurait-il pas entraîné le mépris de ce qui n'est pas Jéhova ? La « singularité » de son Dieu forme un des concepts « constitutifs de la nation » juive. Aussi est-ce, dans ses poésies, un « tour de pensée souvent usité », que d'opposer à la grandeur de Jéhova la « bassesse », la « vanité » des Dieux des autres peuples. Pour dénoncer ce néant, des phrases stéréotypées montrent l'insensibilité, l'inertie de ces idoles, pourtant en possession d'yeux, d'oreilles et de bras. Et les mêmes Juifs, qui tournent en dérision ces sculptures, vont à l'égard des sculpteurs jusqu'à l'aversion. Aussi s'attendent-ils, en cas de revers, à ce que leurs voisins s'écrient : « Où est leur Dieu ? » Cette angoissante question est souvent formulée par leurs poètes.

Dans tout cela, la théologie d'Israël n'a guère de caractère moral. Cet esprit n'en est pourtant pas absent, comme on le voit par les relations que certains psaumes établissent entre Jéhova et les hommes. Le juste seul aurait droit à sa protection, tandis que le pécheur s'attire sa colère. Cette « opposition », ou, si l'on veut, ce « complément parallèle », se retrouve dans le reste de l'A. T., où les morceaux congénères contiennent presque toujours ces deux parties. Et l'antithèse, « tout à fait selon le mode judaïque », peut encore être raffinée ; la piété reçoit pour compagne l'humilité, et l'impiété la superbe ; Dieu se plaît à relever les unes, à rabaisser les autres. Ce spectacle de délectation est d'autant plus complet que les méchants se flattent, mais en vain, de tromper la vigilance divine : le reproche que le Seigneur leur adresse, « d'avoir cru que leur crime lui était caché », répond à une « idée typique très commune ». On comprend que Dieu soit représenté si fréquemment sous les traits

(40) *Ps.* XVI, 7 ; LXV, 7, 6 ; LXXII, 3 ; L, 17 ; CXIV, 4 ; XXXIX, 10 ; XXXIV, 22 ; CXLI, 4 ; CX, 7 ; XLVIII ; CXV, 3 ; XCVII ; CXLVII ; CXXXV ; CVIII, 12-13 ; XXXII.

d'un souverain juge, qui vient s'asseoir entre son peuple et les mauvais, leur parle alternativement, et, la cause entendue, venge et gouverne.

Comment, dès lors, les Juifs n'auraient-ils pas mis toute leur confiance en Dieu? De fait, la pire détresse n'arrêtait pas chez eux les cantiques de joie : *Confitemini... quoniam bonus* : « Ils n'aspiraient qu'à chanter : *Confitemini...*, c'était synonyme pour eux de se réjouir ». Mais leur piété ne s'exhalait pas seulement en hymnes. Ils soumettaient leur conduite à un système de règles, si certaines à leurs yeux que le psalmiste en compare souvent la fixité à la fermeté de la terre. Ils vivaient sous l'obsession de cette Loi, dont l'idée, comme celle de vertu, les domine toujours. De là encore l'importance qu'ils accordaient aux notions de péché et de justification (41).

Tel est le tableau de la religion juive, selon l'idée que les *Psaumes* en donnent. Mais ces observations ne prendront leur vraie valeur, qu'ordonnées dans une perspective d'ensemble. Renan l'a bien senti, même pour un détail aussi mince que la définition du ps. LXXII (42). A plus forte raison a-t-il pris soin de souligner la modernité de certaines idées, et de remonter, si possible, à leurs commencements. Fréquence à parler de la Loi, à la louer, à s'en préoccuper; crainte des péchés d'ignorance, et prières à Dieu pour qu'il pardonne l'infraction ; surprenant spiritualisme des ps. L et XVI, conception du gardien divin ; admission des étrangers à une fête juive, — autant de traits qui dénotent une date plus ou moins tardive. Est-ce à dire que ce prosélytisme, que ce « légalisme » soient apparus brusquement chez Israël ? Non certes. S'ils se manifestent dans des psaumes comme le XIX[e], le XXXII[e], le XLVIII[e], le LXXVI[e], c'est qu'ils « perçaient déjà » aux temps davidiques, c'est qu'ils y étaient « en germe » souvent « informe ». Au critique de savoir reconnaître et signaler ces premières « racines de l'esprit judaïque ».

— Il lui appartient également de porter ce souci de la chronologie dans l'étude de certaines idées qui concernent moins l'activité de Dieu que son essence. Etude qui comporte, avant tout, un examen minutieux des noms divins.

Il ne s'agit plus seulement ici de ceux que M. Le Hir avait analysés. Dieu était appelé de tant de façons que l'auteur du ps. XX, s'il avait voulu s'adresser à lui, aurait facilement trouvé de quoi éviter, au v. 10, l'apostrophe bien peu usitée de *Melekh*. Ne pouvait-il employer, par exemple, le mot de *rupes*, d'une racine exprimant l'idée de protection (43) ? sans compter, bien entendu, les autres termes classiques.

Celui de *Zebaoth* offre un sens contesté que Renan eût volontiers élucidé. Malheureusement, des deux passages où il l'a relevé, l'un exclut

---

(41) *Ps.* CXXI ; LXXXVII, 5 ; CXXXV ; XCVII ; XXXII ; XXXIV ; CXLVII, 6 ; L, 16-22 ; LXXVI, 9 ; XCVIII ; XCVI ; L, 4, 6 ; LIV, 9 ; XCIII, 8 ; CXXVIII.

(42) Cf. *Trav. de Jeun.*, 135 (v. 20, 2°).

(43) *Ps.* XXXII, 7.

l'idée des « bataillons célestes », que le second impose (44). La curiosité pourtant très aiguë du jeune homme n'est guère plus heureuse ailleurs. Quelque vocable qu'il rencontre, l'indice a peu de portée critique, et il s'en sert à peine pour dater un ou deux psaumes (45). Le plus clair de ses remarques consiste à distinguer les pièces suivant le nom divin qu'on y lit : *Jéhova*, presque à tous les versets du n° XXXIV ; *Jéhova*, encore, avec les voyelles d'*Elohim*, et accouplé à *Adonaï*, en plusieurs endroits du n° LXXI, ce dont le reste du Psautier, selon Renan, n'offrirait aucun exemple. *Adonaï* se rencontre au ps. LXVI, v. 18 ; il n'est nulle part aussi usité que dans le ps. CXXX, etc. Le suffixe qu'il a reçu au début du ps. CX (*Domino* meo) est « rare dans la poésie hébraïque ».

L'expression de *Jéhova* est assez importante pour que l'on note, au v. 2 du ps. XX, sa mise en parallèle avec la locution « le nom du Dieu de Jacob ». Ce qui préoccupe surtout, c'est son caractère sacré. L'avait-elle, à l'époque où fut composé le ps. CXXII? Il ne le semble pas, puisque l'auteur emploie, au v. 4, la locution « nom [de] Jéhova » en périphrase pour *Jéhova* : c'est donc que « là on disait *Jéhova* ». De même, au v. 12 du ps. LXIII, l'idée de jurer par le nom de Dieu « supposerait que le nom de Jéhova... à cette époque [était prononcé] dans les serments, pourtant... ».

Si peu sûres qu'elles soient (46), ces remarques n'en abordent pas moins, avec le mot *Elohim*, un grave problème. Courant dans les psaumes LXVI, L, LXIV, LXV, LXIII, LXXVI, et, paraît-il, « dans les cantiques d'Asaph » (47), ce terme n'y représente pas seulement le Dieu d'Israël. Sa forme plurielle lui assigne une autre fonction. Or, si l'on n'entend pas par *Dieux* les rois ou les anges, que penser ?

Renan se l'est demandé à plusieurs reprises, et dès son premier pas. L'exaltation de Jéhova « au-dessus de tous les dieux » lui suggère une remarque qu'il n'énonce pas sans précaution : « A ne considérer que cet endroit et les analogues », écrit-il, « on pourrait croire que les Hébreux se mettaient aussi au point de vue des autres nations, chaque peuple ayant son Dieu..., et *Jéhova* le plus puissant de tous : mais enfin tous étant dieux ». D'autres textes, cependant, sembleraient prouver qu'Israël, loin de partager cette croyance des peuples voisins, regardait « les dieux étrangers comme des non-dieux ». Encore n'est-ce pas sûr : ne lit-on pas ailleurs que Jéhova a placé l'homme un peu au-dessous des dieux ? que tous les dieux doivent adorer Jéhova ? Ainsi le psalmiste a bien l'air de regarder ces dieux des nations comme des êtres supérieurs à l'humanité ;

---

(44) Cf. *ps.* XLVI, 8, où le nom en question doit s'entendre des « armées terrestres », et *ps.* CIII, 20, où « la milice de Dieu » ne peut désigner que les anges.

(45) Cf. *ps.* LXV, où l'absence de *Jéhova* serait un signe d'ancienneté ; et *ps.* LVII, plus récent peut-être que le CVIII^e^, puisqu'il contient *Adonaï* au lieu de *Jéhova*.

(46) Cf. encore *Trav. de Jeun.*, 216 (b).

(47) M. Le Hir fait la même remarque au ps. LXVII, qu'il a l'air d'assimiler pour ce trait aux psaumes des fils de Coré (*Les Ps.*, 141-142).

autant dire qu' « il se met au point de vue païen ». Le séminariste est revenu à son point de départ. Et, plus il examine, plus il s'exprime avec netteté. La façon dont les Hébreux opposent à la grandeur de Jéhova la bassesse des dieux étrangers lui paraît impliquer « la croyance à la localisation des dieux ». Bien plus, un verset commenté par Vatable : « En ton nom, [mon Dieu], je lèverai mes mains », lui dicte cette note hardie : « Allusion à la manière de prier des anciens : élever les mains en prononçant le nom du Dieu : coutume empreinte d'idolâtrie, et assimilant Jéhova à *un* Dieu » (48).

L'originalité religieuse d'Israël ne sort pas intacte de pareils commentaires, qui dénoncent une notion bien imparfaite de l'unité de Dieu. Sa spiritualité a-t-elle été mieux conçue? La réponse de Renan à cette question est peu explicite. Non qu'il omette les détails significatifs : il note que les Hébreux se sont figuré le jugement divin d'après la manière dont ils voyaient rendre la justice. Pour eux, Dieu se levait à l'horizon comme le soleil ; le feu et la tempête l'escortaient ; sa parole était le tonnerre, son souffle, le vent chaud, etc. Mais quelle impression cet anthropomorphisme et ce naturalisme ont-ils produit sur l'élève de M. Le Hir ? a-t-il estimé que le style figuré expliquait bien des choses, même en dehors des comparaisons expresses ? C'est ce qu'on ne saurait indiquer avec certitude.

Qu'il ait fort goûté, par exemple, l'assimilation de Dieu à un lion, ce point importe peu, à côté de sa façon de comprendre le mot *rouach,* dans le ps. CXLVII. Selon lui, si ce terme fait, au v. 18, partie d'une expression à « double sens », trois versets plus haut la « parole » de Dieu ne désigne le tonnerre que métaphoriquement. Jusque-là rien n'autorise à supposer chez Renan une arrière-pensée critique. Mais voici qu'il rapproche, avec une singulière insistance, les représentations bibliques et païennes de la divinité. Jéhova et Jupiter ne sont-ils pas tous les deux *protecteurs,* et doués du même attribut ? Le premier n'a-t-il pas un char, dont « les roues distillent la fécondité » ? ne le montre-t-on pas tirant « les vents de ses trésors » (49) ? Comment ne pas retrouver dans ces traits la « couleur de la mythologie grecque » ?

Bien qu'il qualifie de « fiction » l'un de ces tableaux, le jeune homme, on le voit, ne s'engage point à fond. Il garde la même retenue en matière de « prophéties » hébraïques, tout au moins pendant un certain temps.

Que le psalmiste, parce qu'il se sent exaucé, cesse sa prière et prenne un autre ton ; qu'il s'écrie, par une sorte de « transport » : « Oui, maintenant je sais que Jéhova sauvera son Christ » (son oint, le roi), dans ces deux cas la prédiction n'est qu'un procédé littéraire. Que l'indistinction des temps et des modes, particulière à l'hébreu, puisse justifier une critique *à priori* des passages prophétiques, Renan n'en a rien dit : la seule observation qu'il se soit permise est celle-ci : « Prédiction ou vœu,

(48) *Ps.* XCV, 3 ; VIII, 6 ; XCVII, 7, 9 ; CXXXV ; LXIII, 5.

(49) *Ps.* CXXXV, 7 : « *coacervavit...* ». — *Ps.* LXXVI ; XXXII, 7 ; LXV, 12.

identique chez les Hébreux » (50). On ne sait aussi que penser de sa remarque sur la formule « d'une mer à l'autre » : en a-t-il aperçu l'importance ? Il a dû, en tout cas, sentir que l'extension du royaume de Jéhova intéresse la signification de *ammim*. Sur ce point, les *Psaumes* donnent raison à M. Le Hir contre les rationalistes : le v. 9 du ps. XCVIII, où le mot est en parallèle avec « monde » (*tëbël*) « prouve évidemment » qu'*ammim* désigne les nations et non les tribus. La même conclusion est à tirer des versets 3 et 5 du ps. XCVI (51).

Ce sont là des préliminaires, d'où Renan est heureusement passé à l'examen plus attentif du thème messianique.

Si les Juifs ne reconnaissent pas Jésus dans le Messie, ils reconnaissent le Messie dans un grand nombre de textes bibliques, y compris les *Psaumes*. Pour peu donc qu'on évite d'appliquer le vague des promesses au fondateur du christianisme, les deux exégèses, la juive et la catholique, peuvent coïncider en plus d'un point. L'un de ces terrains d'entente est fourni par les psaumes LXXXV et LXXII. Dans l'étude du premier, Renan s'arrête au v. 12, où l'expression « la vérité germa de terre », rapprochée du verset suivant, l'impressionne indéniablement : « Cela », écrit-il, « ne peut guère s'expliquer que du Messie. Je n'avais encore rien vu de si formel ». D'où sa traduction du v. 13, qui déteint sur un passage analogue du ps. LXVII (52) : « Notre terre va produire son fruit mystérieux ». Est-ce donc qu'il est acquis aux interprétations messianiques ? Un retour de sa pensée, au ps. LXXII, porterait à en douter : il s'y demande si l'auteur n'a pas pu, par enflure orientale, appliquer à un homme des traits qu'on aurait tort de considérer comme « messiaques ». Point de prophétie donc, mais de l'emphase ! A plus forte raison n'y a-t-il pas lieu d'entendre du Messie les louanges stéréotypées du ps. XCVI, au v. 2.

Le séminariste en était là, quand le célèbre ps. CX s'est présenté à lui. Il ne tarde pas à apprendre que les Juifs lui ont refusé le sens messianique. Beau prétexte pour critiquer l' « inconséquence » des rabbins ! Si un psaume, en effet, doit être, d'après leur méthode, rapporté au Messie, c'est bien le *Dixit Dominus Domino*. Mais ces « règles », mais ces « idées » leur sont-elles si particulières ? Non sans doute. Du moins l'ironie de Renan discrédite-t-elle sans distinction les « interprétations messiaques ». Pourquoi le ps. CX en a-t-il suscité un si grand nombre ? Parce que ses commentateurs n'y voient goutte. De telles explications « triomphent dans l'obscurité, et sont comme l'hypothèse de règle... pour les endroits qu'on ne comprend pas ». On devine les effets de cette disposition d'esprit, appliquée au messianisme catholique.

---

(50) *Ps.* LXXXV, 9; XX, 7; LXXII, 4.

(51) Voir encore là-dessus *ps.* C, 1, où « toute la terre » désigne exceptionnellement les seuls Juifs, à cause du v. 2; et les équivoques versets 5 du ps. LXVII et 12 du LXXVI[e].

(52) Voir *Trav. de Jeun.*, 145, la note au v. 7, *in fine*. Ici néanmoins, Renan paraît déjà moins attaché à cette idée.

Peut-être en vue de cette critique, Renan recueille avec soin toutes sortes de renseignements sur les noms juifs du Messie. Parmi les rabbins, ceux-ci l'appellent « Sobolescet », d'après le v. 17 du ps. LXXII ; ceux-là, « Schilo »; une troisième école, « Jinnon »; d'autres enfin, « le Favori », « le Consolateur », « le Lépreux ». Ces vocables ne sont-ils pas « fort curieux » ? A côté de leur richesse, le Psautier paraît bien pauvre : ses morceaux choisis n'offrent guère, outre le nom de *Mâchiah*, que celui de *Jeschouâh*, auquel on devait attacher « quelque idée formulée » du même ordre (53). C'est du moins ce qui peut s'induire de son fréquent emploi à l'époque babylonienne. Car il est aussi moderne que *Mâchiah*.

Ainsi le temps a développé l'idée messianique, et notamment les conceptions relatives au triomphe du Messie. En germe au X^e^ siècle, elles ne s'épanouissent qu'à une date beaucoup plus récente. Sous quelles couleurs ?

A la suite des psalmistes, et peut-être plus occupé du règne que du roi (54), Renan imagine les circonstances typiques du futur avènement. Certes, les exploits, la gloire militaire y tiennent une grande place. Néanmoins, ils sont presque toujours associés à des traits différents, sinon contraires, et prédominants. En premier lieu, la paix universelle, sorte d'occupation pacifique des nations qui, même les plus éloignées, seront soumises et apporteront leurs tributs ; corrélativement, Dieu connu et vénéré de tous ces Gentils ; enfin la justice réalisée, les faibles vengés et relevés. Et cet état procurant un bonheur sans fin : « tout l'univers heureux [dans le Messie] et se félicitant avec lui » (55).

Si complexe que soit cette image, ce n'est pas la seule que les Juifs aient eue en vue. A d'autres moments, et sous la pression de l'infortune, l'avenir qu'ils ont espéré s'est teint de couleurs presque opposées. La douceur n'est pas absente des tableaux qu'on vient d'évoquer : le ps. LXXII ne respire que ce sentiment. Pourtant, ce n'est point encore là le ton « tout spirituel » du LXXXV^e^. Ici plus de combats, plus de victoires, plus de richesses ; en un mot, plus de règne temporel. On dirait qu'Israël, désespérant d'obtenir jamais cet éclat, s'en soit désabusé. Renonce-t-il pour autant à son idéal de paix et de justice ? Non certes. Mais il le spiritualise, il aspire à la vérité, à la faveur de Dieu, etc.

Des vagues objets de cette attente, l'un au moins s'est réalisé: la connaissance de Dieu s'est en effet propagée dans le monde. Renan a marqué l'effet que ce triomphe de l'universalisme produisait sur lui : voilà, écrit-il au ps. LXXII (v. 19), « ce qui me fait le plus d'impression, et *la vraie prophétie que je trouve en l'A.T.* ». Il paraît assez, d'après cette formule, que les autres prédictions n'avaient pas le même empire sur son esprit.

---

(53) L'expression « l'ange de Jéhova », qui se lit au v. 8 du ps. XXXIV, n'y appelle aucun des « sens mystiques » expliqués par Grotius. — Cf. *ps.* XX, LXVII, 3.

(54) Voir cependant *Trav. de Jeun.*, 129, sur le héros du ps. XLV, que le poète a revêtu de la « force » et de la « douceur » caractéristiques.

(55) *Ps.* XLV ; XLVI ; LXXII ; CX.

Une dernière question: en métaphysique, Israël a-t-il eu le privilège d'une doctrine plus pure, touchant l'état d'outre-tombe ? Renan se l'était déjà demandé, et il continue de scruter avec soin les textes susceptibles de le renseigner à cet égard. Caractériser encore une fois l'idée du *Scheol,* il ne s'y arrête pas ; il la prend telle qu'elle était « au temps davidiques » d'après le v. 10 du ps. LXIII : le mort, pensait-on, allait « *in inferiora terræ* ». Mais y allait-il tout entier, et pour y demeurer ?

Que les Hébreux aient cru à l'immortalité de l'âme, cela ne ressort point, bien au contraire, de certains textes. L'apostrophe du psalmiste à « son âme » provoque ce commentaire : « On sait que [cela] signifie « lui-même » : c'est une manière de s'interpeller ». Observation bénigne, à côté de celle qu'on lit deux psaumes plus loin. Au lieu de détourner sa pensée du v. 6 (56), le jeune critique en tire au contraire une nette induction : « Idée très commune à la poésie hébraïque, et qui incline fort contre leur croyance à l'immortalité de l'âme ». Cependant cet avis, qui eût scandalisé l'orthodoxie (57), n'est pas définitif : un psaume dont Renan discute la valeur messianique le modifie quelque peu, comme si, de ses audaces, l'une faisait tort à l'autre.

On veut parler du ps. XVI, dont il commence par interpréter la fin d'une façon conforme aux précédents. Le psalmiste, comprend-il, demande à Dieu non de le faire revivre, mais de ne pas le laisser mourir. Mais il ne se tient pas à cette interprétation: il lui préfère bientôt — n'est-ce pas pour sa beauté? — le sens orthodoxe : « Tu ne m'abandonneras pas dans la tombe à jamais ». Or, pour que le poète se soit promis que Dieu le retirerait du *Scheol,* il faut que les Juifs aient eu « idée de la résurrection, ou au moins de l'immortalité ». C'est dans ces termes que Renan définirait le spiritualisme d'Israël: sans estimer le débat clos, et tout en gardant quelque trace de son idée première dans sa traduction française (58).

IV

Par tout ce qui vient d'être dit, on a pénétré, semble-t-il, assez avant dans la conscience d'Israël. Un petit nombre d'indications resteraient encore à recueillir, concernant certains personnages, les uns effacés comme Melchisédech, qui a joué si peu de rôle dans les idées juives (ps. CX, 4), les autres, au contraire, pourvus d'une légende, tel ce David, à qui « s'attachait quelque chose de sacré ». L'histoire du peuple hébreu entre ainsi dans notre horizon. Après sa vie morale, sa vie matérielle.

---

(56) Le psalmiste à Jéhova : « Pas de louange pour toi de la part des morts » (*ps.* VI). Cf. *ps.* CVIII, 5.

(57) Voir en effet, dans *Trav. de Jeun.,* 188 n. 6. M. Le Hir, lui, traduit par « le séjour des âmes » l'expression « *inferiora terrae* » du ps. LXIII, et il ajoute l'explication suivante à la version vulgate de *ps.* CXV, 17 : Les âmes, dans le *Scheol,* sont « exclues du culte extérieur et public, c'est tout ce que signifie le psalmiste; la mauvaise foi seule y voit la négation de l'immortalité des âmes » (*Les Ps.,* 134, 267).

(58) « Ma chair s'est reposée » et non « se reposera ».

La fortune de David, et la soumission qu'il fit des tribus du Nord; la prospérité relative dont Israël a joui sous ses rois, et le règne de Joas: le schisme, la captivité de Babylone, autant de points, sinon traités, du moins touchés par Renan. La terminologie classique des deux royaumes (Israël et Juda) soulève une difficulté: comment croire que les Judéens aient pu laisser le nom d'Israël à leurs rivaux? Une autre époque qui appelle son attention est celle de la grande épreuve; il semble, note-t-il, « que les Juifs dispersés se divisent en deux classes: les uns qui se chaldaïsent tout à fait, et ne voulurent pas même revenir, quand ils le purent; les autres qui conservent la couleur juive, et s'empressent de revenir ».

C'est là, malgré tout, un genre de remarques que l'auteur du manuscrit n'a point multipliées. On ne pourrait guère mentionner encore qu'une allusion au règne de Salomon, où la « marine florissante des Hébreux » allait « de pair avec celle des Phéniciens ». Par là, d'ailleurs, et par l'importante note sur la topographie de Jérusalem (*ps.* XLVIII, 3), on se rapprocherait de cette Archéologie biblique, qui tenait une si grande place dans l'étude de l'Ecriture Sainte, telle qu'on la comprenait à Saint-Sulpice: rien en effet ne risque d'y être bien dangereux pour la foi. Le classement du Manuel de Glaire, où la matière est répartie en plusieurs sections: antiquités domestiques, sacrées, etc... (59), convient à l'exposé de notre sujet.

L'élève de M. Le Hir s'étend peu sur l'habitation, le mobilier et la toilette. Il induit du ps. CIV (v. 3), que les maisons hébraïques avaient plusieurs étages ; le mot *jarkâh* désigne, à son avis, « la partie la plus reculée et la plus secrète de la maison, où sont les femmes en Orient ». Celui de « coupe » représentait les meubles en général, la vaisselle (*kéli*) : « les meubles des anciens, Orientaux surtout, étaient presque uniquement des coupes ». Le v. 9 du ps. XLV fait peut-être allusion à des coffres en forme de palais, servant à renfermer les parfums. Ceux-ci, chez les Hébreux, « n'étaient que des huiles apprêtées de différentes façons, du moins les liquides dont on se parfumait » : de là le nom d' « huiles » qu'ils donnaient à tous leurs parfums. Quant à leurs repas, Renan indique un usage qui s'y observait (distribution du vin à chaque convive), mais surtout la joie qui y régnait : « le type du bonheur parfait », pour Israël, était de participer aux festins qui avaient lieu à Jérusalem dans les fêtes (60).

Des arts en honneur chez ce peuple, il y a peu à dire, en dehors de ce qu'on sait déjà sur leur musique. Les cymbales dont il se servait étaient peut-être de « deux sortes..., de bruit et de joie ». L'exégèse de ce ps. CL conduit encore à faire une réserve sur la traduction proposée

---

(59) *Introduction*, etc., t. II ; cf. déjà *supra* 406 *sq.* — Les « antiquités publiques » ne sont pour ainsi dire pas représentées dans les Notes de Renan. Voir seulement ce qu'il dit des jugements, et, au ps. XLV, 10, du cérémonial (*Trav. de Jeun.*, 128).

(60) *Ps.* CXXVIII, 3, 5 ; XVI ; CIV, 15.

par M. Le Hir pour le mot *ouggab*, de la *Genèse* (IV, 21) : ce ne doit pas être un instrument à vent, puisqu'ici « on le trouve accouplé avec... *chordae*, comme désignant un instrument de même espèce ». Une fragile explication du ps. XLV, v. 9, supposerait l'existence d'« instruments en forme de petits temples ».

La même pièce donne lieu de signaler un trait de la Société domestique. Le commentateur de cet épithalame rappellera, surtout à propos du v. 16, comment « les noces se faisaient chez les Hébreux; la fiancée et ses compagnes entraient en chantant et en dansant dans la demeure du nouveau marié ». De son côté, le marié avait « ses compagnons de noces », dont il s'agit sans doute au v. 7. Les biens, meubles et immeubles, étaient divisés entre les héritiers: peut-être les premiers au moins étaient-ils tirés au sort. Les Juifs auraient eu l'habitude de cacher des sommes en réserve dans le temple pour leurs besoins éventuels. Le partage des esclaves entre le maître et la maîtresse était aussi dans les coutumes orientales. Les transactions entre particuliers comportaient, d'après Genebrard, le don d'un soulier en manière d'acquit. On se faisait des cadeaux consistant en coupes, etc...

Plus intéressante est l'étude des antiquités sacrées. Parmi les ministres du culte, Renan croit, semble-t-il, le corps des lévites beaucoup plus ancien qu'il ne l'était réellement (61). Il est au courant des principales fêtes. Des cérémonies, il le sait, ont été instituées « pour célébrer les anciennes victoires du peuple juif », et la solennité de Pâques en est un exemple. Chaque année, « après la moisson », les tribus étaient dans l'obligation de faire un séjour à Jérusalem. Les sacrifices se classeraient assez bien selon le sens qui s'y attache (eucharistiques et autres), et suivant qu'ils étaient ou non obligatoires. Quant à leur matière, Renan n'a négligé aucun détail instructif : soit qu'il consulte Genebrard au sujet des diverses sortes d'holocaustes, soit qu'il se renseigne sur le *zébach*, sur les libations du sang de la victime, etc... Le terme de *minchâh* lui paraît une « expression pictive » du sacrifice de farine. Il essaie d'éclairer la nature de ce *thodâh* dont il a compris l'importance : étaient-ce de pures louanges, ou un sacrifice réel, « accompagné d'invocations du nom de Jéhova »? Enfin les sept premiers versets du ps. XXXII signifient peut-être que les Juifs connaissaient un rite semblable à notre « confession des péchés », avec cette différence toutefois que s'ils se confessaient, c'était « probablement à Dieu » (62).

Ce dernier rapprochement a de l'importance. Il indique, en effet, qu'Israël ne sera bien connu qu'autant qu'on aura complété son étude par l'examen de ce qui, dans la nouvelle Loi, a un rapport étroit avec l'ancienne. C'est là son terme corrélatif, et non point la civilisation profane. Que la musique des Hébreux rappelle la nôtre, ou qu'au contraire

---

(61) Voir déjà *supra* 516.

(62) *Ps.* XVI, 5-6; CXXIII, 2; CVIII, 10; LIV, 8; LXVI, 15; L; XVI, 4; XCVI, 8; CVII, 22.

leurs libations sanglantes s'opposent à l'usage grec (63), ces faits peuvent être négligés, à côté des observations qui s'imposent à l'esprit, dès qu'on a mis la religion juive à sa place dans l'économie du christianisme.

On se convaincra de cette vérité, nous l'espérons, à la lecture du prochain chapitre. Mais nous nous y proposons encore un autre but. En touchant à tant de sujets, Renan n'a pas manifesté seulement tout ce qu'il savait, mais encore sa façon de sentir et de penser. Ces « plus précieux restes de la poésie hébraïque », comme il a nommé les *Psaumes* (64), sont riches en traits profonds, altiers ou charmants, dont aucun n'a été perdu pour lui. Grâce à ce commerce, son esthétique s'est révélée non moins que sa philosophie, sa critique non moins que son imagination reconstructrice. A voir sa manière d'envisager les hautes questions doctrinales, on se rend compte, mieux sans doute qu'il ne l'a fait lui-même, de la voie où sa raison l'engageait. C'en est assez pour tracer son portrait final.

---

(63) Cf. *ps.* CL, 5 (*Trav. de Jeun.*, 148 (a)) et XVI, 4.

(64) *L. Int.*, 196.

CHAPITRE III

AU SEUIL DE L'ANNÉE DÉCISIVE

SOMMAIRE

La part du sacré et du profane dans la conscience de Renan.

I. Ce que l'on peut deviner de ses émotions religieuses. Le souci de la « *veritas hebraica* » se substitue à la méditation de la Vulgate. S'il s'est prêté aux applications spirituelles des *Psaumes*; s'il admet leur signification figurative. L'interprétation des ps. CX, L et XVI. Le Psautier prépare le christianisme plus qu'il ne l'annonce. En quoi son exégèse sert à celle du N. T. et complète le Petit Cours de Liturgie. Pp. 625-630.

II Le catholicisme de Renan. La sécularisation de son esprit et ses causes; ce qu'il sait et pense des rationalistes. Ses idées sur les *Psaumes* lèsent l'orthodoxie. Dans quel sens il sympathise avec le rêve messianique d'Israël. S'il se rend pleinement compte de sa situation intellectuelle. Les choses qu'« on se tait à soi-même ». Il spécule en philosophe sur Dieu et la révélation. Pp. 631-634.

III. Nouvelles observations psychologiques. Le langage et la pensée, chez les anciens et chez nous. La faculté primitive d'« inspiration spontanée ». Habitudes de l'esprit humain; « types » et « cercles » poétiques des peuples. Renan et les lettres profanes. L'antiquité et le Moyen-Age; les modernes, étrangers et français; de Racine à J. de Maistre. Remarques de littérature et de rhétorique. Le goût esthétique et ses manifestations. Quelques perles du Psautier; l'art de la composition. Effets de cette étude sur le style du jeune Breton; pourquoi il faut le nommer à côté des romantiques. Pp. 634-641.

IV. L'exégèse psalmique de M. Le Hir. Sur quels points son élève ne songe pas à s'en écarter. Quels instruments il tourne à son usage. Dernière attaque contre la scolastique, qui taille les anciens sur notre modèle. Défiance persistante à l'égard des « interprètes postérieurs ». Les dons renaniens: bon sens; curiosité; faculté d'observation, d'hypothèse, de raisonnement. Conscience, impartialité. Le sens de la vie et du pittoresque. L'intuition des âmes. Les *Psaumes* et la Bretagne. Pp. 641-646.

V. Un séminariste en vacances. Promenades et causeries. Pensées d'avenir. L'attente du retour à Paris. Les passions politiques. L'affaire Zévort à Rennes. L'inculpation de l'abbé Souchet. Le colportage des pétitions contre l'Université. Une démarche du clergé du second ordre. Le sort du Petit Séminaire de Tréguier: vers la cessation de l'externat. Comment Renan juge la conduite des ecclésiastique bretons. Correspondance avec Henriette et Jardin. Le baptême de Saint-Malo. La rentrée à Saint-Sulpice. 647-652.

En se consacrant à la poésie hébraïque, Renan songeait surtout à sa carrière; peut-être aussi jetait-il les fondements d'une œuvre future. Il ne pensait sans doute pas, en revanche, que son manuscrit demeurerait comme un témoin de la place qu'occupaient alors dans sa conscience le sacré et le profane. C'est pourtant sous ce jour que nous voudrions maintenant examiner ce grand travail.

I

Quelles étaient les émotions religieuses du séminariste en vacances? On croit être d'autant mieux en mesure de les saisir, que les *Psaumes* ont une grande valeur spirituelle, que Renan s'était fait avec amour un Bréviaire, et qu'enfin il assistait aux Offices sous les voûtes d'une cathédrale où son enfance avait prié.

Les textes ne répondent pas à cette belle attente. Certes, en parlant « de [la] joie et [du] doux contentement » que respire un morceau de chant, en notant que la brièveté va mieux à la joie que la longueur,

en indiquant ce qui convient à telle pièce terminale, etc..., Renan laisse voir qu'il n'était pas à l'église un figurant sans âme. Néanmoins ces passages sont rares et peu significatifs. La liturgie l'aide à comprendre plutôt qu'elle ne l'émeut. Il passe sans la moindre remarque sur le *De profundis*. Il mentionne seulement le Cantique de la Sainte Vierge. Quant à nos hymnes en général, ou aux hymnes du Commun en particulier, il se borne à les définir : celles-là sont « une suite de pensées pieuses et de tableaux agréables », celles-ci des « prières à la suite [ayant] pourtant une idée dominante » ; les unes et les autres sont essentiellement, disons mieux, sont uniquement laudatives.

Cette sécheresse, objectera-t-on, s'explique par la nature d'une étude où l'hébraïsant n'aura pas cru devoir répandre ses effusions. La remarque, en principe, est valable; en fait, on ne saurait s'en contenter. L'esprit dans lequel Renan a, d'un bout à l'autre, conduit son travail, semble incompatible avec le moindre développement de la « faculté mystique ».

Pas de dialogue entre l'âme et Dieu, mais le silence, cachottier d'une part, « cruel » de l'autre. Sentiment douloureux, qui s'exprimera, plus pressant, dans l'*Essai Psychologique* (1), et avec une stoïque hauteur chez Vigny. Il est vrai qu'en un endroit, Renan admire le « cri » du psalmiste, désireux de « dire les grandes choses que Dieu [lui] a faites ». Sans nier qu'il ait pu éprouver ce « besoin » pour son compte, on observera qu'il s'exprime ainsi sous l'influence d'un commentateur, dont le beau « sentiment mystique » n'est pas du psaume (2).

Or, ce qui désormais prime tout dans l'esprit de notre critique, c'est justement cette considération de la « veritas hebraica ». Son premier mouvement est de substituer, quand il y a lieu, le sens nouveau à celui de la Vulgate. Si l'opération tourne au profit de la spiritualité, tant mieux: ainsi les versets 4 et 5 du ps. XVI s'appliquent bien plus heureusement à la cléricature en suivant l'hébreu qu'en se tenant au latin. Mais en général, l'exégèse donne aux idées un tout autre cours.

Que cette impulsion ait éloigné Renan de la source sacrée, on n'en saurait douter. Sainte-Beuve rappelle quelque part comment Bossuet revint aux *Psaumes* dans sa vieillesse, et traduisit en vers le *Super flumina*. C'est, ajoute-t-il, qu'« on aime, vieux, ce qu'on aimait enfant. Bossuet, durant toute sa vie, avait lu et aimé les Psaumes; mais ce premier temps où chanoine, âgé de treize ans à peine, il les chantait de sa voix pure et peut-être avec larmes aux offices du chœur à Metz, lui revenait plus tendrement dans ses derniers jours... Il n'y voyait pas seulement sa religion de chrétien, il y retrouvait sa poésie d'adolescent » (3). Ecoutons maintenant l'historien d'Israël: plus disert que l'étudiant de 1844, il a vanté, sur le tard, la valeur religieuse des *Psaumes*. Et c'est bien à la version latine que ses souvenirs se rapportent presque

(1) P. 90.
(2) *Ps.* CXVII; CXXXIV; CXXX; LXXII, 17; XXXIX, 13; LXVI, 16.
(3) 1856. *Caus. du Lundi*, t. XII, 276-277.

uniquement. En « effaçant », écrit-il, la matité de l'hébreu, la Vulgate « idéalisa les plus lourdes images »; ses « délicieux contre-sens » prêtèrent du charme à la « monotonie ». Ainsi l'Eglise composa le Bréviaire, cet « électuaire exquis du sommeil pieux » (4).

Cet éloge mêlé ne donne point l'impression que la mysticité du séminariste ait été bien active: la « *laudatio* » aurait-elle agi sur lui à la façon d'un opiat? On n'ose croire, pourtant, que le docile et consciencieux élève n'ait jamais secoué la langueur de son esprit, au moins en dehors des Offices, et qu'il se soit refusé aux applications dont son état lui faisait un devoir. Il faut savoir, en effet, qu'il y a des règles pour tirer des *Psaumes* le profit spirituel qu'ils comportent: l'ouvrage posthume de M. Le Hir est à cet égard fort instructif. Le ps. LXII, par exemple, doit servir d'interprète « au désir de la sainte communion ». Le CIII^e^, consacré aux miséricordes de Dieu, est de bonne lecture après l'absolution ou la Communion. Si le Petit Office de la Vierge est composé en partie des psaumes graduels, c'est afin que nous soyons « invités par la Loi à louer Marie, et à tendre vers elle avec autant d'empressement que les Juifs en mettaient à tendre vers leur Jérusalem et à soupirer vers elle ». Le clerc qui récite le ps. XCV « au commencement de matines doit se représenter les Saints Anges et toute l'Eglise l'invitant à chanter les louanges de Dieu sauveur, *Jubilemus Deo salutari nostro*, sous les langes de l'enfance ou dans ses autres mystères, selon le temps de l'année et les paroles de l'"invitatoire; puis l'invitant encore à le reconnaître pour le Dieu créateur et maître absolu des éléments du ciel, de la terre, des mers, et surtout de l'homme, *ipse fecit nos*. Il fera ensuite un retour sur lui-même pour purifier son cœur et le donner à Dieu sans réserve, craignant qu'un seul jour de délai, *hodie si vocem ejus audieritis*, etc..., n'attire sur lui l'accomplissement des menaces si terribles, réalisées contre le peuple déicide, l'exclusion du repos de Dieu, c'est-à-dire de la paix intérieure durant cette vie, et après la mort, du ciel qui est la véritable terre promise » (5).

Renan s'est-il prêté à ces méditations? On veut le croire, si du moins il a pu les juger assez extrinsèques pour ne pas affecter sérieusement l'exégèse psalmique. Mais cette opinion eût été mal vue de l'orthodoxie, qui rappelle à chaque instant le sens spirituel à côté ou à la place du sens littéral. Sur ce point, le jeune hébraïsant veillait, et il ne se permit aucune compromission. Indépendance dont on apercevra le mérite, si peu que l'on songe aux leçons qui se dégageaient de l'exemple de ses maîtres et de la lecture de ses livres.

Il n'est pas douteux, en effet, que l'enseignement sulpicien ait correspondu aux commentaires de Genebrard, de Bellenger, etc..., ainsi qu'à cette formule, si fréquente à la fin des Arguments de la Vulgate: « Congruit Ecclesiae ». Derrière la lettre des *Psaumes*, un catholique aperçoit

(4) *Hist. du Peuple d'Israël*, t. III, 253.

(5) *Les Ps.*, 132, 230, 295, 217-218.

toutes sortes de préfigurations. Voici J.-C., qu'annoncent et le ps. XVI et le ps. XLV ; car le sens historique de l'un et de l'autre est « imparfait ». Le premier, en réalité, a trait au Sauveur ressuscité ; le second, au Messie et à ses noces avec l'Eglise. Les rois ne suffisent pas à représenter le Fils de Dieu. M. Le Hir le suppose encore dans les navires du ps. XLVIII (car c'est Jésus, certainement, qui brise tous les peuples), et jusque dans le soleil : l'astre qui, au ps. XIX, quitte sa tente matinale comme un époux sort de sa chambre, — c'est le Verbe fait chair, qui « se lève radieux du sein de Marie comme du lit nuptial où il s'est uni la nature humaine ». — Marie ! Là où d'autres reconnaîtraient seulement l'épouse du Seigneur, le disciple d'Olier discerne aussi ou plutôt sa Mère. Dans le cortège féminin du ps. XLV, il verrait moins volontiers les Eglises de la gentilité que la Vierge et les âmes élues. La Jérusalem dont la collection des Degrés célèbre les louanges n'est pas uniquement l'Eglise triomphante : « Elle figure particulièrement Marie, plus puissante et plus sainte à elle seule que tous ceux qui composent avec elle la cité de Dieu ».

Enfin sacrements et mystères doivent également n'être pas loin de la pensée du clerc, pour que les *Psaumes* puissent les lui rappeler. S'agit-il, au n° LXXXVII, d'adorateurs de Dieu, nés à Sion et ailleurs (v. 4-6), il réfléchira que « tous ces peuples sont nés dans l'Eglise de la terre par la génération baptismale, et dans celle du Christ par la mort des Justes, que l'Eglise appelle *Natalis* ». Comment s'explique, au ps. XCVI, l'expression de *Canticum novum* ? C'est que Dieu « vient de faire dans l'Incarnation un miracle nouveau », etc. (6).

Même si ces commentaires n'enchaînent pas l'exégète, il n'en est pas moins aux prises avec de graves difficultés, dès qu'il est, comme Renan, pénétrant et sincère, et qu'il s'applique à des psaumes, où l'interprétation figurée est plus rigoureuse et première.

Trois morceaux déterminent, chez notre hébraïsant, ce conflit de l'orthodoxie et de la critique. On a vu quel discrédit il avait jeté, à propos du n° CX, sur les explications messianiques. Impossible donc d'interpréter ce psaume suivant une règle ainsi désavouée. Et cependant, il en conviendrait, cette « solution » aurait un mérite, celui d'être « sûrement la plus simple ». Même, « elle exceptée, nulle hypothèse » ne saurait être retenue. Alors, pourquoi ne pas conclure, comme « plusieurs », à son adoption ? La « conséquence » serait « bien épineuse ». Cette pièce est une « énigme », un « chiffre », soit ; mais peut-être tout simplement parce que nous n'en savons pas assez sur elle. Voilà sans doute un exemple de ces « *à priori* rationalistes » dont le séminariste paraît être « obsédé ». Et l'on notera qu'il y cède en la circonstance : malgré le caractère sacerdotal extraordinaire du héros, il cherche à l'identifier avec un roi historique.

---

(6) *Ib.*, 24-26, 93, 101, 35, 198, 220.

Il apporte les mêmes dispositions à l'examen de deux autres pièces, dont la signification prophétique n'est pas moins précieuse aux catholiques. Le ps. L préfigure le sacrifice du Christ et le XVI^e^, sa victoire ; celui-là l'Eucharistie, celui-ci la Résurrection et ses suites. Qu'en penser?

Le *thodâh* du premier, Renan veut bien l'appeler un « sacrifice eucharistique », mais à la condition de désigner par là la prière et les louanges qui constituent cet acte cultuel. Quant à y voir la prédiction de l'hostie chrétienne, destinée à remplacer les oblations sanglantes, cette opinion, que l'auteur du manuscrit impute expressément cette fois aux « interprètes catholiques », n'est à ses yeux, il le déclare sans ambages, qu' « un jeu de mots fort ingénieux ».

Il emploie aussi cette épithète pour caractériser les « interprétations messianiques » du ps. XVI. Non qu'elles soient très forcées : au contraire, ce morceau est l'un de ceux qui s'y prêtent le mieux. Qu'on en relise, de préférence dans la Vulgate, les versets 10 et 11 : ne croirait-on pas y voir, comme dessinée d'avance, une bonne partie du *Symbole des Apôtres*? Ce rapport intéresse au plus haut point Renan : « il faut avouer », écrit-il, « que l'application de ceci à J.-C. était bien tentante. Ajoutez que le reste du psaume va tant bien que mal. On dirait que cette fin est faite exprès ».

Quelque sens que l'on donne à cette remarque, il est sûr qu'elle n'implique pas l'adhésion à une idée dont elle vise plutôt à expliquer la genèse. L'étude du ps. LXVI, dit « de la Résurrection », révèle une attitude encore plus critique (7). Aussi n'y a-t-il pas lieu de surestimer les *repentirs* que le séminariste a glissés çà et là dans les notes de son manuscrit. Il peut, par exemple, trouver « beau » tel sens accommodatice, sans que sa pensée en soit gênée. Et quand même la préférence du *thodâh* au *zébach* lui paraît « extraordinaire », quand même il y devine une « allusion à quelque chose d'insolite », tout ce qu'il admet, c'est que ce passage est en avance sur son temps. Il y signale, comme dans la notion du gardien divin, les premiers linéaments du spiritualisme chrétien. Le Psautier explique le Christ plutôt qu'il ne le « prouve » ; il offre moins une prophétie qu'une préparation (8).

Ce qu'il fournit encore et surtout, ce sont des détails susceptibles de servir à l'exégèse du N.T. — Et tout d'abord des Evangiles. Dès le ps. VIII, en effet, on rencontre ce verset (le 5^e^) : « Qu'est-ce que l'homme, pour que tu te souviennes de lui ? Qu'est-ce que le fils de l'homme, pour que tu t'occupes de lui? » Il résulte de ce parallélisme que « fils de l'homme » équivaut à « homme », de même qu'au début du ps. LXXII, « fils de roi » est synonyme de « roi ». Or, pour que l'appellation d'homme ait toute sa valeur, appliquée à J.-C., il faut qu'elle désigne « l'homme-type ». Nous avons affaire à un symbolisme d'une singulière portée, puisque,

(7) L'application de ce psaume, qui procède très probablement du v. 9, « altère » son sens véritable. — Voir *infra* Appendice I, n° II.

(8) Cf. *ps.* CX (*Trav. de Jeun.*, 172 (j)) ; *ps.* L (*ib.*, 193 (p)) ; *ps.* XVI, 8.

selon le jeune savant, il « favoriserait le mythisme, s'il était permis de croire qu'on en eût l'idée à cette époque ».

A côté de cette observation, en voici une, bien moins importante, mais assez curieuse. Renan sait qu'il y a « plusieurs jeux de mots » dans les Evangiles : ne peut-on les éclaircir à l'aide de l'hébreu? On lit au ps. CVII, v. 34, un verbe (*mâlach*) qui signifie à la fois *evanuit* et *salivit*. « Ceci n'expliquerait-il pas » l' « endroit si obscur » de *Matthieu*, où ces deux mots se suivent : « Quod si sal evanuerit »? Comment? on ne nous le dit pas, et pour cause. Il est plus facile de rendre compte, par d'opportuns rapprochements, du sens d' « aumône » donné à *justitia*, ou de l'expression « partem ejus ponet cum hypocritis » (9). Des psaumes comme le CVII[e] et le XXXIV[e] aident aussi à caractériser l'époque de J.-C. et des Apôtres. Alors l'idée de *qâhâl* (assemblée) était « si forte que le mot *Ecclesia* [est] devenu technique » (10). Alors les discours d'un Paul ou d'un Etienne, dans les *Actes*, font une si grande part à la tradition qu'ils deviennent « fastidieux » à force de « répéter les mêmes faits ».

Cette opinion, peu flatteuse pour le Saint-Esprit, n'empêche pas le séminariste de s'intéresser à la façon dont Pierre cite le v. 9 du ps. XVI (*lingua* au lieu de *animus*). Les versions anciennes et leur rôle d'intermédiaire apparaissent derechef ici, surtout à propos des Epîtres pauliniennes. Si Renan s'étonne de ce qu'*Elohim* y soit rendu par *angeli* au lieu de *dii*, il s'explique fort bien pourquoi l'Apôtre a si souvent employé le mot de « substance » (pour « espérance »), et comment *refrigerer* peut avoir le sens d'*exhilarer*. Même genre de remarque au sujet de l'adjectif *novus*, qui équivaut à *pulcher* en plusieurs endroits de l'*Apocalypse* (11).

Ainsi l'étude du Psautier facilite la critique du N.T., même lu dans la seule Vulgate (12). Elle est aussi de nature à compléter le Petit Cours de Liturgie, qui devait exister à Saint-Sulpice. Non seulement on constate que « la collection des Degrés a précisément été prise pour les Petites Heures », mais encore on découvre la lointaine origine de certaines cérémonies. Faut-il mentionner la fête de la Pâque ? De même, la coutume juive « d'établir un dialogue du dehors au dedans du temple » est celle « que nous avons conservée pour le dimanche des Rameaux » (13).

---

(9) *Trav. de Jeun.*, 224 et n. 14; 200 et n. 11; 164.

(10) Vers 32. Voir *supra* 590.

(11) Sur tous ces points, les précisions utiles sont données dans *Trav. de Jeun.*, 195-196; 142 (*ps.* XCVII, v. 9) ; 228-229 et notes; 150.

(12) On sait en effet que Renan se passe du grec; de là, d'ailleurs, l'inexactitude d'*ibid.*, 240 et n. 4 : le mot que la Vulgate rend par *mundus* est κόσμος, et non point αἰών. — Quant au « trad. hébr. du N T. », cf. *ibid.*, 229 et n. 9, et *supra* 413 n. 26.

(13) Cf. *ps.* CXXI, LXXVI, et le *ps.* XXIV (dans la note (c) au ps. CXXXIV).

II

Telles sont les spéculations de Renan touchant la Nouvelle Alliance ; telles, les impressions religieuses qu'il semble avoir ressenties. Dans quelle mesure cette sensibilité, cette intelligence conviennent-elles à un catholique engagé dans les ordres, c'est ce qu'il faut à présent considérer.

Disons-le plus hardiment que jamais, l'évolution postérieure du séminariste est déjà tracée. A supposer que son cœur ne soit pas encore sécularisé, son esprit l'est ou à peu près. A cet acte si grave, plusieurs causes ont contribué. La solitude bretonne était plus favorable à l'indépendance que l'atmosphère du Grand Séminaire. L'influence de l'insidieux Lowth en particulier a pu produire son plein effet. Et il en aura été de même de celle des rationalistes, pour peu que le jeune homme les ait connus.

Il est vrai que ses indications, sur ce dernier point, ne permettent pas d'être très affirmatif. Au ps. CX, il attribue aux rationalistes la conjecture suivante : le héros mystérieux serait David, qui aurait « revêtu ses soldats d'habits de prêtres, etc. ». C'est là, à son avis, une supposition « assez bizarre ». Au ps. LXXII, il constate qu'un lexicographe aboutit sur un mot (14) à la traduction de la Vulgate, mais « avec un petit air rationaliste ». Ces remarques, celle-ci surtout, attestent une assez grande liberté de jugement : c'est tout juste, dirait-on, si Renan n'ironise pas aux dépens d'une fausse hardiesse. Au reste, il ne paraît guère connaître ce dont il parle : le peu qu'il en sait, sans doute le tient-il de M. Le Hir. Ainsi s'expliquerait la rareté des allusions aux rationalistes dans le manuscrit des vacances, si différent en cela des Notes de Cours.

Tel quel, pourtant, ce manuscrit renferme un mot sur leurs *à priori*, dont le vague ne laisse pas d'inquiéter. Ne signifie-t-il pas, en effet, que l'orthodoxie est en butte, chez Renan, à des coups sourds mais puissants ? Qu'entend-il, d'autre part, par « mythisme » ? Non sans doute l'hypothèse que Jésus n'ait pas existé, mais plutôt la conception de l'hégélien Strauss, selon qui les Evangiles prêtent à leur héros un rôle moins historique que symbolique : le Christ y représente l'Humanité.

Quoi qu'il en soit, ces sujets vitaux n'ont pas été les seuls où l'esprit critique de Renan ait eu matière à s'exercer. Le souvenir trop exsangue d'émotions mystiques n'a pas protégé contre cette force dissolvante l'écrit le plus édifiant de l'A.T. Si les orthodoxes n'attribuent pas tous les psaumes à David, ni même tous ceux qui portent son nom (15), ils n'en sont pas moins attentifs à se montrer fort mesurés, et sur le nombre, et sur la modernité des pièces qu'ils consentent à lui dénier. Renan n'a point toujours imité cette réserve. Que dit-il, au reste, du Psautier ?

---

(14) Cf. le v. 17 (*Trav. de Jeun.*, 134 et n. 7).

(15) Selon M. Le Hir, il y a un certain nombre de psaumes, par ex. le CIII^e^, le CXXII^e^, où « *Davidis* » doit se traduire : « faits à l'imitation de David ». D'après Glaire, David a écrit la plupart des morceaux dont leur titre lui assigne la paternité, ainsi que beaucoup d'anonymes (*Les Ps.*, 230, 298 ; *Introd.*, t. V, 12).

C'est, à ses yeux, un recueil de pièces dues à des auteurs inégaux, qui partagèrent couramment les idées de leurs compatriotes — c'est-à-dire, bien souvent, leur ignorance. Or, à supposer que la lettre d'une pareille théorie ne renverse pas l'inerrance biblique, son esprit empêcherait tout apologiste de la prendre à son compte. Celui-ci jugerait l'inspiration divine encore plus menacée par la façon dont Renan se représente la composition de certains psaumes. Comparaissez ici, scribes qui quêtiez auprès de chaque tribu la récitation d'une petite strophe ; pèlerins qui, à table, évoquiez dans votre poésie ces lévites dont vous aviez « la tête remplie » ; rabbins qui, entichés du chiffre 150, cousiez ensemble des lambeaux empruntés, accoliez au ps. LX le *Paratum cor* dont vous aviez « l'esprit frappé », vous complaisiez à « sentimentaliser au sujet » du ps. CXIV ; et vous aussi, marchand de sagesse qui écrivîtes tel verset du ps. XXXIV comme un autre débite un boniment ! Le moyen, dites-moi, de voir en vous des enregistreurs du Verbe ? Songerons-nous enfin à la fixation, à la transmission des manuscrits sacrés ? Eux aussi, ils ont subi le sort commun, et les causes naturelles n'ont pas manqué pour rendre l'Ecriture en partie inintelligible (16). Sans parler des graves fautes d'ignorance, etc., qu'on a constatées chez le traducteur canonique.

En vient-on maintenant au contenu des *Psaumes* ? L'opinion du séminariste n'y paraît pas moins hétérodoxe. Par ses soins, le signe d'élection s'efface au front d'Israël. Ni son culte, ni sa théologie n'ont cette pureté idéale qui conviendrait au peuple de Dieu. Une sorte de syncrétisme oriental compose la figure sacerdotale du ps. CX ; assimilable à Jupiter par une épithète, Jéhova est pour certains psalmistes, moins le Dieu du ciel et de la terre que celui d'Israël : non unique, mais au-dessus des autres divinités. Le spiritualisme hébreu est-il mieux assuré ? A peine.

Quant à voir dans les poètes d'alors les hérauts de J.-C., Renan n'y pense guère. A ses yeux, « le Roi-Prophète » chante bonnement ses revers et ses succès. Si un passage psalmique offre un parallélisme frappant avec la mission de J.-C., c'est sans doute qu'il a été « fait exprès ». Phrase obscure qui, dans son sens plein, poserait le problème à l'envers, mais dont l'orthodoxie, de toute façon, ne voudrait point. Elle n'admettrait pas davantage la dérision des explications « messiaques », de cette lumière supérieure que l'Eglise transmet de Dieu à ses enfants, et où la témérité seule peut voir l'expédient d'une subtilité aux abois.

A vrai dire, Renan se garde d'agiter une pareille question. Si son volumineux manuscrit nomme à peine J.-C., en revanche, les touches n'y sont pas rares, qui essaient de peindre le rêve messianique d'Israël. Quels moments, que ceux où ce peuple a vaguement entrevu, puis s'est figuré en traits plus accusés l'âge d'or promis à sa persévérance ! Dans sa mansarde, où la brise marine apportait le carillon des couvents, Renan re-

---

(16) Comparer les conclusions de Renan en critique textuelle avec le genre d'additions que M. Le Hir admettait (*Les Psaumes*, 156, 230, pour *ps.* LXXI, 20-24 et *ps.* CIII, 8-10).

vivait avec une sympathie de poète ce beau songe réalisé. Mille pensées se pressaient en lui, tour à tour exaltantes et attendrissantes. Ce roi pacifique que le vieux chantre avait espéré, il règne maintenant par toute la terre, sur tous les gentils qui le connaissent et qui croient en lui. Quand même les écrivains sacrés n'auraient pas prophétisé l'avènement d'un Dieu médiateur, ils ont pressenti celui d'une religion universelle. Mêlons donc nos actions de grâces à celles qui terminent le ps. LXXII, et reposons-nous, à l'instar du psalmiste, « avec l'univers heureux dans son mystérieux avenir » !

Occupé de cette vision, le jeune homme s'aperçut moins des pas qu'il faisait chaque jour hors de la foi. Au début, il se surveille encore ; il se persuade que le poète hébreu, en parlant des dieux étrangers, s'est placé par artifice au point de vue païen, etc. Mais la science ne veut pas de compromis. Enlève-t-elle, d'ailleurs, rien qu'elle ne remplace ? Se mettre sur son plan, avancer sans défendre ni (sauf exception) sans attaquer, cette méthode s'impose au chercheur de vérité. Seulement Renan s'arrête encore, sinon dès ses premiers pas, du moins bien avant le terme; il ne réfléchit pas toujours à la portée de ses commentaires, il ne considère pas, par exemple, que Jésus lui-même, selon Matthieu (17), entend du Christ ce qui, au ps. CX, est dit d'un roi. En outre, il ne systématise pas ses résultats, et ce qu'on vient de faire passer sous les yeux du lecteur ne se présente point d'ensemble à son esprit.

A quoi attribuer cette timidité ? Non certes à une défaillance de l'intellect, mais à un parti pris de la volonté. Pas plus qu'il ne songe fixement à son avenir matériel, l'élève de Saint-Sulpice ne consent à éclairer crûment certains replis de sa pensée. Un passage de son manuscrit est assez suggestif à cet égard : « On se tait à soi-même par stoïcisme », écrit-il, « et *à Dieu aussi* bien des choses ; on les sait, mais on ne se les dit pas. Quelle différence y a-t-il, entre savoir une chose et ne pas se la dire à soi-même ? Il y en a une... » (18). Déjà, sans doute, en *sait-il* plus d'une qui le gêne. Il ne se les *dit* pas, et il espère qu'en observant ce silence intérieur, la vie cléricale sera possible. Illusion ! Un jour viendra où la parenthèse ouverte ne se refermera plus. A force de concevoir de nouvelles choses, le séminariste *se les dira* toutes. Et il sera bien près alors de vouloir les dire à d'autres. Le « stoïcisme » — si c'est lui qui est en cause — a ses limites.

Dès à présent, certaines démarches ont été faites, qui laissent une trace ineffaçable. De plus, au système orthodoxe s'est substituée, sans grand heurt, une série d'aperçus où la croyance ne joue pour ainsi dire aucun rôle. Philosophie et linguistique, littérature et rhétorique, critique, esthétique, art enfin, tout s'épanouit en Renan aux dépens d'une piété appauvrie. Ce Dieu à qui il n'ose se confesser, il spéculerait volontiers sur son essence et ses attributs. C'est un être « concret et non

(17) XXII, 43.

(18) *Trav. de Jeun.*, 230.

matériel » ; on ne peut le « prendre pour son partage » que par une « forme d'idée » bien « métaphysique ». Voulez-vous un tableau de sa providence ? Relisez le v. 13 du ps. XCVI. Vous observerez ailleurs que « mémoire », « nom », « gloire » sont « idées identiques en Dieu ». Telle formule serait admirable, si elle signifiait que « force et miséricorde sont un même attribut, qui n'a qu'un même nom à deux sens ». C'est aussi une « profonde pensée morale » qu'implique ce parallélisme : aimer Jéhova, haïr le mal.

Ces rares coups d'œil vers l'empyrée ne distraient point Renan de sa besogne principale : l'exploration du domaine profane. Si Henriette a jamais craint que le commerce incessant de l'Ecriture n'abîme son frère dans la mystique, la lettre d'août doit la rassurer. Que sont pour le séminariste et les Cantiques et les *Psaumes* ? La Révélation ? Il y pense peut-être encore, mais il n'en parle plus. Ce qu'il y voit bien plutôt, c'est une suite d' « antiques fragments », à interpréter selon une méthode ésorétique. Il faut « savoir » y reconnaître « les premiers chants de l'enfance du genre humain ». Alors ils deviennent dignes d' « admiration », ils prennent une « valeur inestimable ». Car ils offrent des « matériaux » à la science, une « source inépuisable d'observations ».

III

Sur ce nouveau terrain, Renan rencontre des sujets qu'il a déjà touchés. Il n'est pas jusqu'à une réflexion politique que ne contienne le commentaire du ps. CVII, v. 40 : « Pensée bien profonde ; couvrir le prince d'opprobre, c'est tout détruire, rompre le prestige nécessaire, mensonge nécessaire ». L'ordre fondé sur la « folie », c'était l'idée de Pascal, dont la clairvoyance n'a point nui au loyalisme dynastique. Ainsi en est-il de Renan, qui se montre pareillement fidèle à ses idées philosophiques. Toujours curieux de terres nouvelles à découvrir, il trace au « psychologiste » ce programme : « développer la théorie de l'une des facultés les moins étudiées de l'homme ». Le vocabulaire écossais affleure ou saille. L'imprécation des exilés contre les enfants d'Edom suggère cette remarque : « La douleur s'irrite plus contre ceux qui se réjouissent et excitent son malheur, que contre ceux qui le font ». Une autre proposition rappelle une *Observation* de 1843 : « Tout exercice des facultés bienveillantes est accompagné de douceur ». C'est par là que s'explique l' « identité » « des idées de volonté, délectation, amour ». Renan l'éprouve par lui-même, les « facultés morales et affectives » tiennent de près aux « facultés intellectuelles ». Parmi les opérations de cette dernière sorte, les associations d'idées l'intéressent particulièrement. Il précise, par exemple, que l'idée de siéger, « dominante, [a été] prise par *concomitance* de celle de juger ». Ainsi s'éclaire le rapport de l'idée et du signe (19).

---

(19) *Ps.* CXXXVII, 3 ; XVI, 3 ; L, 6 ; *L. Int.*, 194, 196.

Cette question ne retiendrait pas autant le jeune homme, sans l'impression que l'hébreu, dès le premier contact, a produite sur lui, et qui demeure, après des mois, plus vive que jamais : n'est-ce pas « la langue dans laquelle le genre humain balbutia ses premiers mots » ? Vrai fils du XIX[e] siècle, Renan éprouve une émotion indicible à toucher « le primitif ». Il aperçoit dans tel terme hébreu un « théorème de psychologie ». Il justifie la négligence de ce peuple à distinguer les personnes, car « au fond c'est identique ». Il souligne par contraste la « démarcation si tranchée » dans nos langues « positives » (« trop positives » même pour bien traduire le vieil idiome) et leur besoin caractéristique de « tout caser », de tout « catégoriser ». Cette antithèse même ne lui suffit pas. Il étudie la vie du langage, recherche l'origine d'un nom significatif, oublie l'appellation technique d'un trope pour décrire sa genèse. Si « lamentation de Jérémie » veut dire « élégie », c'est que « l'espèce principale et foncière a donné son nom au genre » : le terme « rigoureux dans l'origine » a cessé de l'être ; nonobstant on l'a conservé (20).

Si cette étude sert à l'histoire de l'esprit humain, on interrogera dans la même vue écrits poétiques et commentaires rabbiniques. On apprendra d'eux quelles idées ont eues les « peuples enfants », ou quelles idées ils ont encore ; car certains n'ont pas dépassé ce stade, les Bretons, par exemple. De ce point de vue, rien de plus curieux que leurs aberrations en histoire naturelle. C'est ainsi qu'ils appellent « cœur » « tout ce qui fortifie l'intérieur » ; ils croient aux monstres marins, par l'effet de ces « idées fantastiques, telles qu'en produit l'observation vague de la nature ». De là aussi les « idées matérielles populaires sur le ciel, séjour de Dieu ». Certaines constatations ont encore plus de prix. L'opinion des anciens sur le rapport de l'éclair et de la pluie révèle « la méthode instinctive de l'esprit humain; de la simultanéité (consécutivité) concluant... ». On voit à plein dans leur poésie descriptive, comment ils oubliaient les *faits* au profit de *causes supposées*, etc. (21).

Quelque instructifs qu'ils soient, ces actes, ces données n'en révèlent pas moins certaines insuffisances de la conscience primitive. Mais celle-ci possède, pour les racheter, un caractère merveilleux : « la faculté d'inspiration spontanée ou de poésie ». C'est chez les anciens que le psychologue peut et doit l'observer ; car, selon notre hébraïsant, elle a « disparu du monde » : la virilité ne comporte plus cette « faculté d'enfance ». L'inspiration « s'est éteinte », et nos poètes n'ont plus que le mot sans la chose. N'est-ce pas, dès 1844, le germe de la théorie qui recevra son développement dans l'*Essai Psychologique* : celle des « facultés extraordinaires » imparties jadis à notre espèce? Mais cette idée coexiste, pour l'instant, avec des timidités de rhétoricien qu'elle est destinée à exclure absolument.

---

(20) *Ib.*, 197; *ps.* XVI, 3; LXII, 1; CXXXVII.

(21) *Ps.* CIV, 15, 26; CXV, 15; CXXXV, 17; CXLVII.

L'esprit humain, d'ailleurs, ne varie pas en tout. Plusieurs de ses opinions sont constantes, par exemple cette persuasion que l' « opposition subite du froid et du chaud [est le type d'un] grand tourment ». Il aime les « métaphores honorifiques » et les personnifications : donner à un simple particulier, pour sa noce, le titre de « roi » ou de « Salomon », symboliser une période en un homme, ce sont là de ses procédés favoris. Et il attribue à son héros, fussent-elles indignes de lui, toutes les œuvres, toutes les actions anonymes qui datent de son époque (22).

Ces faits généraux sont chers au psychologue. Aussi recherche-t-il si les littératures elles-mêmes n'en offrent pas de cette espèce. Les trois groupes que son œil embrasse : Hébreux, Gréco-Latins, modernes, mettent Renan en mesure de caractériser les « divers types poétiques des peuples » en ce qui concerne soit un genre comme la description, soit des thèmes comme ceux de la victoire, de la défaite, de la délivrance. Il sait quels traits servent aux poètes nationaux pour peindre les événements analogues : les Hébreux les empruntent à la libération de l'Egypte, les Romains au désastre de Cannes, etc. En somme, chaque littérature a son « cercle tracé d'images, d'idées, etc. », pour chacune de ses périodes. Car toutes traversent une succession d'ères différentes. Leur histoire comparée révèle chez toutes un phénomène comparable à ce qu'on observe dans les arbres : elles ont, elles aussi, « des époques de pousse et de repos ».

Ces généralisations supposent chez leur auteur des connaissances de détail assez riches. Renan ne serait pas philosophe en ces matières s'il n'était aussi humaniste et historien. Ces qualités ressortent de ses écrits de vacances : qu'il s'agisse des langues (23), littératures, ou civilisations profanes, on y trouve nombre d'indications qui confirment et précisent ce qu'on sait déjà sur son degré de culture.

L'image qu'il se fait du monde gréco-latin dépend un peu de la lecture de Lowth (24) et beaucoup, semble-t-il, des études de Saint-Nicolas. Il pense encore aux vers latins qu'il y a faits, centons de Virgile et d'Horace. Surtout, il se rappelle l'*Odyssée*. « Homérique », l'expression « l'aile des vents »; homériques, telle épithète divine, ou tel tableau marin. Sans doute le temps n'a pas respecté ses souvenirs : ici, il donne à Amphitrite un nom qui n'existe pas; là, il lui applique ce qui convient à Poseidon, soit qu'il se remémore une indication de l'abbé Batteux (25), soit qu'il confonde le *Télémaque* et l'*Iliade*. Il est aussi peu exact sur le contenu de la *IV^e^ Eglogue*. Mais qu'importe? Il n'en goûte pas moins Vir-

---

(22) *L. Int.*, 197; *ps.* LXVI, 12; CXLVII; CXXIV, XLV, CXXI.

(23) Sans avoir lu, sans doute, ni Erasme, ni Reuchlin, il est au courant des idées des « iotacistes ». A ses yeux, elles sont « infirmées » par le fait que la Vulgate ait lu au début d'un mot un au lieu de l'η (*ps.* CXLI, 6).

(24) Cf. en particulier *Travaux de Jeun.*, 250 n. 13.

(25) Sur cet auteur et son *Cours de Belles Lettres*, voir *Trav. de Jeun.*, p. 239 (où Renan le cite expressément) et la note 32.

gile et, en vrai Breton, le chantre de la mer. Les « écarts lyriques » d'Horace et son « *Impavidum ferient ruinæ* » lui reviennent également à l'esprit (26).

Au reste, ce qu'il recueille de préférence, ce sont des détails relatifs à la religion. L'harmonie des « chœurs antiques » l'intéresse moins que le culte et les dieux. Amphitrite, Jupiter, Cybèle, leurs épithètes et attributs ; les Nymphes et l'outre d'Eole, voilà ce qui provoque sa réflexion. Ces fictions, il les explique (sans avoir encore lu Cousin) par une tendance de l'esprit païen, qui attribue faits et choses à des « causes multiples et imaginaires ».

Quant aux Sylphes, qu'il a l'air d'assimiler aux nymphes, les prend-il pour des génies du paganisme ? Non sans doute. Il les connaît, sinon par Hugo, du moins par Mme de Sévigné (?). Toujours est-il qu'il parle très peu du M.A. Il sait pourtant que tout empereur qui figure dans ses histoires s'appelle obligatoirement Charlemagne. C'est par le même procédé — pour dire un mot de la littérature latine chrétienne — qu' « on prêtait à Saint Augustin tous les traités philosophiques ou théologiques d'alors » (27).

Le monde moderne offre matière à de plus nombreuses allusions. Quelques-unes ont trait à la civilisation, mais la plupart aux littératures. L'étranger y est peu représenté. L'Allemagne n'est encore que la patrie des exégètes ; l'Angleterre, celle de Milton, dont le *Paradis perdu* fournit une remarque à Renan. Parmi les classiques français, il mentionne *Athalie* et sa troupe de lévites, et même il cite, en l'altérant légèrement, un vers d'une tragédie profane : *Andromaque*. Il a lu aussi, bien qu'il ne s'en souvienne que très vaguement, l'*Ode* de J.-B. Rousseau *Sur la naissance du duc de Bretagne*. Lowth lui remet en mémoire — en était-il besoin ? — la Traduction que ce lyrique a faite du ps. XIX : « Le jour au jour la révèle... ». Enfin, si le chapitre XXXVIII d'Isaïe a pris tant de relief à ses yeux, c'est probablement à cause du fameux *Cantique d'Ezéchias* (28).

A l'influence de ces poètes, il faut joindre celle de quelques prosateurs. Ne nous arrêtons pas à Fleury (29). Mais les *Sermons* de Bossuet et ses *Elévations* ont encore laissé leur trace dans ce manuscrit. Non que celles-ci y soient toujours citées exactement. Pourtant la précision d'une référence porterait à penser que Renan consultait des notes, ou mieux l'ouvrage lui-même (30). Il s'est, en tout cas, certainement souvenu d'un

---

(26) Cf. *ps.* LXXI ; CIV, 3 ; *Trav. de Jeun.*, 232 et n. 7, 236 et n. 24, 151 et n. 10, 129 (d) et n. 6, 130 et n. 3 ; *ps.* XCV.

(27) Cf. *Trav. de Jeun.*, 172 et n. 22 ; sur Saint Augustin, voir encore 155 et n. 13. Sur Saint Jérôme, 235 et n. 19. — *Ps.* XCVIII, 8 ; CXXXV, 7 ; CXLVII ; XXXIV.

(28) *Trav. de Jeun.*, 240 et n. 8 ; 169 (b) ; 138 et n. 8 ; 129 (d) et n. 6 ; 126 et n. 2 ; 230 en n. 15.

(29) Cf. *ibid.*, 168 et n. 2.

(30) Nous voulons parler d'*ib.*, 210 et n. 2. La référence de 241 et n. 10 est plus vague. — Cf. *ib.*, 208 et n. 9 ; 219 et n. 6.

passage du Sermon *Sur la Passion de J.-C.* Un autre de ses commentaires paraît bien s'inspirer du Premier Sermon *Pour la fête de l'exaltation de la Sainte Croix.* Rien ne prouve, en revanche, qu'il ait reconnu dans le v. 6 du ps. XXXIX un thème du *Sermon sur la Mort.*

Il n'a pas nommé Pascal au cours de son travail sur les *Psaumes.* Mais, en écrivant à Henriette, il adapte une *Pensée* à sa propre théorie sur la poésie moderne. Chez ceux « qui se disent maintenant poètes », assure-t-il, le métier se sent inévitablement (31). Privés de la faculté créatrice, ils imitent « quant à la forme » leurs lointains prédécesseurs. S'ils ne sont pas inspirés, ils proclament, du reste « en beaux vers », qu'ils le sont. Seule concession (sans doute ironique) que fasse ce partisan des anciens.

D'où vient cette roideur de jugement, bien curieuse à la date où elle se produit, après tant de prodigieuses floraisons ? L'enthousiasme de l'hébraïsant n'est pas ici seul en cause : Renan ignore le lyrisme romantique. Il en est aux paraphrases du rival de La Motte. Il n'a pas encore lu *Jocelyn.* En fait de prosateurs, il connaît, il est vrai, son compatriote Chateaubriand. Il mentionne, mais sans en prendre l'esprit, les chapitres du *Génie* relatifs à la Poésie descriptive des anciens. Peut-être y puise-t-il une expression, et dans *Les Martyrs* une autre (32). De l'*Itinéraire,* il reproduit, en substance tout au moins, un jugement sur le ps. CXXXVII. L'autre grand apologiste du début du siècle ne lui est pas moins familier. Il dérobe aux *Soirées de Saint-Pétersbourg* un trait d'une page brillante, s'il ne pense pas à ce « Septième Entretien », où J. de Maistre compare David à Pindare (33).

Au reste, l'analyse littéraire est souvent menée dans un esprit philosophique. Les descriptifs modernes, note Renan, « s'attachent aux faits et aux choses telles qu'elles sont, disant ce qui est ». Il raisonne sur la signification qui découle d'un certain parallélisme : « Ici, le beau résulte de l'usage, réaction de la forme et de la pensée, la pensée procurant [?] d'ordinaire la forme, et ici la forme donnant la pensée ». Et cette tendance à l'abstraction s'exerce aussi sur des faits de rhétorique.

C'est ainsi que le lecteur de Lowth montre, trois versets plus loin, comment « le sublime » résulte « de la forme même de la phrase suivie en toute cette ode ». Ailleurs il disserte, non sans ingéniosité, sur « l'essence de l'Ode », dont « une partie dérive de l'application d'une person-

---

(31) Il ne se sent pas, selon Pascal, chez les véritables poètes. « Les vrais honnêtes gens ne veulent point d'enseigne, et ne mettent guère de différence entre le métier de poète et celui de brodeur » (*Pensées,* éd. Port-Royal, p. 187, XXIX, § 22). Cf. *Lettres Int.,* 197 : « Voilà pourquoi, comme dit Pascal, les honnêtes gens, etc... » (Passage relevé par A. Blinkenberg, *Ernest Renan,* 37).

(32) *Ps.* C, 3 (« houlette » se lit aussi chez La Fontaine). Cf. *Trav. de Jeun.,* 176, 203.

(33) Voir J. de Maistre, *Œuvres complètes,* t. V, 42-54. C'est là que le comte conseille de suivre la version latine de la Bible, et de consulter un ami qui, sans être hébraïsant, se soit pénétré, à force de lectures, de l'esprit de l'hébreu. Renan résume tendancieusement plutôt qu'il ne cite dans *Av. de la Sc.,* 516-517. — Cf. *Trav. de Jeun.,* 158 et n. 4.

nalité [celle du poète] sur une autre [celle du héros] ». Il classe le ps. LXXVI parmi ceux « qui d'un exorde calme passent au plus haut sublime ». Il va jusqu'à changer d'opinion sur la valeur d'un morceau, dès qu'il aperçoit que ce n'est pas une « ode », mais un « hymne » ; le genre n'étant plus le même, la critique se tourne en éloge : on ne saurait reprocher « à la pastorale de n'avoir pas le ton de l'ode ». Après cela, que les mots de métaphore ou de prosopopée, de métonymie ou de synecdoque, se rencontrent sous sa plume, qui songerait à s'en étonner ?

Heureusement, l'usage de cette terminologie a été assez discret pour ne pas défraîchir les impressions du jeune hébraïsant. Sans doute, il n'échappe pas toujours à l'influence de la tradition. Le ps. CXXXVII passant pour une élégie, il en déclare la couleur « tendre et douce », sans remarquer apparemment la fin : « Heureux qui saisira tes petits enfants, et les écrasera contre la pierre ! » — cri de haine atroce, dont la généreuse Lélia avait été révoltée (34). Mais en général, il pense et sent par lui-même, soit qu'il rende hommage à la « profondeur morale et psychologique » d'un morceau, soit qu'il se montre sensible à sa beauté. Ce dernier cas est le plus fréquent. L'adjectif « magnifique », s'il qualifie une fois un « fait psychologique » bien observé, exprime ordinairement, au même titre que ceux de « remarquable », « admirable », « merveilleux », « étonnant », la sincérité, la vivacité des jouissances esthétiques que l'étude du Psautier a procurées à Renan.

Ce sens du beau, déjà formé et sûr, n'est point satisfait par les pièces où dominent le ton « purement moral », la lourdeur, le calcul de la réflexion. Simplicité, unité, gravité, noblesse, naturel, voilà ce qu'il goûte ; l'unité notamment paraît si nécessaire, qu'on n'imagine pas « comment de deux lambeaux d'odes, on peut former une belle ode ». Ces mérites se rencontrent dans l'antique : aussi ce mot va-t-il rarement sans ceux de beauté, de richesse, de hardiesse, de pureté (35).

Il apprécie, où qu'elles se trouvent, sinon toujours la pompe, du moins la force, la véhémence, la majesté. La « grandeur indicible » d'un passage lui rappelle Isaïe. Mais il sait aussi le prix de qualités moins grandioses, la justesse, la clarté. Il s'arrête au début d'un psaume pour écouter une « fort jolie » chanson. Même de petits détails ont leur « charme » ; s'il ne l'a pas avisé d'abord, il essaie d'en surprendre le secret, dès qu'un de ses guides lui a ouvert les yeux. De lui-même il n'aimerait guère l'artifice ; et pourtant certains raffinements ne lui sont point antipathiques.

Ce goût commande son jugement sur des psaumes ou sur des traits pris çà et là. Le CIV^e^, à ses yeux, est digne de sa célébrité : il y voit « le morceau le plus achevé peut-être de la littérature hébraïque ». En fait de détails, il admire un temps comme le deuxième futur de ce psaume,

---

(34) Elle y avait substitué ce souhait magnanime : « Babylone..., puisses-tu ne pas souffrir le mal que tu nous as faits ! » (*Lélia*, II, 27).

(35) *Ps.*, CXLVII ; CIV, 29, 32 ; CVIII ; CVII ; LXXXVII, 4-5 ; XVI, 7, 5 ; LXVI, 16 ; XXXIX ; CXXXVII, 7 ; *L. Int.*, 196.

au v. 20 ; une simple locution (*vocem fletus*) ; la rencontre de la vérité et de la justice ; le tableau de « Jéhova à la droite d'Israël, l'ombrageant » ; la face de Dieu ravissant le ressuscité. Ailleurs, la beauté lui paraît résider dans le mouvement de la phrase : dans le « tour d'absolu » qu'il faut donner au « *Magnus Jehova* », ou dans la force que le mot « tu », du fait qu'il y est isolé, confère à une apostrophe. L'énergie des « reprises » (on peut même dire des « réponses ») n'est pas moins remarquable : « Haec fecisti, *et silui* » ; — « Où est leur Dieu ? *Le nôtre est dans les cieux* », etc. L'élégance, qui caractérise certaines phrases ainsi construites, peut résulter aussi de l'emploi de telle rime. En général, la versification est une source d'effets heureux. Un même refrain est agréable, quand il est approprié à des sujets différents. Un verset interjeté rompt la monotonie, et l'on peut voir, au ps. CVII, avec quel « art » sont disposés les versets intercalaires. Il y a des asymétries qui produisent un « très joli effet » : « Que cette antithèse de deux vers contre un fait un bel effet! »

Plus encore qu'à ces réussites, Renan est attentif aux mérites de la composition. — A l'excellence d'un début ou d'une fin : le v. 2 est « peut-être ce qu'il y a de plus beau » dans le ps. LXXVI : « Cela est jeté en tête. C'est son premier cri ; voilà ce que j'ai de plus grand à dire pour Israël » ; le « tableau du froid » se termine parfaitement bien au v. 17 du ps. CXLVII ; la chanson de travail du CXXVII[e] s'achèverait « très heureusement » sur l'espérance du repos ; le trait qui finit le n° XXXIX est d'un « effet admirable » : « Laisse-moi goûter un moment de joie, avant que je disparaisse pour toujours ». Ce même morceau offre aussi dans son corps (v. 6, 12) une répétition remarquable : « Oui, l'homme n'est que vanité ». Un autre, le n° VI, présente deux parties antithétiques. Mais ce qu'il faut le plus estimer, c'est la suite et c'est l'ordre. Ainsi le v. 16 du ps. CXV est une « belle explication » du précédent ; la disposition « symbolique » du ps. CVII est pleine de charme (36) ; l'œil se plaît au tableau du ps. CIV, où l'on voit « la nuit, puis le jour », et l'homme sortant ensuite à son ouvrage (v. 23).

Cette dernière pièce offre aussi des transitions très soignées, « de ton surtout » : ainsi le v. 24, et les v. 31-32 qui « préparent la fin ». « Elles sont juste ce qu'il faut : assez rigoureuses pour ne pas choquer, pas trop pour ne pas paraître artificielles ». Au ps. CVIII, il est curieux que « la transition la plus fine se trouve tout juste à la couture des deux fragments » (v. 6). Or, l'idéal est qu'on ne puisse « proprement couper le tout en parties, si ce n'est en gros, mais non fixer l'endroit de coupure » ; c'est que « les changements de couleurs s'opèrent par nuances insensibles ». Ainsi le futur auteur de la *Prière sur l'Acropole* s'intéresse déjà à la dégradation des teintes. Plus tard, elle lui paraîtra s'opérer entre les idées contraires ; alors il trouvera, pour illustrer ses abstrac-

(36) Renan veut dire que « le cri de Jéhova sert de transition du malheur à la délivrance, dans le poème comme dans l'ordre réel ».

tions, l'image qui ne s'est pas formée en 1844, bien que tout l'ait préparée (37).

Il en est encore, en effet, à la période des acquisitions et des exercices. Son style, qui n'a pas dépouillé toute rusticité (38), s'assouplit cependant, s'habitue à certains mouvements qu'il refera par la suite avec plus d'aisance et d'assurance. « Jour heureux, où ton peuple se réjouira sous tes ailes » : cette version du ps. LXXXV, v. 7, n'est-elle pour rien dans le rêve élégiaque de Léolin (39) ? Vienne, en 1845, l'étude sur *Job*, et Renan pourra tenir sa place parmi les grands romantiques, dont le lyrisme sacré a si richement coloré l'inspiration : Chateaubriand et Lamennais, Lamartine, Vigny, Hugo, — et Flaubert.

Cette place, qui s'étonnerait qu'elle fût la première ? Nul de ses émules n'a, comme lui, lutté en traducteur avec le génie de la poésie hébraïque. Nul n'a plus sincèrement cru à cette promesse de justice : « C'est toi qui rendras à chacun selon ses œuvres... ». Nul, enfin, n'a appliqué à ces obscurs écrits une critique aussi sérieuse et aussi pénétrante que la sienne (40).

IV

Cette critique, on l'a vu se former, au courant de cette année 1844, sous la direction de M. Le Hir, parfois en réaction contre lui. Mais maintenant le professeur est absent, du moins de corps ; l'élève conduit sa pensée comme il l'entend. Dans quelle mesure s'éloigne-t-il de la voie magistrale ? Pour le dire, il faut bien définir celle-ci.

Asservie à l'orthodoxie, l'exégèse du Sulpicien est à la fois timide et injurieuse, s'il s'agit de soutenir, contre les textes, que les Hébreux ont toujours cru à l'immortalité de l'âme. Elle n'a aucune sûreté pour déterminer dates et auteurs : sa thèse concernant le ps. LXXI en est un exemple. Pourtant, elle n'est pas dénuée de tout mérite. En tirant parti de la nature du style, ou de certains détails ; en se servant des analogies, Renan a marché dans les traces de M. Le Hir. Celui-ci a même utilisé l'histoire de la langue, là où son élève ne l'a pas fait (au ps. CIII). Au ps. LXXXVII, pareillement, il note un point qui a échappé au séminariste: la mention de l'Egypte et de Babylone (v. 4) « suppose un temps où Babylone était encore avec l'Egypte l'un des deux grands Empires de l'Orient ». Le v. 5 du ps. CXXII empêche d'attribuer cette pièce à David. On le voit enfin, non sans surprise, prendre prétexte du v. 3, qui place au septen-

---

(37) Cf. *Souv. d'Enf.*, 61 : « Le bien et le mal,... la raison et la folie se transforment les uns dans les autres par des nuances aussi indiscernables que celles du cou de la colombe ».

(38) « Car en effet » (LXXXVII, 3 ; L, 4) ; « messiaque », « cérémoniel » ; « psaume *circonstanciel* ».

(39) « Temps aimable où je jouais enfant sur ses genoux » (*Dr. phil.*, 202).

(40) *Ps.* L, 12 ; CIII ; CXXXII ; LXXXV ; XVI ; XLVIII, 2 ; XVI, 5 b ; CXV, 16, 3 ; CXXX, 8 ; L, 21 ; CXXXIV ; CIII, 22 ; CIV, 29 ; LXII, 13.

trion la demeure d'Elohim, pour assimiler l'auteur du ps. XLVIII aux anciens : ne logeaient-ils pas, eux aussi, leurs dieux au pôle nord (41) ? Bien certainement, M. Le Hir a fait ce rapprochement sans malice.

Renan est moins ingénu. Certes, l'orthodoxie continue à le dominer sur certains points, soit qu'il modère son langage au sujet des bévues de la Vulgate, soit qu'il demeure fidèle à des thèses insoutenables. Il rapporte à l'âge mosaïque les trois Cantiques de l'*Exode* et du *Deutéronome*; il fait vivre Daniel, ainsi qu'Esdras, à la Cour de Babylone, et il attribue au premier le livre qui porte son nom : ce serait une œuvre de la captivité, comme les écrits d'Esdras, d'Ezéchiel et de Malachie. Quant à certains livres sapientiaux, il admettrait sans grande difficulté, semble-t-il, leur origine salomonienne. Et certes, ces erreurs n'ont pas été sans de fâcheuses répercussions. Mais, s'il y persiste, c'est qu'il n'a pas encore rencontré des motifs suffisants pour abandonner cette chronologie. Il se garde d'ailleurs de toute visée apologétique, même en adhérant à l'idée d'une tradition complémentaire de la Bible.

La vérité, c'est qu'il adopte pour son usage les instruments sûrs qu'il a vus aux mains de son maître. Il les aiguise, il les perfectionne, sans permettre à la dogmatique d'en inhiber ou d'en fausser l'emploi. Se trompe-t-il, ce n'est pas faute d'indépendance ni de hardiesse. Dès à présent, il voit souvent plus clair que M. Le Hir et plus loin. *A fortiori* sera-t-il, à Saint-Sulpice, de moins en moins satisfait de ses professeurs de Théologie ou d'Ecriture Sainte, de moins en moins porté à leur concéder que l'inexpliqué soit l'inexplicable. Revenu avec des outils améliorés, le jeune artisan sent croître sa confiance et son ambition.

Ses procédés, nous les connaissons. Il continue, comme au temps des *Observations Psychologiques*, à isoler tout d'abord le fait intéressant : « Une chose bien remarquable en ces psaumes, etc. ». Puis il généralise par voie d'induction (« l'induction qui en ressort, etc. »), jusqu'à ranger un peuple, une poésie sous des lois universelles. Les conditions spéciales de l'exégèse psalmique, la rareté des recoupements historiques, développent l'importance du critère de la « couleur générale », du ton. Aussi est-ce peut-être sous ce rapport que Renan a le plus bénéficié de cette étude, si propre à affiner son tact littéraire.

Il a eu, du même coup, l'occasion d'appliquer un principe auquel il tient, en marquant avec soin tous les points sur lesquels les anciens différaient de nous, par leur écriture, leur grammaire, leur façon de penser, etc. Nous leur avons souvent, pour notre commodité, appliqué des catégories auxquelles ils n'ont pas songé ; la dénomination des royaumes issus du schisme, par exemple, ne serait-elle pas moderne ? C'est projeter nos façons de voir dans le passé que de penser à ce sujet : « C'étaient des schismatiques, ils les détestaient ». Non, « ils étaient plus larges ». Nouvel exemple de cette méthode fâcheuse, que le séminariste dénonce depuis des mois, et qui consiste à « tailler les anciens sur notre

(41) *Les Psaumes*, 197, 101.

modèle ». A Tréguier, il la signale avec plus de sang-froid ; mais il ne l'en reproche pas moins à sa vieille ennemie, la « critique scolastique », dont c'est le « défaut... de couler des faits anciens dans des moules modernes » ; et il réitère ce précepte : « Laissez-leur donc leur allure originale ».

C'est de quoi ne se soucient point certains hommes, envers lesquels il demeure partagé entre une ancienne admiration et une défiance qui s'accentuera. Les « interprètes », dont Bossuet est le modèle, ajoutent au texte des beautés « postérieures et extrinsèques ». Même si nous nous laissons séduire un temps à leurs phrases, n'oublions pas qu'ils dénaturent ainsi l'Ecriture. Ces commentaires n'aliènent jamais la liberté critique de Renan. Si l'occasion lui manque de recommencer le duel de l'historien contre le sermonnaire, certains silences ne sont pas moins significatifs (42). On ne voit guère qu'un cas ou deux où il se soit prononcé en faveur d'une interprétation spirituelle ; encore est-ce dans les premiers psaumes (43).

C'est que rarement un esprit s'est moins payé de mots que le sien. Aussi, comme il s'attache âprement à la signification littérale, à l'application particularisée, voire à la plus mesquine ! Derrière le texte, il cherche l'objet, le fait, la situation, la coutume, qui en éclairent et en limitent le sens. De là sa quête incessante de la circonstance et de l'allusion. L'exégèse orthodoxe, sans doute, n'est pas étrangère à ce souci, dès qu'il s'agit de localiser un psaume dans la vie d'un David ou d'un Salomon. Est-ce pour cette raison que, sur ce point, Renan aurait tendance à rester en deçà des précisions légitimes ? Réserve rare chez un critique qui ne se résigne qu'en désespoir de cause à voir dans un texte des généralités communes.

Ces opérations mettent en évidence certaines qualités si accusées que Renan en abuse parfois. Et tout d'abord le bon sens, surtout en œuvre dans l'appréciation des témoignages; quand il s'agit, par exemple, de signaler sur quel point, et pour quelle raison, l'autorité de Saint Jérôme est spécialement forte, ou celle des Juifs recevable. Puis le don de curiosité: le jeune auteur n'est pas de ces esprits qui n'aperçoivent de problème nulle part; lui, au contraire, soupçonne un fait, peu signifiant en apparence, de « cacher quelque chose ». Le don d'observation. S'il lui arrive de feuilleter un peu vite le Psautier, ordinairement il a le coup d'œil posé et juste. Il remarque le « j'ai » qui commence les quatre premiers psaumes des Degrés, la place singulière d'un *séla*; il relève des intervalles curieux, signale une répétition « juste vingt psaumes après celui-ci », « juste à six versets de distance... ». Le don d'hypothèse. Sa cervelle est active et féconde: « J'ai une idée », « voici

(42) Il ne consacre pas une ligne à apprécier le sens mystique que d'aucuns donnent au mot *Degrés* (pensées par lesquelles l'âme s'élève à Dieu).

(43) *Ps.* LXXXV et surtout *ps.* LXVII, 7, où Vatable, à l'encontre de Renan, adopte le sens matériel.

une idée qui m'est venue à cet égard », ceci « m'a fait naître une conjecture »; l'Office n'a-t-il pas été fait sur les Septante? Sa pensée est si ingénieuse et rapide qu'elle dresse tout un édifice sur une base étroite, quelquefois fragile. Ou bien c'est, comme pour le *Quod si sal*, etc..., une vue furtive qu'il ne contrôlera pas. Le don de raisonnement. A-t-il saisi un anneau, il passe au suivant, remontant la chaîne le plus loin possible: telle addition de la Vulgate lui paraît « importante, car... donc... donc..., etc. ». De là aussi son aptitude spéciale à envisager toute la *portée* d'une observation. Et ces faits dont il sent l'intérêt peuvent servir non seulement d'arguments, mais encore de documents : le ps. CXXXV, par exemple, lui paraîtra « curieux comme monument de compilation juive ».

Ces facultés agissent sous le contrôle de la probité. Il est consciencieux et impartial. Toujours, ou presque, il se reporte aux textes bibliques qui lui sont signalés. S'il ne s'occupe pas du grec néotestamentaire, c'est moins négligence que routine. En général il ne manque pas de compléter la référence, quand ses guides ne donnent pas le numéro des versets, ni de la rectifier, lorsqu'ils se trompent ou se contredisent. Et sa diligence est récompensée par ce qu'il trouve ainsi d'expressions curieuses, de renseignements complémentaires, de prétextes à induction. De quelque côté que la balance lui paraisse pencher, il l'enregistre sincèrement. Il n'est ni un esclave de la foi, ni un prosélyte de la raison: s'il n'injurie pas les rationalistes, il n'a point pour eux de complaisance superstitieuse. Telle considération « appuie »-t-elle Gesenius, telle autre au contraire « infirme »-t-elle ses vues, il le dit avec une égale « objectivité ». Fidèle à l'attitude qu'il a préconisée au début de l'année, il abandonne une opinion, *même si c'est la sienne*, dès qu'une objection grave paraît l'ébranler. Qu'on lise, par exemple, le commentaire du ps. LXXVI, v. 2, où les arguments se choquent, se neutralisent ou se détruisent. Sa discussion sur le refrain n'est pas moins significative: il a un avis, qu'il étaie de trois considérants, ou plutôt de deux, car déjà, après une « étude plus attentive », il détruit lui-même le second. Or, quelques versets plus loin, il rencontre un fait contraire. Aussitôt: « J'abandonne », écrit-il, « tout à fait cette idée ». A le voir, ici encore, penser tout haut, on se convainc que rien absolument ne trouble la correction du jeu intellectuel (44). D'autres échantillons de sa critique laissent la même impression, notamment sa dissertation sur le mot « Degrés » (ps. CXX); son identification des termes géographiques du ps. LXXII, v. 10; son examen du ps. LXXXVII, v. 4-6.

Bref, il apparaît non comme un érudit sans horizon ou un analyste insensible, mais, toutes proportions gardées, comme un historien savant à la fois et artiste. Car il a le sentiment de la vie. Ce lointain passé n'est

(44) *Ps.* CVIII; LXXVI; LXVI, 16; CXLI; CXXI; CXV, 5; XXXIX; CIV, 7, 18, 21; CXXXV; CXXXIV, 1; CX, 3, 7; LIV, 8, 2; CXX, 4; XCIII, 2; XLVIII, 3; CVII.

point pour lui quelque chose de froid ni d'inerte. Le psalmiste rappelle-t-il la méchanceté des fils d'Edom: « Remarquez », noté Renan, « l'à-propos de *arou* pour un cri de rage et de mépris, allons ! allons ! « Indépendamment de son sens, n'a-t-il pas presque le son de « haro, haro! »? De même, comme l'antique « Jehovah Melekh », ce « cri de triomphe religieux », est plus frappant pour nous, transposé en « Vive Jéhova ! », sur le modèle de « Vive Napoléon! »! Et ce n'est pas la seule allusion que l'auteur du manuscrit fasse à cette grande figure populaire. Elle lui semble, elle aussi, expliquer par analogie la valeur symbolique que l'imagination juive a donnée à David ou à Abimélech: ne prête-t-on pas à l'Empereur tous les bons mots de son temps? Dans un tout autre ordre d'idées, Renan apparie, non sans une pointe d'ironie, la « dérision juive pour les idoles » aux diatribes de « nos prédicateurs contre les vanités du monde »: ici et là, même banalité de lieux communs.

Ainsi se dessine, chez le futur historien d'Israël, la tendance, qui s'accusera sans retenue à la fin de sa vie, à rapprocher « les antiques événements [qu'il] raconte et les mouvements des temps modernes » (45). Mais cet appel exprès au langage ou à l'expérience des contemporains n'est pas le seul moyen de communiquer la vie à ce que l'on touche. Il suffit de faire entendre, de faire voir un mot ou un geste. Que le *thodôh* se soit accompagné d'invocations, cela ne nous parle guère. Mais Renan précise : « On disait : « Jéhova! Jéhova! » Si l'appel du ps. XXXIV ne nous arrête pas, le commentateur attirera notre attention sur ce « tour singulier » qui ressemble — n'est-il pas vrai? — à « une proclamation de charlatan ». Parfois, c'est un dialogue, c'est une petite scène qui s'ébauche en notre présence: « *Benedictio* etc... est peut-être le salut; et *benedicimus*... la réponse des salués ». Les circonstances, ressuscitées par une imagination sympathique, prêtent au texte un relief ou un charme captivants: « Quand on montait les côtes, on chantait pour s'encourager. Que cela devait être beau...! »

Le sens du pittoresque ne sert pas moins pour développer une image à peine indiquée, pour en faire un tableau. Renan voit, par exemple, Jéhova « debout, la main appuyée sur le juste, l'empêchant d'être ébranlé ». Si, en face de ce verset: « Benignitas et veritas obviaverunt sibi », il s'écrie: « Que cela peint bien! », c'est qu'il se figure les deux allégories en mouvement, et, comme l'indique le verset suivant, « la vérité s'élevant de terre, et la justice du ciel lui tendant la main ». Les abstractions, du reste, ne sont pas les seules à s'animer: les choses prennent vie. Le mot latin « *simul* » ne vaut pas l'hébreu, qui « peint bien mieux » le concert universel : monts, fleuves se mettant « *en accord*, les uns battant des mains, les autres chantant ». Ailleurs, un instrument de musique répond à son maître : « Je veille... dès l'aurore ».

---

(45) *Hist. du peuple d'Isr.*, t. III, p. VI. Ce procédé se rencontre déjà dans l'ouvrage d'un autre Breton, l'*Essai sur les Révolutions* de Chateaubriand.

Ici, l'artiste nuit au savant (46). Mais que de cas où il l'aide! La réalité matérielle importe moins que l'idée qu'on y attache: l'histoire d'une bataille, moins que le « prestige poétique » dont elle s'est parée. Or l'intuition psychologique est le don renanien par excellence. Genre de l'inspiration, procédés, erreurs de la composition, le jeune auteur prétend tout deviner; il sent « le charme et l'à-propos des images d'Aaron », comme un pèlerin de la cité sainte. Qu'importe si la hâte, une excessive subtilité, l'oubli de certaines données, pèsent sur la valeur des résultats ? Des facultés si diverses, si vives, si puissantes, et, somme toute, si heureusement complémentaires, n'en forment pas moins, dans la force du terme, un génie.

On aime à en saisir, durant cet été de 1844, le libre épanouissement. S'il va bientôt se trouver à l'étroit entre les murs d'un séminaire, c'est qu'il n'est point le produit de leur éducation morose. Cet esprit éveillé et délicat est fils du pays trégorois. Son passé breton, renouvelé par le séjour présent, voilà d'où il tire ses richesses. Cette source n'est pas si cachée qu'elle n'affleure par endroits, dans le travail sur les *Psaumes*.

Au ps. LXXII, nul doute que Tréguier ou Lannion ne soient la « petite ville » où se donnent les « noms de profession » : « le chantre », le « sonneur », etc. Quand l'hébraïsant descend de sa mansarde, l'antique poésie dont il a la tête pleine le rend attentif à tout ce qui peut la rappeler. La « barrière transversale » dont parle le psalmiste est « encore usitée en Bretagne » : c'est « la fermeture la plus simple, dont le verrou n'est qu'un diminutif perfectionné ». Les tableaux maritimes ou rustiques que notre commentateur dessine çà et là correspondent bien à l'aspect amphibie de sa province : *Floridum mare*! Il trouve « vraiment belle » une description de naufrage ; l'état des marins, observe-t-il, y est « parfaitement exprimé au propre » : « comme des ivres..., ils ont le mal de mer (le vertige) ». Que de scènes de moissons ne faut-il pas qu'il ait eues sous les yeux pour ressentir aussi vivement la « justesse admirable » de certaines descriptions ! « *La paume de la main*... peint celui qui prend le blé à poignée pour le couper avec la faucille... *Chëzen* indique parfaitement l'action de porter une gerbe entre ses bras et sa poitrine, en relevant peut-être le vêtement en-dessous. » Les évocations d'où l'homme est absent ne sont pas moins caractéristiques. Renan s'intéresse à la faune comme à la flore. Veut-il éprouver l'exactitude du mot qui désigne une « fourmilière d'animaux », l'exemple auquel il songe est celui des harengs. C'est bien en Bretagne que le « *splendor florum* » éclate en avril et mai. « La pluie qui aplanit en tombant les sillons », « l'horizon qui se charge toujours de nuages plus que le haut du ciel » : autant de phénomènes que sa rétine a enregistrés, dans les longues contemplations de l'enfance (47).

---

(46) Il se nuit aussi à lui-même, car ce contre-sens fait perdre une beauté. Le texte, en effet, signifie : « Je veux réveiller l'aurore ».

(47) *Ps.* CXV, 5 ; CXXIX, 8 b, 7 ; CXXVI ; CXVIII, 8 ; CVIII, 3 ; CXLVII, 3 ; CVII, 27 ; L, 11 ; CIV, 18, 25 ; LXV, 11 ; CXXXV, 7.

V

C'est dans ce paysage ami, et sous son influence, que le séminariste en vacances mena son grand travail à bonne fin. Des circonstances aussi propices prévinrent toute fatigue. L'esprit, à l'en croire, « plus libre » que jamais, le cœur content, il connut alors un parfait équilibre de ses facultés. Où trouver le bonheur, sinon là ? Cet été de 1844 resta l'idéal sur lequel ses souhaits d'avenir se modelèrent.

Il y avait goûté le charme de ces habitudes domestiques et de ces associations d'idées familières, d'où se « répand sur l'âme une certaine suavité, qui la fléchit sans l'amollir ». Que de causeries, vagues et douces, avec sa mère, à la maison ou en promenade ! Il entendait — avec quelle joie ! — Mme Renan se féliciter et remercier Dieu du calme et du contentement qui, grâce à ses enfants bien-aimés, avaient succédé aux jours agités et douloureux de son veuvage et de sa gêne. Il la regardait, et lisait les mêmes sentiments dans l'expression de ces traits chéris. Souvent ils pensaient à Henriette, et ils lui écrivirent à la fin d'août. Ils la faisaient « partie intégrante » de leurs rêves (48). Une seule pensée les contrariait : pourquoi s'abstenait-elle si complètement de leur communiquer ses idées à elle, « par rapport à l'avenir et à la France » ?

Ils étaient, pour leur part, moins réservés. Se présentait-il une occasion de songer au lendemain, Ernest ne l'évitait pas. Seulement il ne laissait pas son esprit s'y arrêter assez pour devenir soucieux. Il y avait des réflexions auxquelles il coupait court, son repos étant à ce prix. Ce qu'il admettait de vues sur l'avenir était « plutôt pour y rêver que pour y penser, et après tout, le rêve n'est pas un mal, surtout en vacances ». Il rêvait donc tout haut, soit qu'il parlât du voyage en Allemagne, ou d'un projet mieux fait pour plaire à sa mère. Celle-ci viendrait à Paris, ou plutôt Ernest s'établirait en Bretagne pour un séjour studieux, — mais pas avant un an. A rien la vieille dame ne disait non. La première éventualité ne semblait pas trop l'effrayer, car son fils ne s'éloignerait d'elle que pour se rapprocher de sa fille ; et puis, ce serait temporaire. Les autres combinaisons avaient l'avantage de la retirer de sa solitude ; or, à mesure que les jours s'écoulaient, Renan « induisait » par « plusieurs circonstances » qu'elle répugnait de plus en plus à vivre isolée.

De son côté, elle n'était pas sans deviner chez Ernest une légère impatience, à laquelle il ne l'avait pas accoutumée : « On jurerait », avait-elle envie de lui dire, « que tu es pressé de me quitter ». Il l'eût rassurée d'un baiser; mais elle ne se trompait pas. Il avait bien hâte de se retrouver à Saint-Sulpice; moins pour la raison qu'il ne donnera le lendemain de son retour, parce que « le devoir l'y rappelait », que par un mobile plus intéressé : il pressentait la nomination dont il allait être l'objet (49).

---

(48) Mme Renan parle à sa fille, dans sa lettre, d'affaires en cours, dont elle s'entretient avec son fils (*L. Int.*, 198).

(49) C'est ce qu'il avouera dans une lettre inédite à sa mère du 20 octobre.

Cet espoir — le seul qu'il nourrît vraiment, et qu'il n'exprimât jamais — s'opposait à ce que Mme Renan eût son fils tout à elle. La perspective d'être sous peu de jours l'adjoint de M. Le Hir entretenait le jeune hébraïsant dans son zèle, et rendait souvent victorieuse la rivalité des livres. On n'a, pour s'en convaincre, qu'à relire la lettre du 11 octobre. Ernest y prétend bien qu'il est resté peu d'instants sans sa mère, et que ç'a toujours été « malgré lui ». Il n'en reconnaît pas moins avoir « laissé échapper [quelque] partie » de la « présence aimable qui faisait son bonheur ». Il se le « reproche presque », et prend pour une autre fois de meilleures résolutions (50).

Ce n'est pas à dire, toutefois, que la communion de ces deux cœurs ait été troublée. A la différence des vacances suivantes, Renan sut la conserver intacte. Déjà, en revanche, il commençait à se sentir en désaccord avec le reste de son entourage.

A Paris et dans la grande presse, la campagne contre l'Université avait diminué, à la faveur de la clôture des Chambres. Le *Rapport* de Thiers, hostile aux Jésuites, avait rassuré le parti universitaire, en lui persuadant — à tort — que la cause défendue par un tel avocat « était désormais gagnée en France ». Les catholiques n'étaient pas loin de partager cette opinion : le ton de l'*Univers*, dans le milieu de juillet, est sensiblement découragé. En septembre seulement, un peu de bruit se fait autour du *Quatrième Examen sur la liberté de l'enseignement*, dû à l'évêque de Langres, et dirigé contre le *Rapport*. La polémique ne reprendra vraiment qu'en novembre.

Malgré ce répit, les esprits n'avaient point désarmé. On s'en aperçut à la tenue des Conseils généraux, dont certains se déclarèrent contre les prétentions cléricales. Celui d'Ille-et-Vilaine, en particulier, émit un vœu hostile aux Congrégations (51). Rennes était d'ailleurs, depuis un an et plus, le théâtre d'une lutte qui mettait aux prises, d'une part l'évêque et le proviseur du Collège, de l'autre un jeune professeur de philosophie, Charles-Marie Zévort, le futur Recteur et Directeur de l'Enseignement Secondaire (52). Le pouvoir laïque capitula, et la nouvelle s'en répandit en septembre. Le 26 de ce mois, l'*Ami* annonçait que, « satisfaction ayant été donnée à l'intérêt de la religion par la démission de M. Zévort, Mgr. avait consenti à nommer un nouvel aumônier au Collège ».

Cette affaire ne fut pas la seule, ni même la principale, qui agitât alors le clergé breton. Celle de l'abbé J.-B. Souchet eut, en août, un plus grand retentissement.

---

(50) *L. Int.*, 194, 205, 199-200, 206, 195, 251, 215, 200 ; *Lettres du Sém.*, 245-246.

(51) *Univers*, 17 juillet 1844, 11 août ; *Ami de la Rel.*, 10, 5, 28 septembre.

(52) Né en 1816, mort en 1887. Traducteur de la *Métaphysique* d'Aristote (1840-1841) en collaboration avec Pierron. — J'ai raconté en détail cette histoire (*Rev. d'Hist. et de Phil. relig.*, juillet-octobre 1931, 404-407). Sur elle comme sur les autres, le journal à consulter serait le *Français de l'Ouest*, que Mme Renan lisait probablement. Je n'ai pu me le procurer.

Ce chanoine, principal honoraire du Collège de Saint-Brieuc, avait écrit une brochure dont *Les Débats* du 22 juillet signalent la diffusion : c'était un *Avertissement aux Catholiques*, où l'émule de Desgarets dénonçait le monopole universitaire comme une « invention destinée à pousser dans l'apostasie trente-et-un millions de Français ». Seuls en effet, disait-il, peuvent échapper les enfants assez riches pour être envoyés « hors de France, en Suisse ou en Belgique » (lisez : à Fribourg ou à Brugelette, chez les Jésuites). Il n'est pas jusqu'aux écoles primaires qui ne soient perverties, « les maîtres et maîtresses d'école, les directrices de salles d'asile [étant] entre les mains de la secte ». Quant aux professeurs universitaires, l'abbé Souchet établit la liste de leurs aberrations, en comparant leurs dires et leurs écrits avec le *Dictionnaire des Hérésies* de l'abbé Pluquet. Il trouve parmi eux des adamistes, des albigeois, des animariens, des antitrinitaires, des ariens, des athociens, des cérinthiens, des cyrénaïques, des eutichéens, des gnostiques, des idolâtres « qui déclarent Jupiter adorable », des mahométans, des jansénistes pour qui « le plaisir est le seul ressort qui meut l'homme », des iconoclastes, des monothélites, des nestoriens, des calvinistes, des luthériens, des athées pratiques, des déistes, des panthéistes, des sociniens, des matérialistes, des indifférents et des juifs.

La justice fit saisir l'*Avertissement*, dont l'auteur subit un premier interrogatoire. Le bruit courait qu'il avait prié Montalembert de le défendre en Cour d'assises. Dès le 4 août, le noble pair lui avait écrit, en se félicitant d'une poursuite si utile à la campagne d'agitation qu'il préconisait : « Vous étiez digne d'être le premier, au sein de la catholique Bretagne, à sentir le poids glorieux de la persécution qui commence. Nous y passerons tous. Dès à présent, le peuple catholique de la Bretagne doit savoir à quoi s'en tenir, en voyant un de ses plus respectables prêtres traîné sur le banc des malfaiteurs, pour avoir revendiqué les droits de la conscience et de la famille. *J'espère que vous serez condamné.* A ce prix seulement les catholiques sortiront de [leur] torpeur ».

Cette rodomontade fut toutefois gardée sous le boisseau, tant qu'elle pouvait nuire au prévenu. Quand l'*Univers* la publia, le 17 août, l'abbé Souchet venait d'échapper à une première instance : la Chambre des mises en accusation de la Cour Royale de Rennes avait rendu une ordonnance de non-lieu, contre laquelle, disait-on, le Procureur général s'était pourvu (53).

Ce premier succès, suivi de l'acquittement d'O'Connell par la Chambre des Lords, dut favoriser le colportage des pétitions en tête desquelles l'*Avertissement* était imprimé : préface bien propre à frapper l'imagination des paysans (s'ils avaient su lire le français) par ces noms d'hé-

(53) *Gazette des Tribunaux*, 5, 6, 16, 17 août ; *Débats*, 7, 18 août. L'affaire Souchet traîna en longueur jusqu'au début de 1845. La Cour d'Assises du Calvados (audience du 15 février) condamna l'inculpé à quinze jours de prison, à cent francs d'amende et à la confiscation de la brochure incriminée (*Débats*, 18 février 1845, et Bourquelot, t. VI, p. 395).

résies, aussi barbares que ceux dont le médecin de Molière épouvante son malade.

Ce que réclamait le modèle de pétition, on le devine : l'abolition du Monopole. Imitée de ce qu'avaient fait les Belges en 1827-1829, cette forme d'agitation était appliquée surtout depuis le mois de mars. De mars à mai, Montalembert avait déposé à la Chambre des Pairs les pétitions d'un certain nombre de communes, parmi lesquelles la Bretagne n'était pas la moins représentée : citons, pour nous borner aux Côtes-du-Nord, Pordic, Etables, Corseul, Saint-Brieuc et Quintin, Pommerit-Jaudy (à 9 km. de Tréguier), Guingamp avait signé, mais assez peu (57 personnes). Le mouvement continuait sans doute pendant les vacances. Nous le retrouverons en pleine activité l'année suivante dans l'Ille-et-Vilaine.

Il avait pour fauteur le clergé, aidé des comités de pétition. L'évêque de Rennes avait autorisé par circulaire ses curés à y prendre part. Une lettre un peu postérieure du Procureur général de cette ville nous apprend qu'à Vitré, à Redon, les prêtres allaient de porte en porte quêter des signatures (54). D'après l'*Auxiliaire breton*, on faisait signer enfants et femmes; celles-ci « croyant sans doute le droit de pétition réservé aux hommes », signaient *Pierre* quand elles se nommaient *Perrine*. Ailleurs, les ecclésiastiques accompagnaient « leurs signatures de qualifications faites pour détourner de l'idée qu'ils étaient les promoteurs des autres signatures ». Le curé se qualifiait d' « électeur municipal » ; l'un des vicaires de « propriétaire », et l'autre d' « ancien militaire » (55).

Mgr. Le Mée était à peu près dans les mêmes dispositions que Mgr. Saint-Marc. Et il tenait son clergé bien en main, comme on le vit à l'occasion d'une autre affaire qui s'était produite dans les derniers mois. Un ancien Ministre, membre de la Chambre des Pairs, Persil, avait eu, le 14 mai, la malencontreuse idée d'opposer aux prélats menés par les Jésuites le clergé du second ordre resté silencieux. Il fallut, dans beaucoup de diocèses, que celui-ci déclarât son adhésion à la pensée épiscopale. Une série d'adresses, obtenues souvent par pression, avaient ainsi paru un peu partout. Le clergé de Saint-Brieuc s'était exécuté dès le mois de mai; ceux de Saint-Malo, de Dinan, de Saint-Sauveur, au début de juillet (56).

Et Tréguier ? Tréguier ne bougeait guère, le sort de son Petit Séminaire étant toujours pendant. Le 21 août, le Conseil Municipal émit le vœu que l'externat fût maintenu ; le Préfet des Côtes-du-Nord l'appuya. Mais Villemain, auprès duquel le Conseil Municipal de Lannion ne cessait d'agir, insista pour qu'on en finît avec une tolérance « contraire aux décrets et ordonnances », et dont il n'existait à cette époque « presqu'aucun exemple ». En prévision de l'inévitable, il est à croire que les intéressés avaient pris des mesures afin de réduire le dommage au minimum. Lors-

---

(54) Lettre du 20 janvier 1845 (Arch. Nat. *F* 19 3.969).

(55) Dans un autre département, à Montbrizon, on avait confié le colportage à des enfants de l'école des Frères de la Doctrine chrétienne (Lettre du Procureur du Roi, 28 mars 1844, *ib.*).

(56) Voir l'*Ami* de 1844 : 12 sept., 28 mars, 11, 18 avril, 4, 16 mai; l'*Univers* du 3 août, du 24 mai et du 16 juillet.

qu'enfin, le 8 novembre, le Ministre des Cultes rappela ses ordres antérieurs, l'Evêque put répondre, trois jours après, qu'il avait obéi (57).

A cette date, Renan n'était plus à Tréguier. Mais le temps qu'il y avait passé lui suffit pour observer la conduite du clergé breton. Loin de s'associer à toute cette agitation, il n'y voit qu'un spectacle amusant, et même instructif ; il travestit par la pensée les prêtres de son pays en autant de Pierre l'Ermite, prêts à prêcher une croisade non contre l'infidèle, mais contre l'Université : « Je ne doute pas », écrit-il à Henriette, « qu'ils ne le fissent dès demain, s'ils étaient sûrs de trouver des soldats ». Or d'où vient ce bel enthousiasme ? Le psychologue n'a pas de peine à s'en rendre compte. Il voit, par cet exemple, « la manière dont se forment les opinions des hommes, et... la simplicité avec laquelle des hommes innocents se jettent de la poudre aux yeux sur les motifs secrets qui les dirigent ». Entendez que l'ancien régime du Petit Séminaire favorisait les intérêts de certains Trégorois ; mais qu'ils ne l'avouaient pas, donnant à leur mécontentement la couleur d'une indignation pieuse.

Ces propos, ces attitudes paraissent au séminariste « tout à fait comiques » : il aime « beaucoup à en rire », mais silencieusement sans doute, ou de loin. Quand il écrit à sa sœur, il attribue sa réserve à la crainte de s'enfermer dans le cercle de vues étroites d'où les ecclésiastiques ne sortaient pas; il s'exprime d'ailleurs comme s'il évitait seulement de faire dans son entourage de nouvelles connaissances. Ne faut-il pas croire plutôt qu'il tenait à ne pas laisser voir à ses interlocuteurs, quels qu'ils fussent, le fond de sa pensée ? Parlait-il de David ou de Salomon, on lui répondait Thiers ou Villemain. Emprunter des livres à ses anciens maîtres, les trouver aussi « respectables » que par le passé, il y consentait volontiers. Mais quant à rechercher leur commerce, on peut supposer qu'il n'y mettait pas beaucoup d'empressement.

Il était donc temps, à certains égards, que les vacances finissent. Aussi bien le mois de septembre s'avançait-il, apportant une réponse d'Henriette, qui en promettait une autre à l'élève de Saint-Sulpice pour le milieu d'octobre. De son côté, Renan rétablissait le contact avec ses confrères. Le 19 septembre, il écrivait à Jardin la lettre qu'on a mentionnée, en hébreu et en style biblique. De Guignes, le 25, Jardin lui répondit dans la même langue (58). Il regrette la maladie de son correspondant, mais il s'explique ainsi son long silence, et il se félicite de sa guérison. « Ne travaille donc pas trop », lui conseille-t-il en terminant, « car peu à peu tu te fatigueras et tu mourras ». Cet avis indique la réputation que le jeune Breton s'était acquise au séminaire.

Quatre jours après, le dimanche soir à huit heures, le clergé du diocèse de Paris commençait sa retraite à Saint-Sulpice, sous la présidence de l'Archevêque. Instructions et Conférences étaient données par M. Mol-

---

(57) Cf. Arch. Nat. *F* 19 4.082.

(58) Vol. 11.476, f° 63. Le billet n'est pas signé, mais son contenu répond à la lettre de Renan. Guignes est une commune du département de Seine-et-Marne, arrondissement de Melun.

levault. La clôture eut lieu le samedi 5 octobre. Le 9, les élèves de Saint-Sulpice prêtaient leur concours, sous la direction de leur maître des cérémonies, à la consécration de la Chapelle des Sœurs du Bon Secours, rue Notre-Dame-des-Champs.

Renan n'était pas encore parmi eux. Le baptême de sa nièce le retenait à Saint-Malo, où il s'était rendu avec sa mère pour ce grand acte, fixé au 8 octobre (59). Pendant le peu de jours qu'il y passa, il eut les meilleurs rapports avec son frère et « la chère Fanny » : celle-ci lui témoigna beaucoup d'amitié, en lui sachant gré d'admirer avec tout le monde la petite Aline. Témoin du bonheur qu'Alain goûtait « au sein d'une famille si pleine d'harmonie et de paix », Ernest n'a-t-il pas éprouvé quelque mélancolie, d'être réduit à connaître ces joies par sympathie ? Trois mois plus tard, il reviendra sur ses impressions d'octobre : « La vie de famille », écrira-t-il alors, « m'a toujours été chère... ». Cette façon de s'affirmer ne surprend pas : l'aube de la libération commence alors à blanchir l'extrême horizon de sa pensée.

Pour l'instant, il ne s'attarde pas davantage à Saint-Malo, où sa mère est tout occupée à dorloter sa petite-fille et filleule. Un bon voyage, où « tous [ses] objets [furent] fort bien conservés », l'amène à Paris le 10 octobre au soir. L'heure très tardive le détermine au « parti fort peu économique, mais le seul possible, de passer la nuit à l'hôtel ». Le lendemain matin, il rentre à Saint-Sulpice où tous ses « amis » et supérieurs le reçoivent « avec beaucoup d'affection ». Nous sommes au vendredi 11 octobre 1844. L'année décisive commence (60).

---

(59) Parrain : J.-B. Lair. Marraine : Madeleine Féger (Mme Renan) (Extrait des Registres des Actes de Baptême de l'Eglise cathédrale de Saint-Malo).

(60) *Lettres Int.*, 195-196, 198-199 ; *Ami de la Rel.*, 3 et 10 octobre ; *Lettres à son fr. Alain*, 12-13 ; *Lettres du Sém.*, 244.

Vu et Lu.
Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Strasbourg,
GABRIEL MAUGAIN.
Strasbourg, le 20 Octobre 1930.

Vu
et Permis d'Imprimer.
Le Recteur de l'Académie de Strasbourg,
CHR. PFISTER.
Strasbourg, le 24 Octobre 1930.

APPENDICES

APPENDICE A

RÈGLEMENT INTÉRIEUR DE SAINT-SULPICE

[Voir **supra**, p. 19 et n. 41]

Ce « règlement du Séminaire de Mgr. le Cardinal Archevêque de Paris » a été transmis au Ministre des Cultes, le 1er mars 1808, par le Cardinal de Belloy, archevêque de Paris (Archives Nationales, *F* 19 3957-67, n° 2404).

« 1° On se lève à cinq heures du matin et on doit être couché à neuf heures du soir.

2° Toute la journée est partagée entre les exercices de piété et les exercices d'étude, si l'on excepte le temps des repas et une heure environ de récréation qui est accordée aux Elèves du séminaire au sortir du dîner et au sortir du souper.

3° Les exercices de piété qui se font tous en commun sont, d'abord, à 5 heures et demie, la prière vocale qui est suivie d'une méditation sur quelques points de la loi de Dieu, l'assistance au Saint Sacrifice, un examen particulier de conscience, la récitation en commun de l'office divin pour ceux qui sont engagés dans les ordres sacrés, la lecture pendant une demi-heure de quelques livres de piété qui traitent des devoirs de la vie chrétienne ou des devoirs de la vie ecclésiastique, la prière avant de se coucher, ainsi que l'examen général de la conscience. On finit par un sujet de méditation pour le lendemain, qui est donné par un Directeur du Séminaire.

4° Les élèves se confessent fréquemment; ils communient suivant l'avis de leurs directeurs; les jours de fête et dimanche, ils assistent aux offices de l'Eglise Saint-Sulpice, et sont chargés d'y faire les cérémonies et d'enseigner le catéchisme aux enfants de la Paroisse.

5° Un Professeur fait tous les jours une classe de Théologie Dogmatique ; et un autre, une classe de Théologie morale ; et tous les soirs, il y a une répétition de l'une et de l'autre classe en faveur de ceux qui commencent le Cours de Théologie : ce sont d'anciens séminaristes qui sont chargés de présider à ces répétitions.

6° Un Professeur explique plusieurs fois dans la semaine la Sainte Ecriture, et enseigne la langue hébraïque à tous ceux qui ont assez de capacité pour se livrer à cette étude sans négliger l'étude de la Théologie.

7° Un Professeur donne aussi le matin et le soir des leçons de logique, de métaphysique et de morale à ceux qui n'ont point fait de Cours de Philosophie: une partie de l'année est employée à leur donner les connaissances de Physique les plus essentielles. Des séminaristes choisis leur font tous les soirs une répétition des leçons données dans la journée.

8° On y apprend le chant ecclésiastique ; on y fait aussi des instructions sur les rits, sur la liturgie, sur l'art de la chaire, sur la discipline ecclésiastique ; et personne ne sort du séminaire sans avoir entendu ces instructions.

9° Le silence est prescrit pendant toute la journée, pour favoriser le recueillement et l'étude, le temps de la récréation est excepté, mais non celui des repas pendant lesquels on lit d'abord un chapitre de l'Ecriture Sainte, et ensuite une histoire ecclésiastique.

10° On accorde dans chaque semaine, depuis la Toussaint jusqu'à Pâques, une demi-journée à l'exercice de la promenade hors du séminaire ; et depuis Pâques jusqu'au 15 du mois d'août, une journée entière.

Les vacances durent environ deux mois ; et ceux qui ne sont point rappelés par leurs parents les passent dans la maison de campagne du Séminaire où ils suivent les mêmes exercices de piété que pendant l'année, et ils sont exhortés à donner tous les jours, un certain temps à l'étude ».

(Après cette pièce administrative, on lira avec intérêt le ch. XXIII de ***Volupté***, qui raconte l'emploi du temps des élèves de Saint-Sulpice dans le cadre d'Issy. Sainte-Beuve avait visité cette maison de campagne en compagnie des frères Lacordaire, et il s'était aidé d'un « compte rendu exact et minutieux de tous les exercices du séminaire », que le futur dominicain lui avait adressé) (1).

(1) *Volupté*, éd. Pierre Poux, t. II, 212 *sq.*, et 313-314.

APPENDICE B

LES ŒUVRES POSTHUMES DE M. LE HIR

[Voir **supra,** p. 108 et n. 11]

Les seules publications personnelles du maître de Renan ont été des articles, qui parurent dans les **Etudes religieuses, l'Univers,** la **Revue critique d'histoire et de littérature.** Après sa mort, en 1869, l'abbé Grandvaux en fit la matière d'un ouvrage en deux tomes, **Etudes bibliques,** où il inséra aussi un certain nombre de pages inédites. Le reste de l'inédit forma le tome III des **Etudes bibliques** (1873) et **Les Psaumes** (1876), puis, l'année suivante, un livre annoncé dès 1873, **Les trois grands prophètes** (in-12).

Ces publications posent deux problèmes, dont la solution intéresse le crédit qu'on doit leur accorder. Qu'étaient au juste les manuscrits livrés à l'imprimeur ? A quelle date remonte leur composition ?

1. — Quant au premier point, on est frappé des mauvaises conditions où l'éditeur se trouva, tant du fait de l'auteur que par sa propre faute et celle de ses confrères. Il faut savoir tout d'abord que M. Le Hir **répugnait à écrire :** il mettait seulement sur le papier « les choses principales ou les plus difficiles ». A part quelques textes extraits, ses autres notes étaient « tellement courtes et elliptiques qu'elles ne [pouvaient] être d'aucun usage ». En définitive, le **Livre de Job,** le Cantique de Débora et le ps. CX furent, avec « le rythme chez les Juifs », les seules matières sur lesquelles il ait laissé une rédaction un peu suivie : elle consistait, pour les parties de l'A. T., en une Traduction et un Commentaire. — Encore ces documents offraient-ils un double défaut, du moins les pages consacrées à **Job.** Le travail, en effet, n'était pas complet : il y manquait la traduction du Prologue et de l'Epilogue, ainsi que la fin du Commentaire ; ce qu'on en lit dans l'édition de 1869 est d'un élève. En second lieu, le texte même du professeur avait été très difficile à reproduire, celui-ci l'ayant à ce point retouché, qu'un grand nombre de pages étaient devenues « presque illisibles ».

En ce qui concerne les **Psaumes,** les choses se présentaient encore plus mal. Peu de jours avant sa mort, M. Le Hir aurait dit à l'abbé Grandvaux qu'il avait composé un travail complet sur le Psautier, mais qu'il l'avait prêté à un ecclésiastique, et que celui-ci **l'avait perdu.** Or les études qu'il devait recueillir dans son tome III engageaient l'éditeur à publier tout ce que le défunt avait laissé sur les textes **poétiques** de l'A. T. Aussi eût-il bien désiré d'avoir ce manuscrit, qu'il pouvait croire seulement égaré. Il se mit donc à sa recherche.

En 1873, il n'avait encore retrouvé que des cahiers d'élèves, comprenant une courte analyse et quelques commentaires des **Psaumes** disposés dans l'ordre du bréviaire parisien d'alors. Le tout était en français, et correspondait à ce que le maître avait dit, dans son cours d'Ecriture Sainte, à l'usage des jeunes sous-diacres. C'était fort insuffisant. Cependant l'abbé Grandvaux emprunta à l'un de ces cahiers quelques pages de considérations préliminaires : il en fit, pour son volume de 1876, la Préface de ce qu'il nomma le « Psautier de M. Le Hir ».

Qu'entendait-il sous ce titre ? Non certes le manuscrit original, décidément introuvable, mais la rédaction (pas même autographe) d'un élève nommé Le-

clerc (1). Cet auditeur, un des plus assidus qu'ait eus M. Le Hir, avait, depuis, toujours assuré que son travail « ne contenait que les pensées » de son maître : or il était d'une exactitude « proverbiale ». Il avait dû prendre des notes pendant le Cours, puis les compléter d'après les corrections et le manuscrit du professeur d'Hébreu.

2. — Leclerc avait été l'élève de M. Le Hir vers 1850. L'étude sur **Job** datait en 1873, selon Grandvaux, de plus de vingt ans. Il en était de même de l'Essai **Du rythme chez les Juifs.** Pour les autres travaux, l'éditeur se taisait, ou avouait son ignorance (2).

Bref, des écrits que nous avons lieu d'utiliser, les seuls qui proviennent directement de M. Le Hir sont ceux qu'il avait faits sur le Cantique de Débora et sur le ps. CX ; mais leur date est inconnue. L'étude sur les **Psaumes** paraît procéder d'un Cours postérieur au séjour de Renan à Saint-Sulpice, et son authenticité n'est pas absolument garantie. On comprend la réserve que nous nous sommes imposée dans l'emploi de pareils documents.

---

(1) Ce Leclerc avait communiqué son manuscrit à deux ecclésiastiques, élèves comme lui de M. Le Hir. Ils le transcrivirent, et c'est l'une des copies que Grandvaux reproduisit, après l'avoir confrontée avec l'autre. Le manuscrit même, en effet, avait suivi le sort de celui de M. Le Hir : il s'était perdu, comme se perdait, sous la main de Grandvaux, une feuille du maître sur le rythme chez les Juifs. L'éditeur l'avait encore en écrivant la p. 103 du livre de 1873 ; arrivé à la p. 427, il ne put la retrouver, malgré son intention de la transcrire. Sans doute, selon sa propre remarque, ne pouvait-il « donner à sa tâche d'éditeur que des moments coupés et épars ». Tout de même ce sont là de singulières négligences : heureusement qu'il ne s'agissait pas de chefs-d'œuvre !

(2) Cf. *Et. bibl.*, t. III, 2-4 ; Les *Psaumes*, pp. VI-IX.

APPENDICE C

UN ARTICLE DES *ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE*

[Voir **supra**, p. 111 et n. 25]

La Préface que Renan écrivit (en 1846) pour sa **Grammaire hébraïque** contient un passage sur Gesenius, inspiré d'un Cours de M. Le Hir (1), mais où l'on trouve aussi une allusion aux quinze cents auditeurs que le professeur allemand réunissait à l'Université de Halle. Or on lit en marge : « Vérifier : un article des **Annales de Philosophie chrétienne,** 1832 ? Extrait de la **Gazette évangélique** » (2).

Il s'agit en réalité d'un article de 1830 (3), intitulé **Enseignement de la Théologie protestante en Allemagne,** et formé de deux extraits de la **Gazette évangélique de Berlin** (4). Le chiffre des étudiants en théologie de l'Université de Halle y est seulement de huit cent quatre-vingt-et-un. Mais cette précision s'accompagne d'importantes indications sur le rationalisme de cette Université, et notamment sur celui de Gesenius. « Il a... représenté », gémissait son dénonciateur, « l'histoire de la lutte du Seigneur avec Jacob, comme un **conte de revenants,** en faisant observer que l'esprit fantôme, comme dans la **Lénore** de Bürger, disparaît vers le matin ; et à l'occasion d'un passage de la Genèse, il a reproduit comme de coutume les plaisanteries d'un incrédule français sur les anges qui, dit-il, avaient besoin d'une échelle » (5). Bref, il « renverse l'autorité divine de l'A. T. ». Mais il en résulte « que le Nouveau, à qui il sert de base, ne repose que sur un tissu de fables et d'erreurs ». Aussi n'est-il pas surprenant, mais il est déplorable, que « des éclats de rire, souvent un rire continuel des ministres futurs du Saint Evangile, caractérisent les leçons du docteur Gesenius ».

Cet article de la **Gazette** était, semble-t-il, inspiré par le clan des « mystiques », et en particulier par un collègue de Gesenius, le Dr. Tholuck, dont l'enseignement était moins goûté. Bonnetty avait vu là un excellent moyen de montrer à ses lecteurs que le protestantisme se détruisait lui-même ; et il soulignait en note qu' « il est impossible de réfuter le rationalisme, à moins qu'on ne parte du principe catholique de l'autorité ». Il ne se doutait pas de l'effet que ses extraits durent produire sur un jeune clerc. Renan y vit autre chose qu'un « aveu » de l'orthodoxie luthérienne : la confirmation de ce que M. Le Hir lui avait dit touchant le développement des études scripturaires en Allemagne, et la hardiesse des thèses soutenues dans une chaire publique par le célèbre hébraïsant.

A quel moment le séminariste lut-il ce n° des **Annales** ? Peut-être dès la fin de 1843, peut-être en 1844 ou seulement en 1845. C'est en raison de ce flottement qu'on a rejeté cet exposé en Appendice.

---

(1) Cf. *supra* 111 (*Histoire de la langue hébraïque*).

(2) Vol. 11.482, f° 5.

(3) La date erronée de 1832 est — curieuse coïncidence — celle que Renan avait assignée d'après M. Le Hir à la mort de Gesenius (cf. *supra* 111 et n. 23).

(4) *Annales de Philosophie chrétienne*, t. I, 1re série, 1830, 107-117.

(5) Cf. respectivement *Gen.*, XXXII, 24 *sq.* ; XXVIII, 12.

APPENDICE D

A PROPOS DES ÉCRITS POLITIQUES DE J. DE MAISTRE

[Voir **supra**, p. 150 et n. 71]

Le **Cahier de Lectures** de Saint-Nicolas contient une citation qui n'est, sous une forme un peu altérée, que cette phrase des **Considérations** : « Si la Providence efface, sans doute c'est pour écrire ». Mais Renan n'a certainement pas pris dans le livre lui-même ce mot assez répandu alors (1). On ne peut être aussi catégorique au sujet de deux **Observations** (n^os^ VIII et IX), qui s'expliqueraient bien par une lecture de J. de Maistre (2). Cependant l'on comprendrait mal, dans cette hypothèse, qu'il faille attendre jusqu'en mars-avril 1844 pour rencontrer une mention expresse du **Pape**, et jusqu'aux grandes vacances de 1845 pour entendre parler des **Considérations** et du **Principe générateur**. Ce long silence empêche d'affirmer que Renan ait fait autre chose, à la fin de 1843, que d'avoir une connaissance indirecte et partielle de ces deux derniers ouvrages, par exemple à l'occasion de son Cours sur le **Traité des Lois** (3).

Il a dû y revenir ensuite, car on relève des traces de leur lecture dans ses écrits de 1845-1846, et de 1848-1849, même sur des points de détail. Ainsi la note 79 de l'**Avenir de la Science** est une allusion à la page des **Considérations**, où de Maistre proteste qu'il ne connaît pas « l'homme » en soi. Mais la thèse qui fit la plus vive et la plus durable impression sur Renan, c'est celle de l'artifice des constitutions écrites. Il la trouva exposée dans les **Considérations**, notamment au chapitre VII, et reprise et développée au début du **Principe** : « Nulle grande institution ne résulte d'une délibération ». Les « ouvrages humains sont fragiles en proportion... de l'appareil de science et de raisonnement qu'on y emploie **à priori** ». En réalité, « une constitution est une œuvre divine ».

A part cette dernière assertion, qu'il devait au moins « interpréter », les textes ne manquent pas pour prouver que Renan a vécu, pourrait-on dire, sur cette théorie en matière politique. Même à l'époque où il réagit le plus vivement contre la littérature catholique, il rappelle, à l'occasion, la critique de J. de Maistre, en termes plutôt sympathiques. Ainsi, pendant l'été de 1845, un « Eloge de Frédéric-le-Grand » lui offre une remarque sur l'Etat prussien. Tout n'y est qu'un « raisonnement » ; le plan, « profondément médité », en a été « calculé pour le plus grand effet possible ». « Oui », note-t-il, « mais c'est de l'artificiel moderne... Qu'eût dit de Maistre ? » Quelques mois après (début de 1846), les règlements de l'instruction publique lui paraissent inspirés de cet esprit « délimiteur, artificiel, de plâtrage humain », contre lequel « M. de Maistre s'impatientait si fort ». Mais c'est dans l'**Avenir de la Science** que l'écho maistrien est le plus fort. La Constitution de 1848 a rendu aux **Considérations** un intérêt d'actualité. Renan sait gré à leur auteur d'avoir « vu les défauts des réformateurs, l'artificiel, le formalisme, la fureur d'écrire et de rédiger ce qui est plus fort quand il n'est pas écrit ». A son tour, il demande comment les témoins de leur élaboration pourraient avoir du respect

(1) Cf. *Considér. sur la France*, 33. Cité par Sainte-Beuve en 1843 (*Portr. Litt.*, II. 419).

(2) Voir *Trav. de Jeun.*, les notes 4-8 mises sous les pages 30-31.

(3) Cf. *supra* 43 et n. 66.

pour ces « constitutions faites de main d'hommes, toutes fraîches, avec des ratures, dépouillées par là du vieux prestige ». A son avis, on ne peut, sans petitesse d'esprit, fonder beaucoup d'espoirs sur « une constitution **à priori** ». Et cette opinion survit à la crise de la seconde République. L'ébranlement de 1870-1871 fait surgir à nouveau dans l'esprit du Réformateur des idées conformes au traditionalisme du **Principe** : « La fausse politique de Rousseau l'emporta. On voulut faire une constitution **à priori.** On ne remarqua pas que l'Angleterre, le plus constitutionnel des pays, n'a jamais eu de constitution écrite, strictement libellée » (1).

Ainsi, dans tous les domaines, cet enfant de la génération positiviste a été formé au culte du fait. Si éloigné que fût J. de Maistre de l'Ecole écossaise, il renforçait l'aversion de son lecteur contre l'**à priori** des théologiens scolastiques. La caricature qu'on lui donna de la raison retarda l'accès de Renan aux « mystères » d'Athênê.

---

(1) Cf. *Av. Science*, 507 ; *Considér.*, 102-103, 112 ; *Princ. gén.*, 271 ; *Notes sur Noël et Stœber ; Cah. de Jeun.*, 108 ; *Av. Sc.*, 495 n. 10 ; 373 ; 28-29, et cf. 521 n. 155 ; *Réforme int. et mor.*, 7 ; *Princ.*, 280 et *circa*.

APPENDICE E

I. – LA POLÉMIQUE ROSMINI-GIOBERTI

[Voir **supra**, p. 151 et n. 72]

L'histoire de cette ardente polémique remplirait un volume (1). La lettre suivante y fait allusion, et non seulement dans le passage reproduit, mais dans ceux qui le précèdent et qu'on a omis. L'année suivante, le conflit prit une nouvelle acuité, par suite de deux articles que J. Ferrari publia, dans la **Revue des Deux-Mondes,** sur Rosmini, son école et ses adversaires. Le second (15 mai 1844) contenait ce jugement : « Parmi les disciples de M. Rosmini, il faut distinguer M. le Marquis de Cavours... Il écrit en français, et la langue française, en s'emparant du système de M. Rosmini, le simplifie, en efface les irrégularités, le discipline, et le met à sa place dans l'histoire de la philosophie moderne ». Suivait un résumé des **Fragments.**

Arrivé à Gioberti, l'auteur ne lui ménageait pas les critiques railleuses. Mais le Turinois, que les Jésuites excitaient et soutenaient, riposta par un opuscule, à la fois pamphlet et apologie : **Réponse à un article de la** Revue des Deux-Mondes, **par Vincent Gioberti.** Voici comment il y juge le rosminianisme et Cavour (2) :

«... Un système étroit, stérile, sophistique, vide, jouant sur les mots, comme le scotisme du moyen âge..., école qui... glace les cœurs, dessèche la morale, comprime les intelligences.. et afflige les gens de bien par ses ignobles démarches et ses intrigues...

«... Lorsqu'on parcourt, en descendant, tous les degrés de l'école rosminienne, on arrive enfin à M. de Cavour, qui représente l'infiniment petit en matière de philosophie. M. de Cavour sait fort peu de choses ; mais il est gentilhomme. Il a cru qu'il suffisait d'être marquis et d'avoir les grandes entrées à la cour pour jouer le rôle de savant et être écouté comme un oracle. Il publia un livre rempli de lieux communs et de bévues théologiques qui égayèrent beaucoup le clergé de Turin, le fit répandre hors du pays et prôner par la diplomatie Ayant daigné embrasser la philosophie de M. Rosmini, il s'imagina que tout le monde allait s'incliner devant elle... ».

II. – CAVOUR ET COUSIN

[Voir **supra,** p. 151 et n. 74]

La Bibliothèque Victor Cousin contient deux lettres manuscrites de Gustave de Cavour, l'une de 1843, l'autre de 1853. Nous reproduisons ci-dessous un extrait de la première [**Correspondance de Victor Cousin,** t. VIII, n° 1163].

(1) Il a d'ailleurs été écrit. Cf. G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, Pise, 1898.

(2) Bruxelles, Meline, Cans et Compagnie, 1844, pp. 9-10.

Turin, ce 14 mars 1843.

Monsieur,

J'éprouve le besoin en me retrouvant dans mes paisibles et tranquilles habitudes, de vous exprimer encore une fois tout ce que je sens de reconnaissance pour l'aimable accueil que vous avez bien voulu me faire, pour le plaisir et l'intérêt que les bonnes conversations que j'ai eu l'avantage d'avoir avec vous m'ont causés, et enfin de vous dire combien j'apprécie l'avantage d'avoir fait dans mon séjour à Paris la connaissance d'un homme tel que vous, dont j'admirais depuis bien longtemps le talent, mais dont je peux maintenant par une connaissance plus intime juger les sentiments et le charme de l'esprit.

Vous m'avez autorisé à vous écrire, et à vous entretenir du mouvement des intelligences dans mon pays. Je n'ai pas à cet égard beaucoup de faits à vous mander. Ici on travaille en silence chacun de son côté, et les échanges d'idées se font lentement. L'art de la conversation si brillant en France est bien moins cultivé de notre côté des Alpes. La séparation entre les hommes de cabinet et d'étude d'un côté, et les hommes de plaisir ou d'affaires de l'autre, y est bien plus tranchée. On ne cause guères de matières graves et scientifiques qu'en dissertant à la façon des anciens, et il faut pour cela beaucoup de temps et de loisir. Je ne redoute pas ces causeries à la façon des Tusculanes, elles ont même beaucoup de charme pour moi, mais ce n'est pas souvent qu'on peut en établir de pareilles. Je vous ai dit quelquefois qu'un de mes rêves qui me souriait le plus, serait de vous avoir huit jours de suite dans une belle campagne d'Italie, avec mon excellent ami l'Abbé Rosmini en tiers, et là sans autres interlocuteurs discuter à nous trois certaines grandes questions toujours à la façon des Tusculanes. Ainsi par exemple la théorie de **l'ens simplicissimum,** de l'optimisme Leibnitzien, de l'**actus immanens,** la nature objective de l'espace, le principe suprême du droit, et autres. Si jamais ce rêve venait à se réaliser j'en éprouverais une joie bien vive ; en attendant, le peu de conversations approfondies qu'au milieu du tumulte de Paris j'ai pu avoir avec vous, me reste gravé dans la mémoire comme un de ces souvenirs précieux que l'on aime à conserver pour ses vieux jours...

...Ma polémique avec [Gioberti] a fait assez de bruit ici. J'ai vu avec quelque déplaisir que plus de personnes que je croyais avaient pris son parti contre moi. Ce n'est pas que l'on s'occupat du fond de la question mais on voyait le prêtre démocrate aux prises avec le gentilhomme non pas certe absolutiste mais ne voulant que les progrès rationnels et modérés. Or dans ce moment il y a une certaine tendance des esprits qui ne repousse pas le prêtre démagogue, et en Italie par des causes nombreuses, peut-être même en parti légítimes, on en est encore à se défier du gentilhomme.

L'Abbé Rosmini étant à sa campagne je n'ai pu encore le voir mais je lui ai écrit les choses aimables dont vous m'avez chargé pour lui. Je n'ai pas encore de réponse mais je suis sur qu'il y sera bien sensible et me chargera de vous exprimer sa reconnaissance, et ses sentiments à votre égard. Je sais assez combien il apprécie votre beau talent...

...Le papier va me manquer, il ne me reste que la place de vous renouveler l'expression de mes sentiments de haute considération, et si vous le permettez j'ajouterai aussi ceux d'une amitié dévouée que vous savez si bien inspirer.

Gustave de CAVOUR.

APPENDICE F

I. – RENAN ET RAVAISSON

[Voir **supra,** p. 157 n. 87]

L'Opuscule de Ravaisson, **Philosophie contemporaine**, produisit sur Renan un effet retardé. Il en avait copié, au Séminaire, les passages les plus significatifs. Il garda cette transcription, et s'étant, après sa sortie de Saint-Sulpice, beaucoup occupé de philosophie, il dut se la remettre plus d'une fois sous les yeux. Peut-être même relut-il l'article.

Ravaisson y touche à certaines questions dogmatiques. Il distingue la sensation et la perception, et rapporte cette loi d'Hamilton, qu'elles sont, « quoique inséparables, en raison inverse l'une de l'autre » (1). Il met surtout en relief les idées d'activité et de volonté : l'auteur des **Cahiers de Jeunesse** l'imitera jusqu'à en douer l'atome. La même influence expliquerait la faveur où Renan tient alors Leibnitz, et ce qu'il dit vers le même temps de Maine de Biran (2).

Mais s'il est un écrit du jeune homme qui procède en droite ligne de Ravaisson, c'est la Dissertation qu'il rédigea pour le concours d'Agrégation de Philosophie, en 1848. Le texte en a été publié en 1923, dans le **Journal de Psychologie normale et pathologique**, n° du 15 avril. Le sujet proposé (« La Philosophie écossaise. Son influence sur la nôtre ») y est traité en grande partie d'après l'article de 1840 (3).

Renan y réédite l'unique réflexion qu'il avait, en 1843, ajoutée à sa copie : « Je pense qu'il faut ultérieurement et en dernière analyse en revenir au fait constitutif de la nature humaine... ». Il condamne comme Ravaisson, et presque dans les mêmes termes, l'assimilation écossaise de la philosophie aux sciences exactes (4). Il reproduit aussi quelque chose du mouvement qui avait porté l'auteur de l'opuscule au biranisme comme à un point de vue supérieur : « Nous croyons avec M. Maine de Biran etc...».

Il marque avec force, lui aussi, la paternité de Bacon. C'est encore Ravaisson qui l'a documenté sur Hamilton ; et s'il lui prête cette théorie : « La science [des substances et des causes] est achevée en un mot : « **elles sont** », on peut y voir un vague souvenir de ce qu'il a lu sur cette assertion écossaise, que nous connaissons seulement le **quod.** Enfin il n'eût pas, semble-t-il, nommé le P. Buffier sans l'exemple de Ravaisson. La **Philosophie contemporaine** contient tout un passage sur le **Traité des premières vérités** de ce Père, auquel Peisse a remarqué que Reid est fort redevable. Celui-ci d'ailleurs en a convenu : « J'y ai trouvé », déclare-t-il, « plus de choses originales que dans la plupart des livres métaphysiques que j'ai lus ». Qu'une influence française s'exerce sur un Français par l'intermédiaire d'un étranger, le fait, pour n'être pas rare en « littérature comparée », n'en est pas moins à recueillir (5).

---

(1) *Phil. Cont.*, 25.

(2) Il le cite *Cah. de Jeun.*, 75. Cf. *Phil. Cont.*, 25 *sq.*

(3) Voir notre compte-rendu dans la *Revue d'Hist. Litt. de la Fr.*, 1924, 555. Ses indications sont ici reprises et complétées.

(4) Cf. la copie de 1843 : « La philosophie du XVII[e] siècle tendit à s'assimiler aux mathématiques et à se traiter par leur méthode... » etc.

(5) *Journ. de psych...*, 290, 294, 292, 287 n. 1 ; et *Phil. cont.*, 29, 16 et 10.

II. - UNE SOURCE DE *L'AVENIR DE LA SCIENCE*

[Voir **supra,** p. 160 n. 96]

On connaît la note de l'**Avenir de la Science,** où Renan daube sur une erreur de D. Stewart : « Dans sa **Philosophie de l'esprit humain** (1827), [il] croit encore que le sanskrit est un mauvais jargon composé à plaisir de grec et de latin ». Cette opinion appartient au t. III de l'édition anglaise, qui n'avait pas été traduit avec les autres. Mais Wiseman, dont Renan lut les **Discours** en 1844-1845, l'avait signalée. Voici son texte : « ...Un philosophe tenu en grande vénération par son école, aussi récemment qu'en 1827, ... emploie plusieurs pages pour essayer de prouver que le sanskrit est un **jargon** composé de grec et de latin » (1).

(1) *Av. de la Sc.*, 509 n. 89 ; Wiseman, *Discours* etc..., t. I, p. 57.

APPENDICE G

LA QUESTION DE GESENIUS

[Voir **supra**, p. 399 et n. 19]

Voici pourquoi nous pensons que Renan n'a pas eu Gesenius entre les mains avant sa seconde année de Saint-Sulpice :

1° Que certaines Notes, antérieures au départ en vacances, répondent tout à fait aux indications correspondantes du **Lexicon**, on ne songe pas à le nier. C'est le cas, en particulier, de la Note sur les griffons, reproduction textuelle de l'article **Keroub.** En un endroit, où une rédaction a remplacé l'autre, la plus proche de Gesenius est la première, que Renan a rayée (1). Même là, cependant, rien n'empêche de supposer qu'il tenait de M. Le Hir ce qu'il a écrit.

Cette hypothèse s'impose à cause des variantes qui se constatent entre le texte du **Lexicon** et ce qui est attribué à son auteur. S'il y en a d'insignifiantes, plusieurs retiennent l'attention. Loin de rendre tel mot par **Senectus**, comme Renan le prétend, Gesenius repousse ce sens. Il ne traduit pas seulement **mechazezim** par « dividentes (praedam) », mais il indique aussi l'interprétation **sagittarii.** La comparaison qu'on lui prête des chérubins et des griffons est d'Eichhorn. L'acception « éclair » ne vient point en dernier lieu, mais en second, dans l'article sur **réscheph.** Les idées consignées par Renan sur la signification de deux mots voisins (**almâh, bethoulâh**) se présentent comme une réfutation de Gesenius : or elles sont au contraire un écho de sa thèse (2).

D'où proviennent ces inexactitudes ? Le consciencieux élève de M. Le Hir n'en a pas fait de telles, sur les ouvrages dont il disposait. C'est donc qu'ici, il a dû mettre au net des Notes de classe. D'où risques d'erreur, soit qu'il ait mal entendu ou mal compris, ou que son professeur lui-même se soit fourvoyé (3).

S'il en avait été autrement, si Renan avait pu consulter le **Lexicon**, il n'aurait pas renvoyé à une Concordance pour localiser un mot qu'il se souvenait d'avoir rencontré; car la référence précise est donnée dans ce Dictionnaire. Il n'eût pas écrit non plus : Gesenius « a fait dériver **réscheph** d'une racine qui signifie **brûler** (probablement **sâraph**, comme M. Glaire) » ; cette tournure conjecturale prouve bien qu'il n'a pas eu sous les yeux l'article du lexicographe allemand (4).

2° Même raisonnement pour une au moins des mentions de Gesenius, que contient le travail sur les **Psaumes** :

— **Ps.** LXV, 9 : « **mozâë**..., 2° exitus, portas (matutini et vesperis)... », à quoi Renan ajoute : « Ita...etiam suspicor Gesenius ». Tout se présente comme s'il venait d'ouvrir le **Lexicon** de Glaire, qui propose, après les sens de **porta** et d'**exitus**, une troisième interprétation fort différente; et cela, souligne-t-il, « bien que Gesenius soit d'un autre avis ».

---

(1) Note à *Deut.*, XXXII, 13. Voir Gesenius, *Lexicon*, 155 a.

(2) *Deut.*, XXXIII, 25; *Juges*, V, 11, et *Lex.*, 363 a (*Thesaurus*, I, 511 a); *Deut.*, XXXII, 25 et *Lexicon*, 771.

(3) Voir *supra* 403.

(4) *Hab.*, III, 6 (cf. *Deut.*, XXXIII, 27); *Deut.*, XXXII, 24. — Une remarque à *ps.* LXVIII, 32, répond à un article de Gesenius; mais elle procède, semble-t-il, d'une Note à *Gen.*, VI, 12.

— **Ps.** LXXVI, 4 ; XCVI, 9. L'expression dite de Gesenius se lit chez Glaire, mais sans qu'il en précise l'attribution. Dans le premier cas, Renan se sera rappelé l'explication de **Deut.**, XXXII, 24, où M. Le Hir avait fait intervenir à ce sujet le savant allemand. Dans le second, il aura cru, d'après la Préface de 1843 (5), à un emprunt du lexicographe français. En tout cas, la consultation du **Lexicon** ne lui eût rien appris, car il porte un autre texte ; et le **Thesaurus** a dû être encore moins à sa portée.

— **Ps.** XVI, 1 ; LXII, 4. L'étymologie et l'interprétation imputées à Gesenius sont en réalité, ici encore, critiquées ou rejetées par lui. L'erreur vient sans doute, pour le **Conserva me**, de l'intermédiaire. Cette fois, ce n'est pas Glaire. Mais l'importance du mot dont il s'agit (il se lit également en tête des psaumes LVI à LX) multiplie les occasions que Renan a pu avoir de se renseigner à son sujet. Doit-on songer à une explication donnée par M. Le Hir, ou à des Notes émanant de lui (6) ? — Quant au ps. LXII, le **Lexicon** de 1843 contient cette indication, à **hâtath** : « Pour certains, la racine est **houth**, en arabe **clamavit, inclamavit** ; mais c'est peu heureux ». Renan aura pensé que Gesenius était un de ceux-là, bien que les hébraïsants visés (le **Thesaurus** nous l'apprend) soient en réalité J. D. Michaelis, Rosenmüller, etc...

— **Ps.** CXX, 1 ; XXXII, 4. Pas de difficulté : la source est le **Lexicon** de Glaire.

— **Ps.** CVII, 3 : **Zâphon,** regio occulta et caliginosa. Rac. **zâphan**, occultare (V. Gesenius) ». Le renvoi a l'air direct. La dérivation est bien celle que propose le **Lexicon** de 1833, où même on lit : « ...Septentrionalem plagam obscuram et **caliginosam** cogitabant veteres ». Rien de tel chez Glaire (488 a). Enfin ce nom ne se trouve en aucun des textes expliqués les mois précédents à Saint-Sulpice.

Cette citation, la dernière que Renan ait faite avant la nouvelle année scolaire, va-t-elle ruiner **in extremis** une thèse que tout avait étayée jusqu'ici ? Non, car, à défaut de **zâphon**, le terme de sens opposé (**dârom**, région claire et soleillée, midi), se rencontre au v. 23 des Bénédictions de Moïse, et M. Le Hir en avait pris texte, pour expliquer du même coup **zâphon**. Les Notes de Renan offrent à cet endroit ce qu'il a reproduit au ps. CVII.

---

(5) Voir *supra* 398.

(6) Cf. *supra* 564.

APPENDICE H

RENAN ET L'*INTRODUCTION* DE L'ABBÉ GLAIRE

[Voir **supra**, p. 405 et n. 45]

Renan, qui n'a pas eu, croyons-nous, ce livre en 1843-1844, s'en est servi en 1845. Il en cite le t. III, selon la première édition, tout au début de ses **Cahiers de Jeunesse** (page 5). L'article sur « Les Historiens critiques de Jésus », publié tout d'abord par **La Liberté de Penser** (1849), puis recueilli dans les **Etudes d'Histoire Religieuse,** contient également une référence à l'**Introduction**, mais cette fois au t. I (1). Le morceau ainsi désigné a trait aux « erreurs des protestants modernes par rapport à l'herméneutique sacrée ». Renan l'a utilisé beaucoup plus qu'on ne le croirait d'après son exposé. Le tableau suivant en fait foi.

Glaire	Renan
Quand les bergers de Bethléhem ont été éclairés par la gloire du Seigneur, ils n'ont vu réellement que la lumière d'une lanterne qu'on leur a portée aux yeux. Quand Jésus-Christ a marché sur les flots de la mer, c'est qu'il nageait ou marchait sur ses bords; et s'il a conjuré l'orage, ce ne fut qu'en saisissant le gouvernail d'une main habile. La nourriture miraculeuse qu'il donna à plusieurs milliers d'hommes s'explique naturellement, en disant qu'il avait des magasins secrets, ou que ceux-ci consommèrent leur propre pain, qu'ils tenaient en réserve dans leurs poches. Sa descente aux enfers indique seulement qu'il a été enterré. Quand on crut le voir monter au ciel, il se dérobait à ses disciples à la faveur d'un brouillard, et passait de l'autre côté de la montagne.	La lumière céleste des bergers de Bethléhem ne fut ni plus ni moins qu'une lanterne qu'on leur porta aux yeux. Quand il dit que Jésus marcha sur la mer, cela veut dire qu'il rejoignit ses disciples à la nage ou en marchant sur le bord. Quand il calma la tempête, cela signifie que dans une circonstance désespérée, il saisit le gouvernail d'une main ferme. La multiplication des pains s'explique par des magasins secrets ou par des provisions que les auditeurs avaient dans leurs poches. Quant il dit que Jésus descendit aux enfers, cela veut dire tout simplement qu'il fut enterré. L'ascension s'explique par la supposition d'un brouillard, à la faveur duquel Jésus s'esquiva adroitement et se sauva de l'autre côté de la montagne.

Nous avons reproduit à droite le texte de la **Liberté de Penser** (2) : il est plus proche de l'**Introduction** que celui des **Etudes.** Le second **h** de « Bethléhem », par exemple, est fidèlement copié de Glaire; il tombera en 1857. De même Renan supprimera alors ce qui concerne Starck (3). Il faut savoir, en effet, que la page de Glaire est... transcrite d'une... citation rapportée par le baron de Starck dans ses **Entretiens** (4). Telles sont, dans les limites de cette enquête, les sources de l'information du brillant essayiste sur les « **rationalistes** ».

(1) Voir *Etudes d'Hist. Rel.*, 139, n. 1. Renan renvoie aux « p. 534 et suiv. ». Ce sont en réalité les pages 455 *sq.* de la 2e éd.

(2) III, 370-371.

(3) Comparez *Lib. de Penser, loc. cit.*, 371 ; et *Etudes d'Hist. relig.*, 146. Cf. Glaire, *Introd.*, I. 458.

(4) 2e éd., 139 ; cf. Glaire, *ib.*, 457.

APPENDICE I

DEUX COMPOSITIONS HÉBRAÏQUES DE RENAN

Les **Fragments Intimes** contiennent deux pièces (**L'Idéal, Evolutions déifiques de Pan**), que Renan a composées, après sa sortie du séminaire (1), en imitant le rythme de la poésie hébraïque. Les morceaux que nous publions ici montrent qu'il s'est essayé à cet exercice dès l'été de 1844.

I. — UNE LETTRE NON RECUEILLIE

(Voir *supra* 559)

Le passage visé ci-dessus a été écrit d'après une copie incomplète de la lettre du 19 septembre. Depuis, nous nous en sommes procuré le texte intégral. M. Moulinier, qui l'a présenté aux lecteurs des **Débats**, croit comme nous, que Renan, lorsqu'il dit avoir échappé à la mort, se « fait un jeu de dramatiser ». Nous y voyons plus précisément l'influence de certains psaumes et du Cantique d'Ezéchias. Il faut aussi, croyons-nous, songer au prétexte que le séminariste breton avait donné à ses maîtres et confrères, pour quitter plus tôt Saint-Sulpice. Il laisse entendre maintenant qu'il était bel et bien, en fin d'année, sous le coup d'une maladie grave (2).

Quelques mots sur le document dont il s'agit. Composée en versets hébraïques, la lettre de septembre 1844 a été conservée par son destinataire, qui l'a traduite en français pour l'offrir à un journal, après la **Vie de Jésus.** L'abbé Jardin était alors curé-doyen dans le diocèse de Meaux. Il y avait enseigné la philosophie au Grand Séminaire, tout en continuant ses études d'hébreu. Telle était du moins sa situation en 1847, quand Renan lui écrivit une seconde lettre, que M. Moulinier a également publiée dans le même numéro des **Débats** (25 mars 1923). L'extrait suivant nous renseigne sur les amitiés du frère d'Henriette : « Une de mes joies les plus vives est... de songer à ces excellentes natures, si bonnes, si franches, si nettes de M. Delormel, M. Dillion [**lisez** Billion], M. Gognat [**lisez** Cognat], qui formaient avec vous une société où je me complaisais si fort ».

Voici maintenant la première lettre :

« Mon cher ami, salut !

« Heureux l'homme qui a un ami véritable, il n'est pas sans consolation dans ses peines !

« Je vous écris pour vous assurer que je vous aime et que c'est un bonheur pour moi.

« Dès mon arrivée dans ma famille, je fus saisi d'une forte fièvre et devins très malade.

« Je disais en ces jours-là : Je ne verrai plus mes confrères qui sont à Paris.

« Je crus que ma vie était à son terme, car je tombai aux portes de la mort (3).

« J'ai imploré Jéhovah dans mon affliction et Jéhovah m'a guéri et délivré de tout mal.

---

(1) Elles sont, écrit-il, « de ma première jeunesse et des premiers temps où je respirais l'air libre » (*F. Int.*, 327 n. 1).

(2) Il y a lieu toutefois de prendre en considération une phrase du 1er décembre 1844 : Renan y parle à sa sœur de « l'état d'épuisement » où il se trouvait avant les vacances. Il se peut donc que tout n'ait pas été feint dans ses plaintes (*Lettres Int.*, 200).

(3) Cf. *ps.* IX, 15 : « Enlève-moi des portes de la mort ».

« Depuis lors, j'ai appris que la main de Jéhovah frappe et guérit (4).

« Maintenant je suis bien portant; je me fortifie; je prends de l'embonpoint, et je suis très gras en comparaison d'autrefois.

« Béni soit Jéhovah. Il ne m'a donné en proie à la gueule de l'enfer (5).

« Dans ma maladie, j'étais très inquiet de savoir si, l'année prochaine, je retournerais à Paris.

« Maintenant il est certain que j'irai, et je me réjouis beaucoup dans l'espérance de vous voir.

« Je me suis ensuite appliqué à étudier la langue hébraïque; j'ai achevé avec beaucoup de peine ce que j'avais entrepris; j'ai traduit du latin en hébreu le petit office de la Vierge Marie (6).

« Et maintenant je me réjouis de prier la Vierge Marie dans la langue hébraïque.

« Je travaille de plus en plus sur les livres des Psaumes; je touve qu'il y a dans ce livre des expressions difficiles à comprendre et plus douces que le miel pour celui qui en a l'intelligence (7).

« Grâces à Dieu qui nous donne des cantiques et des poésies où sont toutes beautés et toutes délices!

« Et maintenant, mon bien cher, je vous parle en toute sincérité : oui, je vous donne la première place dans mon amitié.

« Que la grâce de Jésus, le Messie, Notre-Seigneur, soit avec votre esprit; et que Jéhovah vous bénisse! Amen!

« Ecrit en la ville de Tréguier, en Bretagne, le 19e jour du mois de septembre, l'an du Christ 1844.

« J'ai écrit cette lettre de ma main (8).

« Ernest RENAN, clerc minoré »

II. — UN CANTIQUE INÉDIT

(Voir *supra* p. 629)

Renan s'est intéressé, avons-nous dit, au ps. XVI et au ps. LXVI, dit « de la Résurrection ». Il semble s'être souvenu de l'un et de l'autre pour composer une pièce très curieuse, que nous publions ci-dessous (traduction revue par M. Ginsburger) (9).

Cantique de Jésus lors de sa résurrection

1. Aujourd'hui je chanterai en ton honneur, Jéhova,
Aujourd'hui je rendrai grâce à ton nom, mon père,
Car tu as combattu mon combat, et je veux t'honorer,
Tu m'as racheté, et je veux t'exalter.

(4) Sur ce « laedit et sanat », cf. *Trav. de Jeun.*, 116 et n. 83.

(5) Cf. *ps.* XVI, 10 : « Car tu ne livreras pas mon âme à l'enfer ». *Ibid.*, 196. — Pour l'image, voir *Prov.*, I, 12 : « Avalons-le tout vif comme fait l'enfer.. » etc.. C'est quelque chose d'analogue à la « bouche-tombeau » de V. Hugo.

(6) Il ne saurait s'agir, évidemment, des psaumes du Petit Office : Renan les aura transcrits de la Bible hébraïque. Il n'a dû traduire du latin que le reste (hymnes, oraisons, etc..) ; encore se sera-t-il aidé, pour le *Magnificat* (*Trav. de Jeun.*, 134, n. 9), du traducteur hébreu du N. T. (*ib.*, 229 et n. 9).

(7) « Avoir l'intelligence » est une expression fréquente dans les Livres Sapientiaux. Quant à la comparaison précédente, cf. *ps.* XIX, 11 et *ps.* CXVIII, 103; *Eccl.*, XXIV, 27 (« dulciora super mel » etc.).

(8) Cf. *Philé.*, 19 : « Ego Paulus scripsi mea manu ».

(9) 13 versets, titre et signature, le tout en hébreu. Sur le r° et le v° d'une feuille volante de 17 × 14.50 cm (Don de Mme Renan à l'éditeur). Au haut du r°, une croix.

2. Mes adversaires se sont enflammés de colère dans leur cœur,
Les ennemis ont grincé des dents contre moi (10).
3. Ils ont dit : « Nous le tuerons, nous le tuerons,
L'enfer engloutira son âme (11),
Nous ferons taire sa voix de la terre ! »
4. Et moi j'étais comme un lion enchaîné,
Un lionceau tombé dans le piège des chasseurs,
Dont la gueule est liée de toutes parts :
Une bride est à son cou,
Et guidé par la main d'un enfant, il joue selon sa volonté.
5. Mais mes dents se sont fortifiées sous la terre,
Mes molaires ont été aiguisées comme des flèches.
6. J'ai dit : Ah ! Et ils prirent la fuite,
A mon cri, ils ont tremblé comme une feuille.
7. Sois forte, ma main ! Sois ferme, mon pied !
Mon âme, remplis-toi de proie !
Ma langue, lèche du sang !
8. Mon père dit : « Où es-tu, mon fils ?
« Où est ton beau visage, mon fils unique ?
« Pourquoi mon premier-né tarde-t-il ? »
9. Vois, je suis tombé, puis j'ai pris de la force
Parmi les morts, et me voici vivant.
Maintenant je sais espérer malgré l'amertume,
Nonobstant la dureté de la destinée humaine.
10. Voyez mes mains (12), voyez mes pieds !
Vraiment, je suis un homme de guerre.
Ils m'ont couvert de honte et transpercé (13).
Je me suis relevé, et eux ne sont plus (14).
11. « J'ai entendu la voix de mon rejeton,
« La voix de mon ami est arrivée à mes oreilles (15) :
« Ouvrez-vous, portes de l'Eternité !
« Qu'il vienne et que je puisse voir son visage (16) !
12. « Princes des Armées du Ciel,
« Citharistes de Dieu,
« Agenouillez-vous devant Jéhova, devant l'Homme,
« Prosternez-vous devant l'Homme, devant Jéhova ! »
[13]. Maintenant je te rendrai grâce, mon père,
Car tu as sauvé ton fils.
Tes louanges seront dans ma bouche pour l'Eternité.

Ecrit de la main d'Ernest RENAN.

Nous aurions pu multiplier les références à l'A. T. : Renan avait appris à Saint-Nicolas, en fabriquant des vers latins, la pratique des centons. A vrai dire, la poésie hébraïque, qui admet de simples juxtapositions, souffre encore

---

(10) Voir *ps.* XXXV, 16 ; XXXVII, 12.

(11) Sur le sens de ce dernier mot (qui se retrouve au v. 7), cf. *supra* 617. Et sur le vers, *supra* 670 et n. 5. Le vers suivant fait songer à *Jérém.*, XVI, 9 : « Ecce ego auferam... vocem... ».

(12) C'est le mot de Jésus à Thomas : « Regarde mes mains » (*Jean*, XX, 27).

(13) La Vulgate traduit ainsi *ps.* XX, 17-18 : « Foderunt manus meas et pedes meos ».

(14) Cf. *ps.* XXXVII, 36 : « Transivi, et ecce non erat » (*supra* 439).

(15) Cf. *Cant. des Cant.*, II, 8 : « Vox dilecti mei... » ; II, 14 : « Sonet vox tua in auribus meis ». Le vocatif « amica mea » y est très fréquent.

(16) Cf. *supra* 380 et n. 67.

plus aisément ce procédé. On n'y sait pas toujours exactement qui parle (17). Même dans le morceau qu'on vient de lire, on n'est pas sûr que le v. 12 soit dit par Jéhova. A la rigueur, il pourrait l'être par le poète ou par une sorte de chœur.

Dans l'ensemble, pourtant, ce morceau a une certaine unité. Il commence et il finit par un verset d'action de grâces : Jésus remercie Jéhova son Père de l'avoir sauvé. Les v. 2 à 7 retracent l'assaut des ennemis, la défaite et la revanche. Les v. 8 à 12 mettent en scène Jéhova, qui engage un dialogue avec Jésus. On pourrait seulement souhaiter une plus forte liaison des deux parties. Malgré le début et la fin, on ne voit pas en quoi la puissance du Père s'est exercée pour le salut du Fils. Celui-ci n'a-t-il pas été le jouet des ennemis et leur victime? C'est la terre qui lui a rendu des forces, non, comme au héros antique, parce qu'il la touchait du pied, mais en l'abritant dans ses profondeurs. Dieu, là-haut, est impatient de le revoir. Comme l'épousée du **Cantique** (18), il appelle tendrement celui qu'il aime. La voix du Victorieux arrive à son oreille. Dans sa joie et sa hâte, il fait ouvrir les portes de l'Eternité.

A vrai dire, cette variété de ton n'est pas à regretter. Aux images de chasse et de guerre, Renan a voulu opposer les suavités de la dilection. Il a pris à l'A. T. ce qu'il a de plus rude et de plus doux. Mais comment a-t-il distribué ces couleurs ? Le doux, chez lui, ce n'est pas Jésus, c'est Jéhova. La Loi d'amour règne dans la cour céleste où éclatent les pompes de la liturgie. C'est en bas que le drame se déroule; et que l' « homme de guerre », après « être tombé », reparaît vivant et se rassasie de carnage. Est-il mort vraiment ? Ce n'est pas dit. Sa Passion n'est représentée que par quelques traits des v. 2 et 10 : ses ennemis l'ont « couvert de honte et transpercé ». La métaphore du lionceau captif, développée pour elle-même avec un art complaisant (19), n'a certes rien d'évangélique. Peut-être le v. 6 se réfère-t-il à la peur des gardes (20). Mais Renan a tenu à placer, entre la Résurrection et l'Ascension, un verset d'un réalisme atroce : Jésus n'y est qu'un lion dévorant. Ses dents ont poussé « parmi les morts », et maintenant il s'en sert. Nous voici loin de l'agneau pascal.

Et pourtant, l'**Apocalypse,** le plus juif des livres néotestamentaires, est aussi le seul auquel ce Cantique fasse songer. Si le jeune catéchiste, à la fin de 1843, déclarait son « horreur » pour un Messie conquérant (21), il s'est familiarisé depuis avec les Prophètes. Son Jésus en est tout nourri (22). Isaïe n'a-t-il pas dépeint le guerrier venant d'Edom, les pieds sur ses ennemis qu'il écrase, et dont le sang jaillit sur sa tunique ? N'a-t-il pas comparé l'Eternel à un lion (23) ? Le Ressuscité a cette forme, il a cette brutalité.

Ce n'est là, il est vrai, qu'un exercice littéraire, un jeu d'imagination où l'âme a peu de part. Lors même que l'Homme (24) a repris sa vraie figure, ses sentiments, à la fin du v. 9, sont beaucoup plus sapientiaux que chrétiens. Et certes, ce système découlait du projet conçu. Mais cette conception, et l'énergie que Renan a mise à l'exécuter, ne sont pas dénuées de toute signification : il fallait qu'il eût l'esprit assez libre à l'égard du Christ, pour le métamorphoser aussi étrangement.

---

(17) Cf. *supra* 571-572.

(18) Ou comme une mère : l'expression « primogenitus *uteri mei* » fait songer au « fruit *de vos entrailles* » de l'*Ave Maria*.

(19) Sur cette manière de traiter une image, cf. *supra* 611.

(20) *Matth.*, XXVIII, 4.

(21) *Trav. de Jeun.*, 13.

(22) C'est ce qu'il dira, mais dans un autre sens, au ch. III de sa *Vie de Jésus* (39).

(23) LXIII ; XXXI, 4.

(24) Sur la valeur de ce mot, cf. *supra* 631.

BIBLIOGRAPHIE

BIBLIOGRAPHIE

CADRE DE CLASSEMENT

I. — Manuscrits.
II. — Instruments généraux de connaissance.
III. — Ecrits d'Ernest et d'Henriette Renan.
IV. — Documents et études sur Renan.
V. — Le milieu et le moment.
VI. — Littérateurs et Philosophes.
VII. — Rhétorique, Théologie et auxiliaires.
VIII. — Linguistique et Philologie.
IX. — La Bible et l'Orient.

I. — MANUSCRITS

[Les seuls documents que j'indique sous cette rubrique sont ceux que j'ai pu compulser à loisir. En outre, d'obligeants intermédiaires, à qui j'exprime ici ma reconnaissance, m'ont communiqué des renseignements puisés aux sources ci-après :

— Collections privées (familles Alain et Ernest Renan);

— Archives ecclésiastiques (Compagnie de Saint-Sulpice; Évêché de Saint-Brieuc et Tréguier; Eglise cathédrale de Saint-Malo)].

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

Nouvelles Acquisitions françaises (*Fonds Renan*)

1°) Papiers de Jeunesse

11.474-11.476. [Correspondance].
11.478 *bis*. Pensées diverses de philosophie et de littérature.
11.479-11.481. Premiers travaux. Notes prises à divers cours.
11.482. Grammaire hébraïque.
11.492 *bis*. Ernest et Béatrix. Lettres de jeunesse etc...
11.495[2]. Littérature allemande.
11.495[3]. Registre intitulé « Recueil de mes lectures ».

2°) Editions annotées

11.542[47]. Biblia hebraica, secundum ultimam editionem Jos. Athiae, a Johanne Leusden denuo recognitam, recensita... ab Everardo Van der Hooght. Editio nova... a Judah d'Allemand. *Londini*, 1840, in-8°.
11.544[49]. Biblia sacra vulgatae editionis [Voir Ernest Renan, *Travaux de Jeunesse*, p. 262 n° 9].
11.545[50]. Gesenius (G.). Lexicon manuale hebraicum et chaldaicum in Veteris Testamenti libros. Post editionem germanicam tertiam latine elaboravit... Guil. Gesenius. *Lipsiae*, 1833, in-8°.
11.547[30]. Bossuet (J.-B.). De la connaissance de Dieu et de soi-même... *Lyon, Périsse frères*, 1841, in-8°.
11.547[29]. Pascal (B.). Pensées... sur la religion et sur quelques autres sujets [Voir E. Renan, *Trav. de Jeun.*, p. 264 n° 32].
11.547[43]. Stewart (D.). Esquisses de philosophie morale [*Ibid.*, n° 35].

BIBLIOTHÈQUE VICTOR COUSIN A LA SORBONNE

Ms. n° 221. Correspondance de Victor Cousin, t. VIII.

BIBLIOTHÈQUE MUNICIPALE DE BESANÇON

Ms. n° 1753. Journal de Ch. Weiss [Le mot cité *supra* 25 n. 11 se lit au f° 418, sous la date du 22 septembre 1839].

ARCHIVES NATIONALES

F[17] 7672 [F[17] 8901 depuis le reclassement de mai 1929].
F[19] 3957-67, 3969, 4079, 4082, 6252.

II. — INSTRUMENTS GÉNÉRAUX DE CONNAISSANCE

1° Catalogues, Manuels, Répertoires

Bibliographie de la France ou Journal général de l'imprimerie et de la librairie. 6[e] année (20[e] de la Collection). 1818 *sq.*

Catalogo generale della libreria italiana dall'anno 1847 a tutto il 1899 compilato dal prof. Attilio Pagliaini. *Milano*, 1901-1905, 3 vol. gr. in-8°.

Catalogue de l'histoire de France. Tome V. Histoire religieuse... Publié par ordre de l'Empereur. *Paris, Firmin Didot frères, fils et Cie*, 1858, in-4°.

Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque Nationale. Auteurs. *Paris, Imprimerie Nationale*, 1897 *sq.*

Hatin (E.). Bibliographie historique et critique de la presse périodique française. *Paris, Firmin Didot frères, fils et Cie*, 1866, in-8°.

Histoire de la langue et de la littérature françaises des origines à 1900, publiée sous la direction de L. Petit de Julleville. *Armand Colin et Cie, éditeurs*. 1896-1899, 8 vol. in-8°.

Histoire de la littérature française illustrée, publiée sous la direction de MM. J. Bédier et P. Hazard. *Paris, Librairie Larousse*, 1923-1924, 2 vol. in-f°.

Hurter (le P. H.). Nomenclator literarius recentioris theologiae catholicae, theologos exhibens qui inde a Concilio Tridentino floruerunt, aetate, natione, disciplinis distinctos. Editio altera plurimum aucta et emendata. *Oeniponte, libraria academica wagneriana*, 1892-1895, 3 vol. in-8°.

Kayser (C. G.). Vollständiges Bücher-Lexicon [1750 *sq.*]. *Leipzig, Verlag von Ludwig Schumann*, 1834 *sq.*, in-4°.

Lanson (G.). Histoire de la littérature française. 10[e] édition revue. *Paris, Librairie Hachette et Cie*, 1908, in-12.

Id. Manuel bibliographique de la littérature française moderne. 1500-1900. Nouvelle édition revue et complétée. *Ibid.*, 1914. — Supplément... suivi d'un Index général. *Librairie Hachette*, 1921, in-8°.

Lorenz (O.). Catalogue général de la librairie française [1840 *sq.*]... 1867 *sq.*, in-8°.

Quérard (J.-M.). La France littéraire ou Dictionnaire bibliographique. *Paris, Firmin Didot*, 1827-1839, 10 vol. in-8°.

Id., Louandre (Ch.), Bourquelot (F.), Maury (A.). La littérature française contemporaine [1827-1849]. *Paris, Daguin et Delaroque aîné*, 1840-1857, 6 vol. in-8°.

Quérard (J. M.). Les supercheries littéraires dévoilées. 2[e] édition, considérablement augmentée, publiée par MM. G. Brunet et P. Jannet. Suivie 1° du dictionnaire des ouvrages anonymes par A. A. Barbier ; 2° d'une table générale des noms réels. *Paris, Paul Daffis, libraire-éditeur*, 1869-1870, 3 vol. in-8°.

Thieme (H.). Guide bibliographique de la littérature française de 1800 à 1906. *Paris, H. Welter, éditeur*, 1907, in-8°.

2° Dictionnaires et Encyclopédies

Allgemeine deutsche Biographie... *Leipzig, Verlag von Duncker und Humblot*, 1875-1912, 56 vol. in-8°.

Biographie universelle ancienne et moderne... Nouvelle édition, publiée sous la direction de M. Michaud ;... ouvrage rédigé par une société de gens de lettres et de savants. 1843 *sq.*, 45 vol. gr. in-8°.

Dictionary of national biography. *London*, 1885 *sq.*, 63 vol. in-8° et Suppléments.

Dictionnaire de la Bible... publié par F. Vigouroux, prêtre de Saint-Sulpice, avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs. *Paris, Letouzey et Ané*, 1895 *sq.*, 5 vol. gr. in-8°.

Dictionnaire de théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire. Publié sous la direction de A. Vacant [puis de E. Mangenot et de E. Amann] avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs. *Ibid.*, 1899 *sq.*, gr. in-8°.

La Grande Encyclopédie. Inventaire raisonné des Sciences, des Lettres et des Arts par une Société de Savants et de Gens de Lettres. *Paris* [1885 *sq.*], 31 vol. in-4°.

Haag (Eug. et Em.). La France protestante ou Vie des protestants français qui se sont fait un nom dans l'histoire. *Paris, Joël Cherbuliez, Genève*, 1846-1859, 10 vol. in-8°.

Larousse (P.). Grand Dictionnaire universel du XIX^e^ siècle. *Paris*, 1866 *sq.*, 17 vol. in-4°.

Littré (E.). Dictionnaire de la Langue française. *Librairie Hachette et Cie*, 1878, 4 vol. in-4°.

Nouvelle Biographie générale depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours,... publiée par MM. Firmin Didot frères, sous la direction de M. le Dr Hoefer. *Paris, Firmin Didot frères, fils et Cie, éditeurs*, 1862-1866, 46 vol. in-8°.

Vapereau (G.). Dictionnaire universel des contemporains, contenant toutes les personnes notables de la France et des pays étrangers... 3^e^ édition entièrement refondue et considérablement augmentée. *Hachette et Cie*, 1865, gr. in-8°.

III. — ECRITS D'ERNEST ET D'HENRIETTE RENAN

[In-8°, chez Lévy ; sauf indication contraire. La date initiale est celle de la première publication. J'ai marqué en dernier lieu l'édition dont je me suis servi, quand elle n'est pas l'originale].

1° Publications d'Ernest Renan

(1848, mai). Le libéralisme clérical. *La Liberté de Penser, Revue philosophique et littéraire*, t. I. *Paris, Joubert, libraire-éditeur*, in-8°. [Recueilli dans Questions contemporaines].

(1848, septembre, décembre). De l'origine du langage. *Ibid.*, t. II et t. III. En tirage à part chez Joubert.

(1849, janvier). Les Congrégations « de auxiliis ». Episode de l'histoire de la théologie. *Ibid.*, t. III. [Recueilli dans Nouvelles Etudes d'Histoire religieuse].

(1849, mars, avril). Les historiens critiques de Jésus. *Ibid.* [Recueilli dans Etudes d'Histoire religieuse].

(1855). Histoire générale et système comparé des Langues sémitiques. Première partie. Histoire générale des Langues sémitiques... Imprimé par autorisation de l'Empereur à l'Imprimerie impériale. *Paris, Benjamin Duprat et Auguste Durand.*

(1857). Etudes d'Histoire religieuse. — 9^e^ édition, s. d.

(1858). De l'origine du langage, 2^e^ édition. — 4^e^ édition, 1864.

(1858). Le Livre de Job, traduit de l'hébreu avec une étude sur l'âge et le caractère du poème. — 7^e^ édition, 1922.

(1859). Essais de Morale et de Critique. — 7^e^ édition, s. d.

(1860). Le Cantique des Cantiques, traduit de l'hébreu avec une étude sur le plan, l'âge et le caractère du poème. — 12^e^ édition, 1923.

(1862). Henriette Renan. Souvenir pour ceux qui l'ont connue... *Paris, Claye* [Réimprimé sous le titre « Ma sœur Henriette », en tête des Lettres Intimes].

(1863). Vie de Jésus. Histoire des origines du christianisme. Livre I. — 13^e^ édition [remaniée], 1867.

(1866). Les Apôtres. Histoire des origines du christianisme. Livre II... (33-45).

(1868). Questions contemporaines. — 6^e^ édition, 1922.

(1869). Saint Paul. Avec une carte des voyages de Saint Paul par M. Kiepert, de l'Académie de Berlin. Histoire des origines du christianisme. Livre III... (45-61).

(1871). La Réforme intellectuelle et morale. — 7^e^ édition, s. d.

(1873). L'Antechrist. Histoire des origines du christianisme. Livre IV... (61-73). — 3^e^ édition, 1873.

(1876, 15 mars). Souvenirs d'Enfance. I. Le broyeur de lin. *Revue des Deux-Mondes*, 46^e^ année, 3^e^ période, t. XIV [Voir ci-dessous le volume de 1883].

(1876, mai). Dialogues et Fragments philosophiques.

(1876, 1^er^ décembre). Souvenirs etc... II. Prière sur l'Acropole. Le Bonhomme Système et la petite Noémi. *Revue des Deux-Mondes*, t. XVIII.

(1877). Les Evangiles et la seconde génération chrétienne. Histoire des origines du christianisme. Livre V... (74-117).

(1879). L'Eglise chrétienne. Histoire des origines du christianisme. Livre VI... (117-161). — 3e édition, 1879.

(1880, 1er novembre). Souvenirs d'enfance et de jeunesse. III. Le Petit Séminaire Saint-Nicolas-du-Chardonnet. *Revue des Deux-Mondes*, t. XLII.

(1881, 15 décembre). Souvenirs etc... IV. Le Séminaire d'Issy. *Ibid.*, t. XLVIII.

(1882). L'Ecclésiaste, traduit de l'hébreu, avec une étude sur l'âge et le caractère du livre. — 3e édition, 1890.

(1882, 1er-15 novembre). Souvenirs, etc... V. Le Séminaire de Saint-Sulpice. — VI. Premiers pas hors de Saint-Sulpice. L'Hôtel de Mademoiselle Céleste. La Pension du Faubourg Saint-Jacques. *Revue des Deux-Mondes*, t. LIV.

(1883). Souvenirs d'enfance et de jeunesse. — 1923.

(1883). Histoire des origines du christianisme. Index général avec une carte de l'extension du christianisme vers l'an 180.

(1884). Nouvelles études d'histoire religieuse.

(1887). Discours et conférences. — 5e édition, s. d.

(1887). Histoire du peuple d'Israël. T. I. — 20e édition, 1923.

(1888). Drames philosophiques.

(1889). Histoire du peuple d'Israël. T. II [1025-720 av. J.-C.]. — 1923.

(1890). L'avenir de la science. Pensées de 1848.

(1891). Histoire du peuple d'Israël. T. III [720-535 av. J.-C.]. — 1923.

(1892). Feuilles détachées, faisant suite aux Souvenirs d'enfance et de jeunesse.

2° Posthumes

a) 1893-1914

(1893). Histoire du peuple d'Israël, t. IV et V. — 1923.

(1896). Ernest Renan - Henriette Renan. Lettres Intimes. 1842-1845, précédées de Ma sœur Henriette par Ernest Renan. — 2e édition, 1896.

(1898). E. Renan et M. Berthelot. Correspondance. 1847-1892. — 3e édition, 1898.

(1902). Lettres du séminaire. 1838-1846. — 4e édition, 1923.

(1904). Mélanges religieux et historiques.

(1906). Cahiers de jeunesse. 1845-1846.

(1907). Nouveaux cahiers de jeunesse. 1846.

(1908, 4, 11, 18 janvier). Observations et Faits psychologiques. *Revue politique et littéraire* (*Revue bleue*), 5e série, t. IX [Recueilli dans E. Renan, *Trav. de jeun.*].

(1911, avril). Réflexions historiques... Fragments inédits. *Athéna*. Revue publiée par l'Ecole des Hautes Etudes Sociales. *Paris, Librairie Félix Alcan*, n° 5.

(1914). Fragments intimes et romanesques, s. d., in-12.

b) 1918-1931

(1921). Essai psychologique sur Jésus-Christ. Avec un portrait et un fac-similé. Paris, « Les Textes » « La Connaissance », in-16.

(1922, 1er août). De l'Imitation de la Bible dans Athalie. *Revue de Paris*, 29e année, t. IV [Recueilli dans Sur Corneille, Racine et Bossuet].

(1923, 15 février, 1er et 15 mars). Notes de jeunesse [1846]. *Revue de France*.

(1923, 15 avril). La Philosophie écossaise. Son influence sur la nôtre (Pages inédites). *Journal de Psychologie normale et pathologique, Librairie Félix Alcan* (Numéro exceptionnel).

(1923). Ernest Renan. Henriette Renan. Nouvelles Lettres Intimes. 1846-1850.

(1923, 25 mars). Deux lettres d'Ernest Renan [présentées par Georges Moulinier]. *Journal des Débats*.

(1925). Ernest Renan. Lettres à son frère Alain. 1843-1857. Edition originale avec deux portraits inédits d'Ernest et d'Alain Renan. Préface de G. Blaizot. *Paris, Auguste Blaizot, libraire-éditeur*, in-4°.

(1926). Correspondance. T. I. 1846-1871.

(1926). Sur Corneille, Racine et Bossuet. *Les Cahiers de Paris*. 2e série. Cahier V, in-16.

(1927) Voyages. Italie (1849) - Norvège (1870). *Editions Montaigne* (Collection des textes rares ou inédits). Edition originale, s. d., in-16.

(1928). Correspondance. T. II. 1872-1892.

(1931). Travaux de jeunesse. 1843-1844. *Société d'édition : Les Belles-Lettres.*

3°

(1930). Henriette Renan. Souvenirs et Impressions. Pologne. Rome. Allemagne. Syrie. Publié avec des notes par Henri Moncel. Introduction par Mary Duclaux. *La Renaissance du Livre* (Nouvelle Bibliothèque romantique), in-12.

IV. — DOCUMENTS ET ETUDES SUR RENAN

Berger (Ph.). Ernest Renan et la chaire d'hébreu au Collège de France. *Revue de l'Histoire des Religions*, 1893, 14e année, t. XXVIII.

Id. Renan intime (Lettres et souvenirs inédits). *La Revue*, 15 novembre 1903, 14e année, 4e série, vol. XLVII.

Biguet (abbé J. M.). Les années de séminaire d'Ernest Renan. *Sueur-Charruey, Arras-Paris*, s. d., in-8 (Extrait de la *Science catholique*, septembre 1903).

Blinkenberg (A.). Ernest Renan. *Copenhague*, 1923.

Brunetière (F.). Cinq lettres sur Renan. *Paris, Perrin*, 1904, in-16.

[Cognat (J.)]. M. Renan hier et aujourd'hui. *Le Correspondant*, 10 mai, 10 juin, 10 juillet, 25 décembre 1882 ; 25 janvier, 10 mars 1883. Nouvelle série, t. XCI-XCIV.

Girard (H.) et Moncel (H.). Bibliographie des œuvres de Ernest Renan. *Paris, Les Presses Universitaires de France*, 1923, in-8° (Publications de la Société Ernest Renan. Histoire religieuse. Vol. I).

Gourmont (R. de). Promenades littéraires [1re série]. 4e édition. *Paris, Mercure de France*, 1910, in-18.

Grandlieu (Ph. de) [J. Cognat]. La jeunesse de M. Renan. *Le Figaro*, 3 avril 1879.

Lasserre (P.). Renan et nous. *Paris, Bernard Grasset*, 1923, in-16 (Les Cahiers verts publiés sous la direction de Daniel Halévy. 18).

Id. La jeunesse d'Ernest Renan. Histoire de la crise religieuse au XIXe siècle. T. I. De Tréguier à Saint-Sulpice. — T. II. Le drame de la Métaphysique chrétienne. *Paris, Librairie Garnier frères*, 1925, in-8.

Id. Renan à Issy. Premiers pas hors de la foi. *Mercure de France*, 15 mars 1928, 39e année, t. CCII [Recueilli dans le suivant].

Id. La jeunesse d'Ernest Renan. Histoire etc... T. III. L'initiation philosophique d'Ernest Renan. *Paris, Calmann-Lévy, éditeurs*, 1932, in-8°.

Pommier (J.). A propos du chapitre XXV dans la 13e édition de la « Vie de Jésus » de E. Renan. *Revue de l'Histoire des Religions* (Chronique), mars-avril 1920, 41e année, t. LXXXI.

Id. Les premiers « Souvenirs d'enfance » d'Ernest Renan. *La Revue de la Semaine illustrée*, 14 octobre 1921, 2e année, t. X.

Id. Notes inédites d'Ernest Renan sur les commentaires des livres sacrés. *Revue de l'Histoire des Religions*, novembre-décembre 1921, 42e année, t. LXXXIV.

Id. Renan d'après des documents inédits. *Paris, Librairie Académique Perrin et Cie, libraires-éditeurs*, 1923, in-8°.

Id. Compte-rendu du n° du 15 avril 1923 du « Journal de Psychologie... ». *Revue d'Histoire littéraire de la France*, juillet-septembre 1924, 31e année.

Id. La Pensée religieuse de Renan. *Paris, E. Rieder et Cie, éditeurs*, 1925, in-16° (Christianisme. Cahiers publiés sous la direction de P.-L. Couchoud).

Id. Renan et Strasbourg. *Paris, Librairie Félix Alcan*, 1926, in-8° (Etudes d'Histoire et de Philosophie religieuses publiées par la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg. N° 11).

Id. Ernest Renan et les Psaumes, dans Actes du Ve Congrès international d'Histoire des Religions à Lund (août 1929). *Lund, C. W. K. Gleerup*, 314.

Id. Un épisode de la vie cléricale d'Ernest Renan. *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, novembre-décembre 1930, 10e année, t. X.

Id. Ernest Renan et la « Vie de M. Olier ». *Ibid.*, mai-juin 1931, t. XI.

Sainte-Beuve (C.-A.). Nouveaux Lundis. 13e édition. *Lévy*, 1870, t. II, in-12.

Soman (Mariette). La formation philosophique d'Ernest Renan jusqu'à *L'Avenir de la Science* d'après des documents inédits. *Paris, Emile Larose*, 1914, in-8°.

Tronchon (H.). Ernest Renan et l'étranger. *Paris, Les Belles-Lettres*, 1928, in-8° (Publications de la Faculté des Lettres de Strasbourg. 2e série. Fasc. 4).

Ys (R. d') [Théophile Janvrais]. Ernest Renan en Bretagne d'après des documents nouveaux. Préface de Jules Claretie... 2e édition. *Paris, Emile-Paul, éditeur*, 1904, in-18.

V. — LE MILIEU ET LE MOMENT

1° Publications périodiques

Almanach du Clergé de France pour l'an de grâce 1844, publié d'après les documents du Ministère des Cultes et des Secrétariats des Evêchés... par M. A. Desprez. 3e série. 1re année. *Paris, Gaume frères*, in-12.

Almanach royal et national... présenté à Leurs Majestés et aux Princes et Princesses de la famille royale. *Paris, chez A. Guyot et Scribe*, in-8° [années 1840-1845].

L'Ami de la Religion, journal ecclésiastique, politique et littéraire (Suite à L'Ami de la Religion et du Roi, 1814-1830). *Paris, Ad. Le Clere*, 3 août 1830-1859, in-8°.

Annales de la Propagation de la Foi (Voir E. Renan, *Trav. de jeun.*, p. 261, n° 2).

Annales de Philosophie chrétienne, recueil périodique destiné à faire connaître tout ce que les sciences humaines renferment de preuves et de découvertes en faveur du christianisme. *Paris, Au bureau des Annales de Philosophie chrétienne*, 1830-1862, in-8°.

Bref de Paris pour l'année bissextile 1844, Pâques arrivant le 7 avril. *Paris, Ad. Le Clere*, in-12.

Bibliographie catholique, revue critique de tous les ouvrages nouveaux de religion, de philosophie, d'histoire, de littérature, d'éducation, etc., par l'abbé Duplessy. 1841, gr. in-8°.

Bibliothèque universelle des sciences, belles-lettres et arts. Suite à la Bibliothèque britannique rédigée à Genève par les mêmes auteurs (1796-1815). *Genève, Impr. de la Bibliothèque universelle*, 1816 *sq.*, in-8°.

Le Constitutionnel, journal de commerce, politique et littéraire, 1819 *sq.*, in-f°.

Le Correspondant, recueil périodique. Religion, philosophie, politique... 1843 *sq.*, in-8°.

Le Courrier français, 1819-1851. 64 vol. in-4° et in-f°.

Gazette de France, 1797-1848.

Gazette des Tribunaux, journal quotidien de jurisprudence et de débats judiciaires, 1825 *sq.*, in-f°.

Journal des Débats politiques et littéraires, 1814 *sq.*, in-f°.

Journal des jeunes personnes. 1er mars 1833 *sq. Paris, Au bureau du Journal*, in-8°.

Journal des Savants, nouvelle série, 1816 *sq.*, in-4°.

Mémoires de l'Académie royale des Sciences morales et politiques de l'Institut de France. 2e série. *Paris, de l'Imprimerie de Firmin-Didot frères et Cie*, 1837 *sq.*

Le National de 1834 [précédemment (1830-) et ensuite (-1851) Le National], 1834-1848, in-f°.

Revue des Deux Mondes, 1829 *sq.*

Revue Indépendante, publiée par P. Leroux, G. Sand et L. Viardot, 1841-1848, 39 vol., dont 3 de bibliographie, gr. in-8°.

L'Univers religieux, philosophique, politique, scientifique et littéraire. 1833-1860, in-f°.

L'Université catholique, recueil religieux, philosophique... précédé d'un Discours préliminaire, par M. l'abbé Gerbet, 1836-1855, 40 vol. in-8°.

2° Ouvrages de Polémique, etc...

Anonyme. La vérité sur les Jésuites et sur leur doctrine. Réfutation des écrits de MM. Michelet, Quinet, Libri, Dupin, Lacretelle, Alloury, et des articles du Journal des Débats, du National, de la Revue des Deux-Mondes et du Courrier français. *Paris, Au comptoir des imprimeurs-unis*, 1844, in-12.

Id. La verita sui gesuiti e sulla lora dottrina. Traduzione dal francese. *Firenze, con i torchi della Societa Tipografica*, 1844.

CAHOUR (Le P. A. M.). Des Jésuites, par un Jésuite. *Paris, Poussielgue-Rusand*, 2e édition, 1844, 2 vol. in-12.

CRÉTINEAU-JOLY (J.). Histoire religieuse, politique et littéraire de la Compagnie de Jésus. *Paris, P. Mellier*, 1844-1846, 6 vol. in-8°.

N. D., chanoine [N. Desgarets]. Le Monopole universitaire destructeur de la religion et des lois, ou la Charte et la liberté de l'enseignement. *Lyon, Librairie chrétienne*, 1843, in-18.

GÉNIN (F.). Les Jésuites et l'Université. *Paris, Paulin*, 1844, in-8°.

GIOBERTI (V.). Réponse à un article de la Revue des Deux-Mondes [cf. J. Ferrari, La Philosophie catholique en Italie. I. M. Rosmini et ses travaux. II. L'Ecole de Rosmini et ses adversaires..., 15 mars, 15 mai 1844]. *Bruxelles, Méline, Cans et Cie*, 1844, in-8°.

PARISIS (Mgr.), évêque de Langres. Du Rapport présenté à la Chambre des Députés, le 2 juillet 1844, ou Quatrième examen sur la liberté d'enseignement. *Langres, Laurent fils*, août 1844, in-8°.

RAVIGNAN (le P. de). De l'existence et de l'institut des Jésuites. 2e édition. *Paris, Poussielgue-Rusand*, 1844, in-8°.

SOUCHET (J.). Avertissement aux catholiques [Le titre de départ porte en plus : sur les dangers qui les menacent dans leurs enfants]. — *Saint-Brieuc, impr. de L. Prudhomme*, 1844, in-12.

3° ETUDES RÉTROSPECTIVES

[Les ouvrages précédés d'un astérisque ont trait à des auteurs antérieurs au XIXe siècle].

ANONYME. Dom Guéranger abbé de Solesmes, par un moine bénédictin de la Congrégation de France. 7e édition. *Paris, Plon-Nourrit et Cie; C. Oudin et Cie*, 1909, 2 vol. in-8°.

BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE (J.). M. V. Cousin, sa vie et sa correspondance. *Paris, Hachette*, 1895, 3 vol. in-8°.

*BAUSSET (Cardinal L.-F. de). Histoire de Bossuet, évêque de Meaux, composée sur les manuscrits originaux. Nouvelle édition... *Besançon, Outhenin-Chalandre; Paris, place Saint-André-des-Arts*, 1841, in-8°.

**Id.* Histoire de Fénelon, composée sur les manuscrits originaux. 3e édition, 1817. *Versailles, impr. de J.-A. Lebel*, 4 vol. in-8°.

BAZIN (abbé G.). Vie de Mgr. Maret, évêque de Sura, archevêque de Lépante,... son temps et ses œuvres. *Paris, Berche et Tralin*, 1891, 3 vol. in-8°.

BERTRAND (abbé L.). Bibliothèque sulpicienne ou Histoire littéraire de la Compagnie de Saint-Sulpice. *Paris, Alph. Picard et fils*, 1900, 3 vol. in-8°.

BOITEUX (abbé L.). Un sorboniste comtois sous Louis-Philippe. *Revue des Questions historiques*, 1912. Nouvelle série, t. XLVII.

BRÉMOND (H.). Le Pappe de Trévern (1754-1840) et la Restauration de l'Eglise gallicane. *La Revue de France*, 15 janvier 1924.

BURNICHON (le P. J.). La Compagnie de Jésus en France. Histoire d'un siècle (1814-1914); T. I et II [1814-1845]. *Beauchesne*, 1914-1917, 2 vol. in-8°.

CHARLÉTY (S.). La Monarchie de Juillet (1830-1848). *Librairie Hachette*, 1921 (E. Lavisse. Histoire de France contemporaine depuis la Révolution jusqu'à la paix de 1919, t. V).

DEBIDOUR (A.). Histoire des rapports de l'Eglise et de l'Etat en France, de 1789 à 1870. *Paris, Alcan*, 1898, in-8°.

DEMPSEY (M.). A contribution to the study of the sources of the Génie du christianisme. *Paris, Champion*, 1928, in-8° (Bibliothèque de la Revue de littérature comparée, t. XLIX).

FLINT (R.). La philosophie de l'histoire en France [-en Allemagne]... Traduit de l'anglais par Ludovic Carrau... *Paris, G. Baillière*, 1878, 2 vol. in-8°.

FAVRE (J.). Lacordaire orateur, sa formation et la chronologie de ses œuvres. *Paris, Veuve Ch. Poussielgue*, 1906, in-8°.

FESCH (abbé P.). Au Séminaire. Saint-Sulpice et les Sulpiciens. *Paris, Ancienne librairie religieuse, H. Oudin, J. Leday et Cie, Successeurs*, 1891, in-12.

GENTILE CURTI (G.). Rosmini e Gioberti. *Pisa, Spoerri*, 1898, in-8°.

HOUTIN (A.). La question biblique chez les catholiques de France au XIX^e siècle. *Paris, A. Picard et fils*, 1902, in-8°.

JULLIAN (C.). Extraits des historiens français du XIX^e siècle, publiés, annotés et précédés d'une introduction sur l'histoire de France... 7^e édition. *Librairie Hachette et Cie*, 1918, pet. in-16.

LENOTRE (G.). La maison des Carmes. *Revue des Deux-Mondes*, 1^er décembre 1931.

LEVESQUE (abbé E.). Le séminaire Saint-Sulpice. *Paris, Letouzey et Ané*, 1919, in-8°.

LOISY (A.). Choses passées. *Paris, E. Nourry*, 1913, in-16.

Id. Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps [1857-1927]. *Paris, Emile Nourry, éditeur*, 1930-1931, 3 vol. in-8°.

*MASSON (P.-M.). La religion de Jean-Jacques Rousseau. *Paris, Hachette*, 1916, 3 vol. in-16.

MATTER (P.). Les origines des Cavour. *Revue historique*, 1912, 37^e année, t. CXI.

*MONOD (A.). De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs du christianisme de 1670 à 1802. *Paris, Félix Alcan*, 1916, in-8°.

MONOD (G.). La vie et la pensée de Jules Michelet, 1798-1852. *Paris, E. Champion*, 1923, 2 vol. in-8° (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes).

*MORNET (D.). Les sciences de la nature en France au XVIII^e siècle. Un chapitre de l'histoire des idées. *Paris, Colin*, 1911, in-16.

POMMIER (J.). Autour d'un roman religieux de G. Sand. *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, novembre-décembre 1928.

Id. Deux études sur Jouffroy et son temps. *Paris, Librairie Félix Alcan*, 1930, in-8° (Cahiers de la Revue d'histoire et de philosophie religieuses, publiés par la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg. N° 20).

Id. Baudelaire et les Lettres françaises. *Revue des Cours et Conférences*, 28 février 1930.

Id. L'évolution de Victor Cousin. *Revue d'Histoire de la Philosophie*, avril-juin 1931.

Id. Victor Cousin et ses élèves vers 1840. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, juillet-octobre 1931.

PONTEIL (F.). La renaissance catholique à Strasbourg : l'affaire Bautain (1834-1840). *Paris, F. Alcan*, 1930, in-8°.

REGNY (abbé E. de). L'abbé Bautain, sa vie et ses œuvres... *Bray et Retaux*, 1884, in-12.

SCHOENHER (abbé P.). Histoire du séminaire de Saint-Nicolas-du-Chardonnet, 1612-1908, d'après des documents inédits. Ouvrage illustré de plans et de gravures. *Desclée, de Brouwer et Cie*, 1909-1911, 2 vol. in-8°.

*STROWSKI (F.). Saint François de Sales. Introduction à l'histoire du sentiment religieux en France au XVII^e siècle. *Paris, Librairie Plon, E. Plon, Nourrit et Cie, imprimeurs-éditeurs*, 1898, in-8°.

THOMAS (P.-F.). Pierre Leroux. Sa vie, son œuvre, sa doctrine. Contribution à l'histoire des idées au XIX^e siècle. *Paris, Félix Alcan, éditeur*, 1904, in-8°.

THUREAU-DANGIN (P.). L'Eglise et l'Etat sous la Monarchie de Juillet. *Paris, E. Plon et Cie, imprimeurs-éditeurs*, 1880, in-18.

Id. Histoire de la Monarchie de juillet. *Ibid.*, 1884-1892, 7 vol. in-8.

TRONCHON (H.). La fortune intellectuelle de Herder en France. La préparation. *F. Rieder et Cie, éditeurs*, 1920, in-8°. — Bibliographie critique. *Ibid.*, 1920, in-8°.

Id. Romantisme et Préromantisme. *Paris, Les Belles-Lettres*, 1930, in-8° (Publications de la Faculté des Lettres de Strasbourg. 2^e série. Volume VI).

VAN TIEGHEM (P.). Ossian en France. *Paris, F. Rieder et Cie, éditeurs*, 1917, 2 vol. in-8°.

VERMEIL (E.). Jean-Adam Möhler et l'Ecole catholique de Tubingue (1815-1841). Etude sur la théologie romantique en Wurtemberg et les origines germaniques du modernisme. *Paris, Librairie Armand Colin*, 1913, in-8°.

VI. — LITTÉRATEURS ET PHILOSOPHES

[Les écrivains plus spéciaux sont énumérés dans la section VII].

AUGUSTIN (Saint). Les Confessions... Traduction française d'Arnauld d'Andilly très soigneusement revue et adaptée pour la première fois au texte latin. Avec

une introduction par M. Charpentier. *Paris, Garnier frères, libraires-éditeurs*, 1861, in-18.

Boileau-Despréaux. Œuvres poétiques et Fragments des œuvres en prose. Nouvelle édition... par M. Ch. Aubertin. *Paris, Belin frères*, s. d., in-12.

Bonald (Vicomte L.-G.-A. de). Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison. 2e édition... *Paris, Le Clere*, 1821, 3 vol. in-8°.

Bossuet. Œuvres, etc... (Voir E. Renan, *Trav. de jeun.*, p. 262, n° 10).

Id. Recueil des oraisons funèbres prononcées par messire Jacques-Bénigne Bossuet... *Lyon, Périsse frères*, 1841, in-8° (Voir H. Girard et H. Moncel, *Bibliogr renan.*, p. 22, n° 19).

Id. Sermons choisis. Texte revu sur les manuscrits... publié avec une introduction, des notices, des notes et un choix de variantes par Alfred Rébelliau... 8e édition revue et augmentée. *Paris, Librairie Hachette et Cie*, 1905, pet. in-16.

Buffon. Histoire naturelle générale et particulière [Théorie de la terre, histoire naturelle de l'homme et des animaux quadrupèdes]. *Paris, impr. royale*, 1762-1768. 31 t. en 32 vol., dont un de table. in-12.

Chateaubriand. Atala... Reproduction de l'édition originale, avec une étude sur la jeunesse de Chateaubriand d'après des documents inédits, par Victor Giraud... et Joseph Girardin. *Paris, Fontemoing*, 1906, in-18.

Id. Itinéraire, etc... (Voir E. Renan, *Trav. de jeun.*, p. 262 n° 13).

Id. Œuvres complètes (*Ibid.*, n° 13 bis).

Constant (B.). De la religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements. *Paris, Bossange, Béchet aîné, Pichon et Didier*, 1824-1831, 5 vol. in-8°.

Cousin (V.). Cours de philosophie, professé à la Faculté des Lettres pendant l'année 1818,... sur le fondement des idées absolues du vrai, du beau et du bien, publié avec son autorisation et d'après les meilleures rédactions de ce cours par M. Adolphe Garnier. *Paris, Hachette*, 1836, in-8°.

Id. Cours de philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie. *Paris, Pichon et Didier, éditeurs*, 1828, in-8°.

Id. Des Pensées de Pascal, rapport à l'Académie française sur la nécessité d'une nouvelle édition de cet ouvrage. *Paris, Ladrange*, 1843, in-8°.

Cuvier (Baron G.). Discours sur les révolutions de la surface du globe et sur les changements qu'elles ont produits dans le règne animal. 5e édition française. *Paris, G. Dufour et Ed. d'Ocagne*, 1828, in-8°, tabl. et pl.

Descartes. Œuvres de Descartes. Nouvelle édition... précédée d'une Introduction par M. Jules Simon... Discours de la méthode. Méditations. Traité des passions. *Paris, Charpentier*, 1842, in-12.

Dupanloup (F.-A.-P.). Eléments de rhétorique sacrée, ou Préceptes et modèles de la véritable éloquence chrétienne, recueillis des œuvres de Fénelon, par M. l'abbé Dupanloup. *Paris, Poussielgue-Rusand*, 1841, in-12.

Id. Journal Intime de Mgr. Dupanloup, évêque d'Orléans. Extraits recueillis et publiés par L. Branchereau. *Paris, P. Téqui*, 1902, in-16.

Dupuis (C.-F.). L'origine de tous les cultes, ou la religion universelle. *Paris, H. Agasse*, an III, 4 vol. in-4°, dont un atlas.

Fénelon. Œuvres (Voir E. Renan, *Trav. de jeun.*, p. 262 n° 15).

Id. Traité de l'existence et des attributs de Dieu. Lettres sur divers sujets de métaphysique et de religion (Voir H. Girard et H. Moncel, *Bibliogr. renan.*, p. 22 n° 20).

Guizot (F.-P.-G.). Cours d'histoire moderne. Histoire générale de la civilisation en Europe, depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la révolution française. *Paris, Pichon et Didier, éditeurs*, 1828, in-8°.

Id. Cours d'histoire moderne. Histoire de la civilisation en France, depuis la chute de l'Empire romain jusqu'en 1789. *Ibid.*, 1829, 3 vol. in-8°.

Hamilton (W.). Fragmens de philosophie... traduits de l'anglais par M. Louis Peisse. *Paris, Ladrange*, 1840, in-8°.

[Sur le précédent, voir] Ravaisson (F.). Fragmens de philosophie par M. Hamilton. *Revue des Deux-Mondes*, 1er novembre 1840 [En tirage à part sous le titre] Philosophie contemporaine. *Paris, H. Fournier*, 1840.

HORACE. Œuvres complètes, traduites en français par Ch. Batteux (Voir H. Girard et H. Moncel, *Bibliogr. renan.*, p. 20 n° 9).

Id. Quinti Horatii Flacci Carmina, cum notis ad usum scholarum. *Parisiis, apud A. Delalain*, 1813, in-12.

HOMÈRE. Iliade, texte grec, avec analyses et notes, par E. G. [Geruzez]. Edition classique. *Ibid.*, 1835, 6 parties en 1 vol. in-12.

Id. Odyssée, texte grec avec analyses et notes en français. *Ibid.*, 1828, in-12.

De imitatione Christi, libri quatuor. Nova editio. *Lugduni, apud Perisse fratres*, 1818, in-32.

HUGO (V.). La fin de Satan. *Paris, J. Hetzel et Cie, A. Quantin*, 1886, in-8.

JOUFFROY (T.). Mélanges philosophiques. *Paris, Paulin*, 1833, in-8°.

Id. Mémoire intitulé: De la légitimité de la distinction de la psychologie et de la physiologie. *Mémoires de l'Académie... des Sciences morales et politiques...*, 2e série, t. II, 1839.

Id. Nouveaux Mélanges philosophiques, précédés d'une notice et publiés par Ph. Damiron. *Paris, Joubert*, 1842, in-8°.

KANT (E.). La religion dans les limites de la raison. Traduit de l'allemand par J. Trullard... *Paris, Ladrange*, 1841, in-8°.

LACORDAIRE (le P. H.-D.). Conférences de Notre-Dame de Paris. *Paris, Sagnier et Bray*, 1844-1851, 4 vol. in-8°.

Id. Vie de Saint Dominique, précédée du Mémoire pour le rétablissement en France de l'ordre des Frères prêcheurs... 3e édition. *Paris, ibid.*, 1844, in-8°.

LA HARPE (J.-F. de). Les Barmécides, tragédie en 5 actes et en vers, représentée pour la première fois par les Comédiens français, le 11 juillet 1778. *Paris, Pissot*, 1778, in-8°.

LAMARTINE. Œuvres complètes. Nouvelle édition. *Paris, Charles Gosselin, Furne, Pagnerre, éditeurs*, 1845, 8 vol. in-18.

Id. Méditations poétiques. Nouvelle édition, publiée d'après les manuscrits et les éditions originales, avec des variantes, une introduction, des notices et des notes, par G. Lanson. *Paris, Hachette*, 1915, 2 vol. gr. in-8° (Collection des grands écrivains de la France).

LAMENNAIS (F. de). Essai sur l'indifférence en matière de religion. *Paris, Tournachon-Molin et H. Seguin; Librairie classique élémentaire*, 1817-1823, 4 vol. in-8°.

LAPLACE (P.-S. de). Exposition du système du monde (Voir H. Girard et H. Moncel, *Bibliogr. renan.*, p. 23 n° 28).

LEROUX (P.). Encyclopédie nouvelle, ou Dictionnaire philosophique, scientifique, littéraire et industriel..., par une société de savans et de littérateurs, publiée sous la direction de MM. P. Leroux et J. Reynaud. *Paris, Librairie de Charles Gosselin*, 1836-1841, 8 vol. in-4°. [La couverture du t. I porte : Encyclopédie pittoresque à deux sous, et la date : 1834].

Id. De l'égalité. *Sandré*, 1838 [Article de l'Encyclopédie nouvelle].

Id. Réfutation de l'éclectisme, où se trouve exposée la vraie définition de la philosophie, et où l'on explique le sens, la suite et l'enchaînement des divers philosophes depuis Descartes. *Paris, Ch. Gosselin*, 1839, in-18 [*Id.*].

Id. De l'humanité, de son principe et de son avenir, où se trouve exposée la vraie définition de la religion, et où l'on explique le sens, la suite et l'enchaînement du mosaïsme et du christianisme. *Paris, Perrotin*, 1840, 2 vol. in-8°.

[Sur le précédent, voir] LERMINIER (E.). De l'humanité, par M. Pierre Leroux. *Revue des Deux-Mondes*, 1er décembre 1840.

MAISTRE (J. de). Considérations sur la France suivies de l'Essai sur le principe générateur etc... (Voir E. Renan, *Trav. de jeun.*, p. 264 n° 27).

Id. Du Pape (Voir *ibid.*, n° 28).

Id. Les Soirées de Saint-Pétersbourg ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence, suivis d'un Traité sur les sacrifices. *Paris, Librairie grecque, latine et française*, 1821, 2 vol. in-8°.

Id. Œuvres complètes (Voir E. Renan, *Trav. de jeun.*, p. 264 n° 29) [T. I. Considérations. Princ. gén. — T. II. Pape. — T. III. Egl. gallic. Lettres sur l'Inquis. — T. IV. Soirées I. — T. V. Soirées II. Eclairc. sur les Sacrif.].

MALEBRANCHE (le P. N. de). Œuvres complètes..., ouvrage publié par MM. de Genoude et de Lourdoueix. *Paris, Sapia*, 1837, 2 vol. in-4°.

MÉRIMÉE (P.). Colomba, *Revue des Deux-Mondes*, 1er juillet 1840.

MICHELET (J.). Histoire de France, depuis les origines jusqu'à la Renaissance. *Paris, L. Hachette*, 1833-1844, 6 vol. in-8°.

Id. Histoire de la Révolution française. *Paris, Chamerot, libraire-éditeur*, 1847-1853, 7 vol. in-8°.

Id. Des Jésuites, par MM. Michelet et Quinet. *Paris, Hachette, Paulin*, 1843, in-8°.

Id. Du prêtre, de la femme, de la famille. *Ibid.*, 1845, in-8°.

[Sur le précédent voir] SAISSET (E.). Renaissance du voltairianisme... *Revue des Deux-Mondes*, 1er février 1845.

Id. Jeanne d'Arc. Edition critique publiée par G. Rudler. *Hachette*, 1925, 2 vol. in-16 (Société des textes français modernes).

MILTON (J.). Le Paradis perdu (Voir E. Renan, *Trav. de jeun.*, p. 264 n° 31).

MONTALEMBERT (Comte C. F. R. de). Les Moines d'Occident, depuis Saint Benoît jusqu'à Saint Bernard. *Paris, Lecoffre*, 1860-1877, 7 vol. in-8°.

MONTESQUIEU. Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence ; suivies du Dialogue de Sylla et d'Eucrate. Nouvelle édition, à laquelle on a joint la Vie de l'auteur. *Paris, Delalain*, 1820, in-12.

PASCAL. Pensées... sur la religion et sur quelques autres sujets. Edition nouvelle augmentée de beaucoup de Pensées, de la Vie de l'auteur, et de quelques dissertations. *Amsterdam, chez Henry Westein*, 1701, in-12.

Id. Pensées et opuscules publiés avec une introduction, des notices, des notes par M. Léon Brunschvicg. 8e édition revue... *Librairie Hachette et Cie*, 1917, pet. in-16.

Id. Les Provinciales... Edition stéréot. *Paris, F. Didot*, 1819, 2 vol. in-18.

PRÉVOST (abbé). Manon Lescaut. *Paris, Dauthereau*, 1827.

QUINET (E.). Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité, par Herder. Ouvrage traduit de l'allemand, et précédé d'une introduction par Edgar Quinet. *Paris et Strasbourg, Levrault*, 1827-1828, 3 vol. in-8°.

Id. Un mot sur la polémique religieuse. *Revue des Deux-Mondes*, 15 avril 1842.

Id. L'ultramontanisme ou l'Eglise romaine et la société moderne. 2e édition. *Paris, Comptoir des Imprimeurs-unis, Hachette, Paulin*, 1844, gr. in-18.

RACINE (J.). Théâtre choisi publié... avec une analyse, des notices, des notes, des remarques grammaticales et un lexique par G. Lanson. 9e édition. *Librairie Hachette et Cie*, 1917, petit in-16.

ROUSSEAU (J.-B.). Œuvres choisies de M. Rousseau. Nouvelle édition. *A Amsterdam par la Compagnie*, 1762.

ROUSSEAU (J.-J.) Œuvres complètes de J.-J. Rousseau. Nouvelle édition avec les notes historiques et critiques de tous les commentateurs. T. III et IV [Emile]. *Paris, Armand-Aubrée*, 1830-1831, 2 vol. in-8°.

SAINTE-BEUVE. Volupté, publié avec une introduction et des notes par P. Poux. *Paris, Editions des Presses françaises. Société d'édition « Les Belles-Lettres »*, 1927, 2 vol. in-16 (Bibliothèque romantique publiée sous la direction de H. Girard).

Id. Portraits littéraires. Nouvelle édition. *Paris, Didier, libraire-éditeur*, 1854, 2 vol. in-12.

Id. Port-Royal. *Paris, E. Renduel* (t. I et II) ; *L. Hachette et Cie* (t. III-V), 1840-1859, 5 vol. in-8°.

Id. Causeries du Lundi. 3e édition. *Paris, Garnier frères, libraires-éditeurs*, s. d., 15 vol. gr. in-18.

Id. Table générale et analytique [des Causeries du Lundi, Portraits de femmes et Portraits littéraires] par Ch. Pierrot. *Ibid.*, s. d.

SAISSET (E.). De la philosophie du clergé. *Revue des Deux-Mondes*, 1er mai 1844.

SALES (Saint François de). Œuvres complètes... Nouvelle édition... augmentée d'un grand nombre de pièces inédites [T. II] Introduction à la vie dévote. [T. VIII-XI] Lettres. [T. XV] L'Esprit de Saint François de Sales, évêque et prince de Genève ; Compulsé sur les écrits du vénérable évêque de Belley, et d'après ceux du saint évêque ; par M. P. Collot, Docteur de Sorbonne, curé de Saint-Martin de Chevreuse. Nouvelle édition, revue et corrigée avec soin sur le texte original... *Paris, J.-J. Blaise*, 1833-1835, 16 t. en 17 vol. in-8°.

SAND (G.) Lélia, t. II. *Paris, Calmann-Lévy, éditeurs*, s. d.

Simon (le P. R.). Histoire critique du vieux Testament. Nouvelle édition. *Rotterdam, chez Reinier Leers*, 1685, in-4°.

Stael (Mme de). De l'Allemagne. Nouvelle édition, avec une Préface par M. X. Marmier. *Paris, Charpentier, libraire éditeur*, 1839, in-12.

Stewart (D.). Elémens de la philosophie de l'esprit humain (Voir E. Renan, *Trav. de jeun.*, p. 264 n° 34).

Id. Eléments etc..., traduction française revue, çorrigée et complétée par L. Peisse. *Paris, Ladrange*, 1843-1845, 3 vol. in-12.

Sue (E.). Le Juif errant. *Paris, Paulin*, 1844-1845, 10 vol. in-8°.

Id. Le Juif errant. Edition illustrée par Gavarni. *Ibid.*, 1845, 4 t. en 2 vol. gr. in-8°.

Taine (H.). Philosophie de l'art. 13e éd. *Paris, Librairie Hachette et Cie*, 1909, 2 vol. in-16.

Id. Sa vie et sa correspondance. *Ibid.*, 1903-1907, 4 vol. in-16.

Thomas (Saint). Summa theologica minuta, seu totius summae theologicae divi Thomae Aquinatis manuale compendium... *Lutetiae Parisiorum apud Jac. Lecoffre et socios, bibliopolas*, 1849, 2 vol. in-8°.

Virgile. (Voir H. Girard et H. Moncel, *Bibliogr. renan.*, p. 20 n° 8).

Id. Publii Virgilii Maronis opera... recensuit, et variorum suisque notis illustravit L. Quicherat ad usum scholarum. *Parisiis, apud L. Hachette bibliopolam*, 1841, in-8°.

Voltaire. Œuvres complètes. [*Kehl*] *De l'imprimerie de la Société littéraire-typographique*, 1785-1789, 70 vol. in-8°.

VII. — RHÉTORIQUE, THÉOLOGIE ET AUXILIAIRES

Abbadie (J.). L'Art de se connaître soi-même (Voir E. Renan, *Trav. de jeun.*, p. 261 n° 1).

Id. Traité de la Vérité de la Religion chrétienne. *La Haye, Jean-Neaulme*, 1771, 3 vol. in-12 [1re éd., 1684, 2 vol. in-8°].

[D'Astros (P. T. D.)]. L'Eglise de France injustement flétrie dans un ouvrage ayant pour titre : Institutions liturgiques..., par M. l'archevêque de Toulouse. *Toulouse, Douladoure*, 1843, in-8°.

Bailly (L.). Theologia dogmatica et moralis ad usum seminariorum. *Divione, apud L. N. Frantin*, 1789, 8 vol. in-12.

Id. Theologia... Editio nova... [cura et studio Receveur et Gerbet]. *Paris et Besançon, Gauthier frères*, 1824, 8 vol. in-12.

Id. Theologia... Editio tertia... cura et studio Domini Receveur. *Parisiis et Vesontione, apud Gauthier fratres*, 1830, 8 vol. in-12. (Et voir E. Renan, *Trav. de* jeun., p. 261 n° 3).

Baltus (le P. J. F.). Réponse à l'Histoire des oracles de Mr. de Fontenelle. *Strasbourg, J. R. Doulssecker*, 1707-1708, 2 vol. in-8°.

Batteux (abbé C.). Cours de Belles-Lettres (Voir E. Renan, *Trav. de jeun.*, p. 261 n° 4).

Bérault-Bercastel (abbé A. H. de). Histoire de l'Eglise (Voir *ibid.*, n° 7). [T. VII, 1780].

Bodin (F.). Résumé de l'histoire de France jusqu'à nos jours, suivi de principes et moralités politiques applicables à l'histoire. *Paris, Lecointe et Durey*, 1823, in-12.

Breviarium parisiense. Paris. Chez les libraires associés. 1836, 4 vol. in-12.

Buffier (le P. C.). Traité des premières véritez et de la source de nos jugements, où l'on examine le sentiment des philosophes de ce temps sur les premières notions des choses. *Paris, Vve Mongé*, 1724, 2 parties en 1 vol. in-12.

Id. Elemens de métaphysique, à la portée de tout le monde [Additions au précédent]. *Paris, P. F. Giffart et Vve Mongé*, 1725, in-12.

Bullet (abbé J. B.). Histoire de l'établissement du christianisme, tirée des seuls auteurs juifs et payens, où l'on trouve une preuve solide de la vérité de cette religion... *Besançon, Fantet le cadet*, 1764, in-4°.

Butler (A.). Vies des pères, des martyrs et des autres principaux saints... Ouvrage traduit librement de l'anglais... par l'abbé Godescard [continué par M. Nagot]. *Versailles, impr. de J. A. Lebel*, 1811, 13 vol. in-8°.

Carrière (abbé J.). Praelectiones theologicae majores in seminario Sancti Sulpitii habitae. De Matrimonio, opera et studio Jos. Carrière. *Parisiis, apud Mequignon juniorem*, 1837, 2 vol. in-8°. — 2e édition : Praelectionum theologicarum compendium... De Matrimonio... 1842 (Voir H. Girard et H. Moncel, *Bibliogr. renan.*, p. 23 n° 31).

Cavallera (F.). Thesaurus doctrinae catholicae ex documentis magisterii ecclesiastici. Ordine methodico disposuit Ferdinandus Cavallera. *Parisiis apud Gabrielem Beauchesne*, 1920.

Cavour (marquis G. de). Fragmens philosophiques, 1841 (Voir E. Renan, *Trav. de jeun.*, p. 262 n° 12).

[Duguet (abbé J. J.)]. Traité des scrupules, de leurs causes, de leurs espèces, de leurs suites dangereuses, de leurs remèdes généraux et particuliers, par l'auteur du Traité de la prière publique. 2e édition. *Paris, J. Estienne*, 1718, in-18.

Emmerich (C.). La douloureuse passion etc., 1835 (Voir E. Renan, *Trav. de jeun.*, p. 262 n° 14).

[Faillon (abbé E. M.)]. Méthode de Saint-Sulpice dans la direction des catéchismes. *Paris, Meyer*, 1832, in-12.

Id. Vie de M. Olier, fondateur du Séminaire de Saint-Sulpice, accompagnée de notices sur un grand nombre de personnages contemporains. *Paris et Le Mans, Poussielgue-Rusand*, 1841, 2 vol. in-8°.

Fleury (abbé C.). Histoire ecclésiastique. *Chez P. G. Le Mercier; Saillant; J. Desaint...* 1777-1780, 36 t. en 18 vol. in-4°.

Id. Nouveaux opuscules de M. l'abbé Fleury... [publiés par l'abbé Emery...]. *Paris, Vve Nyon*, 1807, in-12.

Frayssinous (D. de). Défense du christianisme, ou Conférences sur la religion. 15e édition. *Paris, Ad. Le Clere et Cie, imprimeurs-libraires*, 1843, 3 vol. in-8°.

Gérando (baron J. M. de). Histoire comparée des systèmes de philosophie considérés relativement aux principes des connaissances humaines; par M. Degerando. 2e édition, revue, corrigée et augmentée. *Paris, A. Eymery; Rey et Gravier; Aillau*, 1822-1823, 4 vol. in-8°.

Girard (abbé A. G.). Préceptes de rhétorique tirés des meilleurs auteurs anciens et modernes... 3e édition. *Paris, Société typographique*, 1809, in-12.

[Gosselin (abbé J. E. A.)]. Méthode courte et facile pour se convaincre de la vérité de la religion catholique, d'après les écrits de Bossuet, Fénelon, Pascal et Bullet,... 4e édition. *Paris, Méquignon junior*, 1840, in-12 (Voir H. Girard et H. Moncel, *Bibliogr. renan.*, p. 24 n° 33).

[*Id.*]. Tables des œuvres de Fénelon,... précédées d'une revue de ses ouvrages, où l'on expose en particulier ses véritables sentimens sur le fondement de la certitude et sur l'autorité du souverain pontife... *Paris, chez Ad. Le Clère*, 1830, in-8°.

[*Id.*]. Pouvoir du pape sur les souverains au Moyen-Age, ou Recherches historiques sur le droit public de cette époque relativement à la déposition des princes... *Paris, Périsse frères*, 1839, in-8°, XII-354 pp.

Id. Histoire littéraire de Fénelon, ou Revue historique et analytique de ses œuvres, pour servir de complément à son Histoire, et aux différentes éditions de ses œuvres... *Lyon et Paris, Périsse frères*, 1843, gr. in-8°, XIII-480 pp.

Id. Pouvoir du pape au Moyen-Age, ou Recherches historiques sur l'origine de la souveraineté temporelle du Saint-Siège et sur le droit public au Moyen-Age, relativement à la déposition des souverains; précédées d'une Introduction sur les honneurs et les prérogatives temporelles etc... Nouvelle édition, considérablement augmentée. *Ibid.*, 1845, in-8°, XLIV-799 pp.

Id. Pouvoir etc... D'après la seconde édition, considérablement augmentée. *Louvain, C. J. Fonteyn, libraire-éditeur*, 1845, 2 t. en 1 vol. in-8°.

Grotius (Hugo de Groot, dit). De veritate religionis christianae (Voir E. Renan, *Trav. de jeun.*, p. 263 n° 21).

Id. Traité de la vérité de la religion chrétienne, traduit du latin de Grotius, avec des remarques [par l'abbé Goujet]. *Paris, Ph. N. Lottin, et P. G. Le Mercier fils*, 1724, in-12.

Guéranger (dom P.). Institutions liturgiques. *Le Mans, Fleuriot; Paris, Debécourt*, 1840-1842, 2 vol. in-8° [T. III, 1851].

Guérin du Rocher (le P. M. S.). Histoire véritable des tems fabuleux. *Paris, C. P. Berton*, 1776-1777, 3 vol. in-8°, carte.

Houtteville (abbé C. F.). La religion chrétienne prouvée par les faits, avec un Discours historique et critique sur la méthode des principaux auteurs qui ont écrit pour et contre le christianisme depuis son origine. *Paris, G. Dupuis*, 1722, in-4°.

Huet (P. D.). Demonstratio evangelica... 3e édition. *Parisiis, apud D. Hortemels*, 1690, in-f°.

Hurter (F.). Histoire du pape Innocent III et de ses contemporains..., traduite de l'allemand, sur la 2e édition, par MM. Alexandre de Saint-Chéron et Jean-Baptiste Haiber, précédée d'une introduction par M. Alex. de Saint-Chéron. *Paris, Debécourt*, 1838, 3 vol. in-8°.

Id. Histoire du pape Innocent III et de son siècle... Traduction nouvelle, augmentée d'une introduction, de notes historiques et de pièces justificatives, par MM. l'abbé Jager et Th. Vial. *Paris, A. Vaton*, 1840, 2 vol. in-8°.

Icard (H. J.). Persévérance chrétienne ou Moyens d'assurer les fruits de la première communion, par le Directeur des Catéchismes de la Paroisse Saint-Sulpice. *Paris, Lyon, Périsse*, 1840, in-12.

Lambruschini (Cardinal). Sur l'Immaculée Conception de Marie, dissertation polémique... Traduite de l'italien [par J. M. A. Césaire Mathieu, archevêque de Besançon]. *Paris, A. Le Clère*, 1843, in-8°.

[Lebrun (le P. P.)]. Histoire critique des pratiques superstitieuses qui ont séduit les peuples et embarrassé les sçavans, avec la méthode... pour discerner les effets naturels d'avec ceux qui ne le sont pas... *Rouen, G. Behourt*, 1702, in-12.

Letourneur (abbé H. J.). Nouvelle journée du chrétien, ou Moyen de se sanctifier au milieu du monde... avec préface par M. l'abbé de La Mennais. Traduction nouvelle des Psaumes, par M. E. Genoude... *Paris, Librairie grecque-latine-allemande*, 1820, in-32 (Bibliothèque des Dames chrétiennes, 2e livraison).

Id. Paroissien complet, contenant l'office des dimanches et fêtes, en latin et en français, selon l'usage de Paris et de Rome. Par M. l'abbé F. de La Mennais; traduction nouvelle des psaumes sur la Vulgate par E. Genoude; traduction nouvelle des hymnes et de toutes les diverses parties des offices, par M. l'abbé Letourneur. Partie d'hiver. Partie d'été. — *Ibid.*, 1820-1821, in-32 (Bibliothèque des dames chrétiennes, 3e et 4e livraisons).

Liguori (A. M. de). Theologia moralis... cura... D. Receveur. 1832 (Voir E. Renan, *Trav. de jeun.*, p. 263 n° 25).

Liturgia. Encyclopédie populaire des connaissances liturgiques publiée sous la direction de l'abbé R. Aigrain. *Paris, Librairie Bloud et Gay*, 1930.

Lhomond (abbé C. F.). Histoire abrégée de l'Eglise. Nouvelle édition, continuée jusqu'au Concordat de 1817 par un ecclésiastique. *Paris, A. Delalain*, 1823, in-12.

La Logique dite de Port-Royal, ou l'Art de penser, contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles... [par A. Arnauld et P. Nicole]. Nouvelle édition. *Ibid.*, 1807, in-12.

Maret (abbé H. L. C.). Essai sur le Panthéisme dans les sociétés modernes. 3e édition. 1845 (Voir E. Renan, *Trav. de jeun.*, p. 264 n° 30) [1re édit., *Paris, Sapia*, 1840, in-8°].

Id. Théodicée chrétienne, ou Comparaison de la notion chrétienne avec la notion rationaliste de Dieu... *Paris, Méquignon junior et Le Roux*, 1844, in-8°.

Muzzarelli (A.). De auctoritate rom. pontificis in conciliis generalibus, *Candavi*, 1815, 2 vol. in-8°.

Orsi (A.-F.). De irreformabili rom. pontificis in definiendis fidei controversiis judicio adversus quartam cleri gallicani prop. ab ill. Bossueto propugnatam. *Romae*, 1739, 2 t. en 3 vol. in-4°.

Perrone (J.). Praelectiones theologicae quas in collegio romano Societatis Jesu habebat J. Perrone... Accurante M. [Migne]. *Parisiis, apud editorem*, 1842, 2 vol. gr. in-8°.

[Philosophie de Bayeux]. Institutiones philosophicae in seminario Bajocensi habitae anno 1839-1840 [auctore A. Noget-Lacoudre]. *Caen, Pagny* (lith.), 1841; t. II, *Caen, A. Loisel* (*id.*); t. III, *Cadoni, ex typis Pagny typographi et lithographi*, 1841, 3 vol. in-8°.

[Philosophie de Lyon]. [Valla (le P. J.)]. Institutiones philosophicae auctoritate DD. Archiepiscopi Lugdunensis, ad usum scholarum suae diœcesis editae. *Lyon, chez les frères Périsse*, 1782-1783, 5 vol. in-12.

[*Id.*] Institutionum philosophicarum cursus, ad usum studiosae juventutis, praesertimque seminariorum accommodatus. *Parisiis, apud Méquignon juniorem*, 1828, 3 t. en 1 vol. in-12 (Voir H. Girard et H. Moncel, *Bibliogr. renan.*, p. 22, n° 21).

Pinault (abbé A.-M.). Traité élémentaire de physique... 3e édition. *Paris, Gaume frères*, 1839, 2 t. en 1 vol. in-8° (Voir H. Girard et H. Moncel, *Bibliogr. renan.*, p. 23 n° 29).

Pluquet (abbé F.-A.-A.). Dictionnaire des hérésies, des erreurs et des schismes, ou Mémoires pour servir à l'histoire des égarements de l'esprit humain par rapport à la religion chrétienne... [Revu et augmenté] par M. l'abbé J.-Jh. Claris... *Chez J.-P. Migne, éditeur*, 1847, 2 vol. gr. in-8°.

Puniet (dom P. de), bénédictin d'Oosterhout. Le Pontifical romain. Histoire et commentaire, t. I. *Paris, Desclée, de Brouwer et Cie; Louvain, abbaye du Mont César*, 1930, in-8°.

Précis de l'Histoire de la Philosophie publié par les directeurs du Collège de Juilly. *Paris, Hachette*, 1834.

La Raison du christianisme, ou Preuves de la vérité de la religion, tirées des écrits des plus grands hommes de la France, de l'Angleterre et de l'Allemagne. Ouvrage publié sous la direction de M. de Genoude. 3e édition. *Paris, Pourrat frères, Lefèvre, Sapia*, 1841, 4 vol. in-8°.

Receveur (abbé J.-F.X.) Histoire de l'Eglise depuis son établissement jusqu'au Pontificat de Grégoire XVI... *Paris, Méquignon junior; J. Leroux et Jouby*, 1840-1847, 8 vol. in-8°.

Rituale argentinense, auctoritate eminentissimi et serenissimi principis Armandi Gastonis Cardinalis de Rohan. *Argentinae, apud Joannem Franciscum Le Roux*, 1742, in-4°.

Rodriguez (le P. A.). Pratique de la perfection chrétienne... Traduit de l'espagnol par M. l'abbé Regnier-Desmarais... Nouvelle édition. *Lyon, Paris, Périsse frères, libraires*, 1827, 4 vol. in-8°.

Rollin (C.). Traité des études, ou la Manière d'enseigner et d'étudier les belles lettres par rapport à l'esprit et au cœur. 4e édition. *Paris, Estienne*, 1732, 4 vol. in-12.

Serres (M. de). De la cosmogonie de Moïse, comparée aux faits géologiques. Seconde édition revue et considérablement augmentée. *Paris, Lagny frères*, 1841, 2 vol. [1re éd., 1838].

Id. De la création de la terre et des corps célestes, ou Examen de cette question : L'œuvre de la création est-elle aussi complète pour l'univers qu'elle paraît l'être pour la terre ? *Ibid.*, 1843.

Suarez (le P. F). Opera omnia. Editio nova, a Carolo Berton... juxta editionem venetianam... accurate recognita. Tomus quintus. *Parisiis, apud Ludovicum Vives*,... 1856, gr. in-8°.

Tournely (H.). Praelectiones theologicae de ecclesia Christi, quas in scholis sorbonicis habuit Honoratus Tournely. —*Parisiis, vidua R. Mazières et J.-B. Garnier*, 1726, 2 vol. in-8°.

Voigt (J.). Histoire du pape Grégoire VII et de son siècle d'après les monuments originaux, traduite de l'allemand, augmentée d'une introduction, de notes historiques et de pièces justificatives, par M. l'abbé Jager. *Paris, Vaton; Gaume frères*, 1837, 2 vol. in-8°.

Wiseman (N.). Discours sur les rapports entre la science et la religion révélée, prononcés à Rome par Nicolas Wiseman,... pour faire suite à la « Raison du christianisme » publiée par M. de Genoude. *Paris, Sapia*, 1837, 2 vol. in-8°. [Pour les références de la p. 465 et de l'Appendice F II].

Id. Discours, etc... 2e édition. *Ibid.*, 2 t. en 1 vol. in-8°. 1841. [Pour les autres références].

VIII. — LINGUISTIQUE ET PHILOLOGIE

Adelung (J.) et Vater (J.-S.). Mithridates, oder allgemeine Sprachenkunde mit dem « Vater unser » als Sprachprobe in beynahe fünfhundert Sprachen und Mundarten. *Berlin, in der Vossischen Buchhandlung*, 1806-1817, 4 vol. in-8°.

Burnouf (J.-L.). Méthode pour étudier la langue grecque. *Paris, Delalain*, 1813-1814, 2 parties en 1 vol. in-8°.

Buxtorf (J.). Lexicon, etc... (Voir E. Renan, *Trav. de jeun.*, p. 262 n° 11).

Gesenius (W). Hebräisch-deutsches Handwörterbuch über die Schriften des Alten Testaments, mit Einschluss der geographischen Nahmen und der chaldäischen Wörter beym Daniel und Esra. *Leipzig*, 1er Theil, 1810; 2er, 1812. 2 t. en 1 vol. in-8° [1.344 pp.].

Id. Hebräisches Elementarbuch. 1er Thl. Hebräische Grammatik. *Halle, Renger*, 1813, in-8°. — 6te A., 1823. — 14te A... von E. Rödiger. *Leipzig, Volckmar*, 1845. — 2er Thl. Hebräisches Lesebuch mit einem Wortregister und Anmerkungen... 4te A. *Halle, Renger*, 1823, in-8° [1e A., 1814].

Id. Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift, eine philologisch-historische Einleitung in die Sprachlehren und Worterbücher der hebräischen Sprache. *Leipzig, F.-C-W. Vogel*, 1815, in-8° [Z Renan 3769].

Id. Neues hebraïsch-deutsches Handwörterbuch über das Alte Testament mit Einschluss des biblischen Chaldaismus. — Ein Auszug aus dem grössern Werke in vielen Artikeln desselben umgearbeitet, vornehmlich für Schulen. *Ibid.*, 1815 [720 pp.].

Id. Ausführliches grammatisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache mit Vergleichung der verwandten Dialekte... *Ibid.*, 1817.

Id. Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Zweyte verbesserte, vermehrte und mit einem Register versehene Auflage. *Ibid.*, 1825, in-8°.

Id. Hebräisches... Testament. Dritte durchaus verbesserte und vermehrte Auflage. *Ibid.*, 1828, in-8°.

Id. Lexicon, etc. (Voir *supra*, Bibliographie, I, Bibl. Nat., 2°).

Id. Hebräisches... Testament. Vierte verbesserte und vermehrte Auflage. *Ibid.*, 1834. 2 parties en 1 vol. in-8°.

Gesenius (G.). Thesaurus philologicus criticus linguae hebraeae et chaldaeae Veteris Testamenti. Editio altera secundum radices digesta priore germanica longe auctior et emendatior. *Ibid.*, 1829-1858, 3 t. en 4 vol. in-4° [Le 2e fascicule du t. III et l'Index sont posthumes; par les soins d'Emil Roediger].

Glaire (abbé J.-B.). Lexicon manuale hebraicum et chaldaicum in quo omnia librorum Veteris Testamenti vocabula nec non linguae sanctae idiomata explanantur. Auctore J.-B. Glaire, e societate asiatica Paris. et ling. hebr. profess. in facultate theol. Parisiensi. *Lutetiae Parisiorum, ex typis Eberharti. Reperitur apud auctorem...*, 1830, in-8° (VII-372 pp.).

Id. Lexicon, etc..., 1843 (Voir E. Renan, *Trav. de jeun.*, p. 263 n° 19) (VI-722 pp.).

Id. Principes de Grammaire... 1832 (Voir *ib.*, n° 20). — Principes..., accompagnés d'une Chrestomathie hébraïque et chaldaïque... 3e édition, dédiée à M. Quatremère. *Paris, chez Méquignon junior et J. Leroux*, 1843, in-8°.

Grammaire générale et raisonnée [de Port-Royal], contenant les fondements de l'art de parler [par A. Arnauld et C. Lancelot]. Nouvelle édition précédée d'un Essai sur l'origine et les progrès de la langue française, par Petitot; et suivie du Commentaire de Duclos, avec des notes. *Paris, Perlet*, 1803, in-8°.

Jahn (Chanoine J.). Elementarbuch der hebräischen Sprache. 1er Thl. Hebräische Sprachlehre. Zweyte ganz umgearbeitete Ausgabe. *Wien, C.-F. Wappler*. 1799 [1e A. *Wien, Beck*, 1792]. — 2er Thl. Hebräisches Wörterbuch. *Wappler*, 1799, in-8°.

Id. Grammatica linguae hebraicae authore Johanne Jahn. Editio tertia, retractata, aucta, et in latinum sermonem conversa. *Viennae, C.-F. Beck*, 1809.

Ladvocat (abbé J.-B.). Grammaire hébraïque, à l'usage des écoles de Sorbonne; avec laquelle on peut apprendre les principes de l'hébreu, sans le secours d'aucun maître. Nouvelle édition. *Paris, Méquignon l'aîné*, 1789, in-8° [1re éd., 1755; autres, 1765 et 1822 (celle-ci « revue et soigneusement corrigée », *ibid.*)].

Latouche (abbé A.). Panorama des langues. Clef de l'étymologie. — Etudes hébraïques. Grammaire. — Etudes hébraïques. Dictionnaire idio-étymologique hébreu et Dictionnaire grec-hébreu. *Paris, chez l'auteur; et à la Librairie orientale de Mme Vve Dondey-Dupré*, 1836. 3 parties en 1 vol. in-8°.

Leopold (E.-F). Lexicon (Voir E. Renan, *Trav. de jeun.*, p. 263 n° 24 bis).

Lepsius (C.-R.). Paläographie als Mittel für die Sprachforschung zunächst am Sanskrit nachgewiesen. *Berlin, L. Oehmigke*, 1834, in-8.

Petermann (J.-H.). Brevis linguae arabicae grammatica, litteratura, chrestomathia cum glossario... In usum praelectionum et studiorum privatorum scripsit Jul. Henr. Petermann. *Berolini, apud G. Eichler*, 1840, in-16 [Porta linguarum orientalium,... pars quarta].

Preiswerk (S). Grammaire hébraïque précédée d'un Précis historique sur la langue hébraïque. *Genève, de l'Imprimerie Ch. Gruaz*, 1838, in-8°.

Schroeder (N.-G.). Institutiones ad fundamenta linguae hebraeae. In usum studiosae juventutis edidit N.-G. Schroeder. Editio novis indicibus aucta et emendata eademque tertia. *Ulmae, in officina librar. stettiniana*, 1792, in-8° [1re édition, *Francofurti et Lipsiae*, 1778].

IX. — LA BIBLE ET L'ORIENT

Dutripon (F.-P.). Concordantiae bibliorum sacrorum vulgatae editionis, ad recognitionem jussu Sixti V pontif. max. bibliis adhibitam recensitae atque emendatae... et notis historicis, geographicis, chronicis locupletae... Opus dicatum D. D. de Quelen, parisiensi Archiepiscopo. *Parisiis, apud Belin-Mandar...*, 1838, in-f°.

Fuerst (J.). Librorum sacrorum Veteris Testamenti Concordantiae hebraicae atque chaldaicae... *Lipsiae, sumtibus et typis Caroli Tauchnitii*, 1840, 2 vol. in-f°.

1° Les Psaumes

[Les astérisques désignent les éditions séparées]

a) *XVIe siècle*

[Polyglotte d'Alcala ou de Complute]. Tertia pars Veteris Testamenti hebraico grecoque idiomate nunc primum impressa : adiuncta utrique sua latina interpretatione. [Vers 1515. — Trois colonnes : l'hébreu ; le grec des Septante ; entre les deux, la version latine de l'hébreu de Saint Jérôme ; dans l'interligne des Septante, la Vulgate].

Biblia. Habes in hoc libro... utriusque instrumenti novam tranlationem aeditam a... Sancte Pagnino. [*Lyon*], 1528. [Version latine].

*Liber Psalmorum Davidis. Annotationes in eosdem ex Hebraeorum commentariis. *Lutetiae. Ex officina Rob. Stephani typographi regii.* 1546. Cum Privilegio Regis.

Cantica quae in Bibliis sparsim leguntur [1° *Ex.*, XV ; 2° *Deut.*, XXXII ; 3° *Jug.*, V ; 4° *I Sam.*, II, 1-10 (Cantique d'Anne) ; 5° *Is.*, XXVI ; 6° XXXVIII, 10-20 (Cantique d'Ezéchias) ; 7° *Luc* I, 46-55 (Cantique de la Vierge) ; 8° 68-79 (de Zacharie) ; 9° II, 29-32 (de Siméon) ; 10° *Hab.*, III]. *Ibid.*, 1546.

*Liber Psalmorum Davidis. Tralatio duplex, vetus et nova. Haec posterior, Sanctis Pagnini, partim ab ipso Pagnino recognita, partim ex Francisci Vatabli... eruditissimis praelectionibus emendata et expolita. Adiectae sunt annotationes cum ex aliorum tralatione, tum vero ex commentariis Hebraeorum ab ipso Vatablo diligenter excussis : quae commentarii vice lectoribus esse poterunt. *Oliva Rob. Stephani*, 1556. [A la suite, les mêmes Cantiques que ci-dessus, la prière d'Habacuc passant au n° 7 ; en plus, *Is.*, V, 1-7 et Dan., IX, 4-19].

Biblia utriusque Testamenti ...Biblia Veteris Testamenti cum duplici translatione vetere et nova Pagnini et annotationibus Vatabli copiosissimis. T. II. *Ibid.*, 1557 [L'ancienne version est celle de Saint Jérôme. Les notes au bas des pages (Variae interpretum lectiones cum hebraismorum explicatione) comportent des mots hébreux].

Biblia Veteris ac Novi Testamenti.., cum aliorum... interpretum, tum vero in primis S. Pagnini ac Fr. Vatabli opera, etc... *Basileae, per Thomam Guarinum*, 1564 [Un seul texte, la nouvelle version latine de l'hébreu. Notes à la fin sous forme de dictionnaire].

[Polyglotte d'Anvers]. Biblia sacra hebraice, chaldaice, graece, et latine... [éditée par Arias Montanus] *Christoph. Plantinus excud. Antverpiae.* Sacrorum bibliorum t. III [Vers 1570. — Mêmes textes que la Polyglotte d'Alcala ; la Vulgate, ôtée de l'intervalle des Septante, forme une 4e colonne. Au bas, la paraphrase chaldaïque avec sa traduction latine].

Sacra Biblia hebraice, graece, et latine. Cum annotationibus Francisci Vatabli hebraicae linguae quondam professoris regii Lutetiae... Additis in margine, quos Vatablus in suis annotationibus nonunquam omiserat, idiotismis, verborumque difficiliorum radicibus. Editio postrema, multo quam antehac emendatior... T. I. *Ex officina Commeliniana*, 1599. T. II [4 vol. ; la traduction nouvelle est celle de Pagnin. Notes au bas des pages, comme dans l'édition de 1557].

*Genebrard (G.). Psalmi Davidis vulgata editione... Editio quinta, 1592 (Voir E. Renan, *Trav. de jeun.*, p. 262 n° 17 bis) [1re édition, 1577].

*Corner (C.). Psalterium latinum Davidis prophetae et regis. Cum familiari et pia expositione,... scripta a Christ. Cornero D. 1578. [A la suite] Cantica Veteris Novique Testamenti : cum hymnis [Les mêmes que dans l'édition de 1546, sauf les nos 3 et 5; en plus, *Is.*, XII]. *Lipsiae imprimebat Johannes Steinman*, 1578.

b) *XVII^e siècle*

Biblia hebraica, cum interlineari interpretatione latina Xantis Pagnini... *Ex officina Plantiniana Raphelengii*, 1613, t. II. [La version de Pagnin passe en marge, là où l'on estime qu'elle s'éloigne de la lettre hébraïque; et on lui substitue dans l'interligne celle d'Arias Montanus].

[Polyglotte de Paris]. Biblia hebraica, samaritana, chaldaica, graeca, syriaca, latina, arabica... [éditée par Guy Michel Le Jay]. T. VII. *Parisiis excudebat Antonius Vitray*, 1629 [Mêmes textes, même disposition que la Polyglotte d'Anvers]. T. XVI... 1635 : Psalterium syriacum et arabicum [avec la traduction latine de chaque texte, 4 vol.].

*Simeonis de Muis... opera omnia, in duos tomos distributa. Quorum primus continet Commentarium literalem et historicum in omnes Psalmos Davidis et selecta Veteris Testamenti Cantica. *Parisiis, apud Mathurinum et Ioannem Henault*, 1650. [Le Commentaire est précédé de deux traductions latines : la Vulgate (en italiques) et une version nouvelle, « œuvre de S. de Muis. Cette version, tout en s'écartant très peu de la Vulgate elle-même, permet de constater toutes les différences dignes d'attention entre celle-ci et l'hébreu : les variantes sans importance sont seulement notées en marge » (*Dict. de la Bible*, t. IV, col. 1336). — Les Cantiques sont les nos 1 à 6 et 10 de 1546].

[Polyglotte de Londres]. S. S. Biblia polyglotta complectentia textus originales hebraicos cum Pentat. Samarit., chaldaicos, graecos, versionumque antiquarum samarit., chaldaic., lat. vulg., aethiopic., graec. Sept., syriacae, arabicae, persicae, quicquid comparari poterat... Edidit Brianus Waltonus. T. III. *Londini, excudebat Thomas Roycroft*, 1656. [Autrement disposée que la précédente Polyglotte; au lieu de la version latine de l'hébreu de Saint Jérôme, celle de Pagnin reformée par Arias Montanus; en plus la version éthiopienne et une traduction latine rendant à la fois le grec et l'éthiopien].

Biblia sacra, vulgatae editionis, Sixti V... jussu recognita, et Clementis VIII auctoritate edita. Distincta versiculis, indiceque Epistolarum et Evangeliorum aucta. *Lugduni, sumpt. Pet. Guillimin, et Ant. Beaujollin*.... 1680, in-4°.

*Liber Psalmorum hebraice, cum versione latina Santis Pagnini. *Basileae, typis et sumptibus Johannis Brandmylleri*, 1691.

c) *XVIII^e siècle*

Biblia hebraica, secundum ultimam editionem Jos. Athiae, a Johanne Leusden denuo recognitam, recensita... ab Everardo van der Hooght. Editio longe accuratissima. *Amstelaedami et Ultrajecti*, 1705.

*Bellenger (abbé F.). Liber psalmorum etc... Editio nova.... 1825 (Voir E. Renan, *Trav. de jeun.*, p. 261 n° 6).

Biblia sacra..., 1729-1745 (Voir *ibid.*, p. 262 n° 8) [Editée par Nicolas Henri. La version nouvelle (en italiques) est celle que Siméon de Muis a placée en tête de son commentaire].

d) *XIX^e siècle*

Biblia arabice. *London, Rich. Watts*, 1822.

Le Nouveau Testament traduit du grec en hébreu. *London, S. Bagster*, 1831 [Z Renan 8819].

Vetus Testamentum secundum septuaginta seniorum interpretationem juxta exemplar vaticanum... *Londini, sumptibus Samuelis Bagster*, 1828.

2° Traductions françaises

La Sainte Bible contenant l'Ancien et le Nouveau Testament, traduite en français sur la Vulgate, par Monsieur Le Maistre de Saci, divisée en huit tomes. *Paris*, Guillaume Desprez, 1707.

Sainte Bible etc... par [le même]. Nouvelle édition avec de courtes Notes pour l'intelligence du sens littéral et prophétique. *Ibid.*, 1759.

La Sainte Bible contenant l'Ancien et le Nouveau Testament, traduite sur la Vulgate par Le Maistre de Saci... *Paris, L. Hachette*, 1837 [Et 1840 et 1843].

Calmet (dom A.). Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. *Paris, Emery, Saugrain l'aîné, Pierre Martin*, 1724-1726, 8 t. en 9 vol. in-f° [La Vulgate, et en face la version française de Saci. Au bas des pages, commentaire. Avant chaque livre ou groupe de livres, une Préface et des Dissertations. — Les *Psaumes* au t. IV] [1re édition, 1707-1716, 23 t. en 22 vol. in-4°].

Carrières (le P. L. de). Commentaire littéral sur la Sainte Bible contenant l'Ancien et le Nouveau Testament. *Paris*, 1740, 5 vol. in-12. Et *Nancy*, 1738-1741, 16 vol. in-8° [édité par l'abbé de Vence] [1re édition : Commentaire... sur la Genèse, l'Exode etc..., 1710-1715, 22 vol. in-12].

Sainte Bible en latin et en françois... *Paris*, 1748-1750, 14 vol. in-4° [Editée par le janséniste L. E. Rondet].

Sainte Bible en latin et en françois, avec des notes littérales, critiques et historiques, des préfaces et des dissertations, tirées du commentaire de Dom Augustin Calmet, abbé de Senones, de Mr l'abbé de Vence, et des auteurs les plus célèbres; pour faciliter l'intelligence de l'Ecriture-Sainte... Seconde édition revue, et corrigée et augmentée de diverses notes et dissertations nouvelles. *Paris, A. Boudet et N. Desaint; Avignon, F. B. Merande*, 1767-1773, 17 vol. in-4° [Bible de Vence ou d'Avignon].

La Sainte Bible en latin et en français, accompagnée de préfaces, de dissertations, de notes explicatives et de réflexions morales, tirées en partie de dom Calmet, l'abbé de Vence..., Carrières, de Sacy, et autres auteurs, par M. l'abbé Glaire. *Paris, Saintin et Thomine*, 1834-1836, 3 vol. in-4° et atlas in-4° oblong.

Genoude (E.). Traduction nouvelle des prophéties d'Isaïe, avec un discours préliminaire et des notes. *Paris, Le Normant, Pillet, A. Leclère*, 1815, in-8°.

Id. Traduction nouvelle du Livre de Job. *A. Leclère*, 1818, in-8°.

Id. Les Psaumes, traduction nouvelle, 1819 (Voir E. Renan, *Trav. de jeun.*, p. 263 n° 18). — Et *Paris, Librairie grecque-latine-allemande*, 1820, in-8°.

Id. Psautier français, traduction nouvelle avec des argumens à la tête de chaque psaume; ouvrage destiné principalement à l'usage des fidèles qui ne peuvent lire les psaumes qu'en français, et distribué suivant l'ordre des offices de la semaine. 4e édition. *Paris, Méquignon fils aîné; Périsse frères*, 2 vol. in-18.

Id. Les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des Cantiques, la Sagesse. Traduction nouvelle. *Paris, Librairie grecque-latine-allemande*, 1820, in-8°.

Id. Les Petits Prophètes. Traduction nouvelle. *Ibid.*, 1820, in-8°.

Id. Nouveau Testament. Traduction nouvelle, d'après la Vulgate. *Méquignon, Périsse*, 1821, 2 vol. in-18.

Id. La Sainte Bible traduite d'après les textes sacrés, avec la Vulgate. *Ibid.*, 1821-1823, in-8°. — Table [t. XXIII; comprenant les jugements portés sur la traduction]. *Paris, Méquignon Marvis*, 1824, in-8°.

Id. La Sainte Bible. Traduction de M. de Genoude. Nouvelle édition publiée sous les auspices du clergé de France, et dirigée par les soins de M. l'abbé Juste, chanoine honoraire. *Paris, Pourrat*, 1834-1837, 3 vol. in-4°.

La Bible. Traduction nouvelle, avec l'hébreu en regard..., avec des notes philosophiques, géographiques et littéraires, et les principales variantes de la version des Septante et du texte samaritain; dédiée à S. M. Louis-Philippe Ier, roi des Français, par S. Cahen, Bachelier ès lettres, directeur de l'Ecole israëlite de Paris. Pentateuque. T. I. La Genèse. *A Paris, chez l'auteur; Théophile Barrois, libraire; Treuttel et Wurtz, libraires...*, 1831. — Pentateuque. T. II. Exode. *Ibid.*, 1832 [III, Lévitique, 1832; IV, Nombres, 1833; V. Deutéronome, 1834. — VI-XII, Les Prophètes, 1835-1843. — XVIII, Chroniques, 1839; XVII, Daniel, Ezra, Ne'hemia, 1843. — XIII-XVI, le reste des Hagiographes, 1846-1851]. 18 vol. in-8°.

Le Pentateuque, avec une traduction française et des notes philologiques par J. B. Glaire et M. Franck. Prospectus et spécimen. (On promet tous les mois une livraison de cinq feuilles. Formera cinq vol. in-8°) [Bibliographie de la France, 20 septembre 1834].

Le Pentateuque, avec une traduction française et des notes philologiques, etc... par J. B. Glaire, professeur d'hébreu à la Faculté de Théologie de Paris, membre de la Société asiatique de Paris; et M. Franck, membre de la Société asiatique de Paris. Genèse. *Paris, à la librairie orientale de Mme Vve Dondey-Dupré*, 1835. — Par J. B. Glaire [seul]... Exode. *Paris, à la librairie de M. Méquignon junior*, 1837, 2 t. en 1 vol. gr. in-8°.

Franck (M. S.). Essai d'une nouvelle traduction du Cantique de Deborah. 2e édition. *Paris, chez Marc-Aurel, et chez l'auteur*, 1843, in-12.

Glaire (abbé J. B.). Chrestomathie hébraïque ou Choix de morceaux tirés de la Bible, avec une traduction française et une analyse grammaticale, ouvrage faisant suite à la « Grammaire » et au « Dictionnaire » du même auteur. *Paris, Eberhart*, 1834, in-8°. — Autre édition, suivie d'une Chrestomathie chaldaïque, sans adresse et sans date (cf. *supra* 399).

Id. Manuel de l'hébraïsant, contenant 1° des éléments de grammaire hébraïque ; 2° une chrestomathie, ou recueil de morceaux choisis de la Bible, texte hébreu ; 3° un lexique hébreu-français de tous les mots contenus dans la chrestomathie... 4e édition. *Paris, Méquignon junior; A. Jouby et Roger, successeurs*, 1874, in-12.

La Sainte Bible qui comprend l'Ancien et le Nouveau Testament traduits sur les textes originaux hébreu et grec par L. Segond, docteur en théologie. *Oxford : de l'imprimerie de l'Université*, 1886.

La Sainte Bible. Traduction nouvelle d'après les meilleurs textes avec Introductions et Notes. *Société biblique de Paris*, 1916 *sq.* [Bible du Centenaire] [Parus, de l'Ancien Testament : Genèse (1916) ; Exode (1916-1927) ; Lévitique (1927) ; Josué et Juges, I-XX, 8 (1923) ; Psaumes (1919) ; Proverbes (1919-1932) ; Job (1932). Et le Nouveau Testament en entier].

3° Exégètes *et* Voyageurs

Ancillon (L. F.). Discours qui a remporté le prix de l'Académie de la Conception à Rouen, en 1778..., sur la question etc... *Berlin, chez George-Frédéric Starcke*, 1782, in-8°.

[Astruc (J.).]. Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroît que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse... *Bruxelles, impr. de Fricx*, 1753, in-12.

[Sur le précédent voir] Lods (A.). Jean Astruc et la critique biblique au XVIIIe siècle, avec une notice biographique par P. Alphandéry. *Strasbourg et Paris, Istra*, 1924, gr. in-8°.

Baur (F. C.). Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus aufs neue kritisch untersucht. *Stutty. u Tübingen, in der J. G. Cotta' schen Verlagshandlung*, 1835, in-8°.

Id. Paulus, der Apostel Jesu Christi, sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag su einer kritischen Geschichte des Urchristenthums. *Stuttgart, Becher und Müller*, 1845, in-8°.

Bruce (J.). Voyage aux sources du Nil, en Nubie et en Abyssinie... *Paris, Hôtel de Thou (et Plassan)*, 1790-1791, 10 vol. in-8° et 1 atlas in-4°.

Causse (A.). Les plus vieux chants de la Bible. *Paris, F. Alcan*, 1926, in-8° (Etudes d'Histoire et de Philosophie religieuses publiées par la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg. N° 14).

Couchoud (P. L.). Le Mystère de Jésus. *F. Rieder et Cie, éditeurs*, 1924, in-16 (Christianisme. Cahiers publiés sous la direction de P. L. Couchoud).

Drach (D. P. L. B.). Lettre d'un rabbin converti aux Israélites ses frères, sur les motifs de sa conversion. *Paris, impr. de Beaucé-Rusand*, 1825, in-8°.

Id. Deuxième lettre d'un rabbin converti etc... Les Prophéties expliquées par les traditions de la Synagogue. *Paris, chez l'auteur*, 1827, in-8°.

Id. De l'Harmonie entre l'Eglise et la Synagogue, ou Perpétuité et catholicité de la religion chrétienne. *Paris, Paul Mellier; Adrien Le Clère*, 1844, 2 vol. in-8°.

Eichhorn (J. G.). Einleitung in das Neue Testament. *Leipzig, in der weidmannischen Buchhandlung*, 1804-1827, 5 t. en 7 vol. in-8°.

Id. Einleitung in das Alte Testament. 4te Original-Ausgabe. *Göttingen, bey Carl Eduard Rosenbusch*, 1823-1824, 5 vol. in-8°.

Ewald (H.). Die poetischen Bücher des Alten Bundes, erklärt von Heinrich Ewald... *Göttingen, bei Vandenhoeck und Ruprecht*, 1835-1839, 4 t. en 2 vol. in-8°.

Fleury (abbé C.). Discours sur la poésie des Hébreux, dans : Opuscules de M. l'abbé Fleury [p. p. L. E. Rondet], *Nismes, P. Beaume*, 1780-1783, 4 t. en 5 vol. in-8° [t. II]. — Ou dans : Discours sur la prédication, sur l'Ecriture sainte et sur la poésie des Hébreux... *Paris, Impr. de Decourchant*, 1830, in-18.

Id. Mœurs des Israëlites (Voir E. Renan, *Trav. de jeun.*, p. 262 n° 16).

GLAIRE (abbé J. B.). Introduction historique et critique aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. *Paris, Méquignon junior*, 1839-1841, 6 vol. in-12.

Id. Introduction etc... 2e édition revue et corrigée. *Ibid.*, 1843, in-12.

Id. Les Livres saints vengés, ou la vérité historique et divine de l'Ancien et du Nouveau Testament défendue contre les principales attaques des incrédules modernes et surtout des mythologues et des critiques rationalistes. *Paris, Méquignon junior et J. Leroux*, 1845, 2 vol. in-8°.

GUIGNEBERT (C.). Le problème de Jésus. *Paris, Ernest Flammarion, éditeur*, s. d., in-12 (Bibliothèque de culture générale).

HARANT (C.). Voyage du royaume de Bohême à Venise, puis à la Terre Sainte, en Judée, en Egypte, au mont Oreb, au Sinaï, dans le désert de l'Arabie, 1608. — Traduit du tchèque en allemand sous le titre L'Ulysse chrétien etc... *Nuremberg*, 1638, in-4°.

HENGSTENBERG (E. W.). Christologie des Alten Testaments und Commentar über die messianischen Weissagungen der Propheten. *Berlin, bei L. Oehmigke*, 1829-1835, 3 vol. in-8°.

Id. Beiträge zur Einleitung ins Alte Teŝtament. *Ibid.*, 1831-1839, 3 vol. in-8°.

Id. Commentar über die Psalmen. *Ibid.*, 1842-1847, 4 vol. in-8°.

HERDER (J.-G.). Vom Geist der ebräischen Poesie. Eine Anleitung für die Liebhaber derselben, und der ältesten Geschichte des menschlichen Geistes. *Dessau, Auf Kosten der Verlagskasse, und zu finden in der Buchhandlung der Gelehrten*, 1782-1783, 2 vol. in-8°.

Id. Histoire de la poésie des Hébreux, traduite de l'allemand pour la première fois, et précédée d'une notice sur Herder par Mme la Baronne A. de Carlowitz. *Paris, Didier*, 1845, in-18.

HITZIG (F.). Die Psalmen, historisches und kritisches Commentar nebst Uebersetzung. *Heidelberg, Winter*, 1835-1836, 2 vol. in-8°.

HUG (J. L.). Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments. 2te verbesserte und vermehrte Auflage. *Stuttgart und Tübingen, in der J. G. Cotta'schen Buchhandlung*, 1821, 2 vol. in-8°.

JANSSENS (abbé J. H.). Herméneutique sacrée... traduit du latin par J. J. Pacaud. 3e édition revue... par M. l'abbé Sionnet... *Paris, P. J. Camus*, 1841, in-8°.

LABORDE (L. de). Commentaire géographique sur l'Exode et les Nombres. *Paris, J. Renouard*, 1841, in-f°.

LE HIR (abbé A. M.). Etudes bibliques,... avec introduction et sommaires, par M. l'abbé Grandvaux. *Paris, Joseph Albanel; Jouby et Roger*, 1869-1873. 3 vol. in-8°.

Id. Les Psaumes, 1876 (Voir E. Renan, *Trav. de jeun.*, p. 263, n° 23).

LODS (A.). Israël, des origines au milieu du VIIIe siècle. Avec 3 cartes, 38 figures dans le texte et 12 planches hors texte. *Paris, La Renaissance du Livre*, 1930, in-8° (Bibliothèque de synthèse historique. L'Evolution de l'humanité, dirigée par Henri Berr. N° 27).

LOWTH (R.). De sacra poesi Hebraeorum praelectiones academicae Oxonii habitae a Roberto Lowth. *Oxonii, e typographeo clarendoniano*, 1753, in-4°.

Id. Roberti Lowth... praelectiones... Oxonii habitae... Notas et Epimetra adiecit, Joannes David Michaelis... *Goettingae, sumtibus Pockwizii et Barmeieri*, 1758-1761, 2 parties en 1 vol. in-8°.

Id. ... praelectiones... Oxonii habitae a Roberto Lowth... Editio altera, emendatior. *Oxonii, e typ. clarendoniano*, 1763, in-8°.

Id. Roberti Lowth... Michaelis. Editio secunda accessionibus secundae editionis oxoniensis ditata. *Goettingae, apud Joan. Christ. Dieterich*, 1770, 2 parties en 1 vol. in-8.

Id. Leçons etc... *Lyon*, 1812, 2 vol. in-8° (Voir E. Renan, *Trav. de jeun.*, p. 263 n° 26 *bis*).

Id. Cours de Poésie sacrée par le docteur Lowth, professeur de poésie au Collège d'Oxford. Traduit pour la première fois du latin en français par F. Roger, Conseiller ordinaire de l'Université impériale. *Paris, Migneret, Le Normant, Delaunay, Brunot-Labbe*, 1813, 2 vol. in-8°.

Id. Roberti Lowth... praelectiones... Oxinii habitae. Cum notis et epimetris Joa. Dav. Michaelis suis animadversionibus adiectis, edidit Ern. Frid. Car. Rosenmüller... *Lipsiae, sumtibus Jo. Aug. Gottl. Weigel*, 1815, in-8°.

Id. Leçons etc... 2e édition revue. *Avignon*, 1839, 2 vol. in-16 (Voir E. Renan, *Trav. de jeun.*, p. 263 n° 26).

Michaelis (J. D.). Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes. *Göttingen, im Verlag der Vandenhoek und Ruprechtschen Buchhlandlung*, 1788, 2 vol. in-4°.

Id. Introduction au Nouveau Testament. 4e édition, traduite sur la 3e édition de Herbert Marsh, évêque de Peterborough, faite à Londres en 1819... par J. J. Chenevière, pasteur et professeur en théologie à Genève. *Genève, J. J. Paschoud. Paris, même maison de commerce*, 1822, 4 vol. in-8°.

Montet (E.). Histoire de la Bible. *Payot*, 1924, in-16.

Niebuhr (C.). Description de l'Arabie d'après les observations et recherches faites dans le pays même. [Traduite de l'allemand en français par Mourier, ministre français à Copenhague]. *Copenhague, Nicolas Möller*, 1773, in-4°.

Piepenbring (C.). Histoire du peuple d'Israël. *Paris, Librairie Grassart; Strasbourg, Librairie J. Noiriel*, 1898, in-8°.

Rosenmueller (D. J. G.). Scholia in Novum Testamentum. Editio quarta auctior et emendatior. *Norimbergae, in officina felseckeriana*, 1792-1794, 5 vol. in-8°.

Rosenmueller (E. F. C.). Scholia in Vetus Testamentum in compendium redacta. *Lipsiae, sumtibus Jo. Ambros. Barthii*, 1828-1836, 6 vol. in-8°. [Le dernier posthume, édité par Jo. Chr. Sigism. Lechner].

Sicard (le P. C.). Lettres du père Sicard, de la Compagnie de Jésus, missionnaire au Grand Caire... sur le passage des Israëlites à travers la mer Rouge, dans les Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères. Nouvelle édition, ornée de cinquante belles gravures. Mémoires du Levant. T. III. *A Lyon, chez J. Vernarel et Etienne Cabin et Cie*, 1819, in-8°.

Starck (baron de). Entretiens philosophiques sur la réunion des différentes communions chrétiennes, par feu M. le baron de Starck, ministre protestant, et premier prédicateur de la cour de Hesse-Darmstadt, etc... Traduits de l'allemand sur la 5e édition, enrichis de suppléments, par M. l'abbé de Kentzinger, 2e édition. *Paris, Ad. Le Clere*, 1821, in-8°.

Strauss (D. F.). Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. *Tübingen, C. E. Osiander*, 1835-1836, 2 vol. in-8°. — 2te, verbesserte Auflage, *ibid.*, 1837. — 3te, mit Rücksicht auf die Gegenschriften verbesserte Auflage, *ibid.*, 1838, 2 vol. in-8°.

Id. Vie de Jésus, ou Examen critique de son histoire, trad. de l'allemand sur la 3e édition, par E. Littré. *Paris, Ladrange*, 1839-1840, 4 parties en 2 vol. in-8°.

Warburton (W.). Divine legation of Moses demonstrated on the principles of a religious Deist. 1737-1741, 2 vol.

[Wurtz (J. Wendel)]. Les Précurseurs de l'Antechrist, histoire prophétique des plus fameux impies qui ont paru depuis l'établissement de l'Eglise jusqu'à l'an 1816 etc.... suivi d'une Dissertation sur l'arrivée et le règne futur de l'Antechrist. *Lyon, Rusand*, 1816, in-8°.

Wette (W. M. L. de). Commentar über die Psalmen, nebst beigefügter Uebersetzung. 4te verbesserte und vermehrte Auflage. *Heidelberg, J. C. B. Mohr*, 1836, in-8°.

INDEX ALPHABÉTIQUE

INDEX ALPHABETIQUE

[On a mis entre parenthèses les chiffres des pages où la personne n'est pas désignée par son nom propre, mais où il est question d'elle plus ou moins directement.]

A

Aaron. 322, 505, 507, 510, 584, 646.
Abarbanel, rabbin. 330.
Abbadie (J.). 32-34, 142, 143 et n., 144-145, 151, 166, 192, 197, 206, 218, 278, 463, 482.
Abel. 417, 421, 423, 452, 471, 473.
Abélard. 166, 167.
Aben-Esra. 446, 564.
Abimélech. 123, 585, 645.
Abraham. 86, 113, 126 n., 321, 322, 325, 328, 342, 444, 447, 448, 452, 453 et n., 455, 456, 462, 465, 467, 470, 471, 474, 477, 479-481, 483, 484, 502, 506 n., 507.
Adam. 40, 50, 52-55, 112, 113, 118, 208, 319, 418, 424, 436, 439, 443 n., 445, 448, 449, 461, 464, 484, 501, 504.
Adda. 417 n.
Affenaer. 551.
Affre (Mgr). 19 et n., 26, 237, 238, 256, 257, (258), 369, 406, 543, 544 et n., 545, 551, (651).
Agar. 342.
Aggée. 455, 458, 485.
Agrippine. 341, 342.
Alcazar (Le P. L. d'). 71, 73, 523.
Alexandre le Grand. 166.
Ambroise (St). 448.
Amos. 30.
Amphitrite. 636-637.
Ancillon (L.-F.). 381 et n., 400 (et n.).
Anne. 388.
Anselme (St.). 28.
Antée. (672).
Anville (J.-B. d'). 449.
Apollon. 428.
Apollonius de Rhodes. (428).
Apollonius l'apologiste. 531.
Apollos. 85.
Aquila le traducteur. 99, 373 n., 433, 563.
Aquilas. 98.
Aristée. 448.
Aristote. 28, 45, 166, 376, 648 n.
Arius. 76, (300), (301), (455), (649).
Arnault (A.). 526.
Asaph. 575, 586, 587, 593, 617.
Aser. 442 n., 473.
Assur. 440.
Astruc (J.). 374, 453 (et n.), 480, 482, 487.
Athanase (St). 297, 301, 528.
Athéna. 661.
Athias (J.). 400.
Auffret (Abbé). 18 et n.
Auguste. 176.
Augustin (St). 49, 51, 66 (et n.), 67, 76, 88, 96, 99 (-100), 102, 139 et n., 215, 219, 264, 267, 273, 285, 297, 325 (et n.), 331, 345, 370, 448, 455, 457, 526, 528, 533, 627 et n.
Azarias. 610.

B

Bach (G.). 167.
Bacon (F.). 153, 155, (158), 161, (352), 664.
Bailly (L.). 22 n., 24, 25 et n., 26 et n., 27, 29, 30-35, 41-42, 44, 45, 47, 56 n., 68, 222, 267, 285, 286 n., 287, 289, 290, 292, 293 (et n.), 296, 300, (303), 304, 305, 309, 312, 362, 363.
Balaam. 138, 211, 323 n., 349.
Baltus (Le P.). 32.
Balzac (H. de). 188.
Barac. 442 n.
Barnabé (St). 85.
Basilide. 74.
Batteux (Ch.). 636 (et n.).
Baudelaire (Ch.). (597).
Baudier (Abbé). 18, 23, 236-238, 253, 258, 539.
Baur (C.). 74, 85.
Bausset (Cardinal de). 277, 281 n., 305, 310, 362-364.
Bautain (Abbé). 28, 37, 164, 197, 270, 309, 554 n.
Bayle (P.). 371.
Béatrix, personnage de roman. 148.
Beattie (J.). 168.
Beausobre (I. de). 70, 334.
Bechai. 446.
Bellanger, séminariste. 11, 172, 188, 212.
Bellarmin (Cardinal R.). 302, 305, 310, 355, 364.
Bellenger (F.). 563 et n., 564, 627.
Belloy (Cardinal de). 655.
Belzébul. 468, 504.
Benjamin. 417, 455, 476.
Bentham (J.). 153.
Béor. 323 n.
Bérault-Bercastel (A.-H. de). 274, 275, 298, 354, 363, 364.
Berger (Ph.). 560.
Berger (Mme Ph.). 560.
Bernard (St). 449.
Bernardin de Picquigny. 68.
Berthelot (M.). 14, 114-115.
Bertrand (L.). 23.
Bèze (Th. de). 77.
Billion, séminariste. 127, 250, 669.
Blaze de Bury (A.-H.). IV n.
Blinkenberg (A.). IV.
Blondel (D.). 70.

Blumenbach (J.-F.). 114.
Bodin (F.). 294 et n.
Boileau. 130.
Bonald (L.-G.-A. de). 17 n., 30, 190, 193.
Bonald (L.-J.-M., Cardinal de), fils du précédent. 58 n.
Bonaparte. 529.
Bonnetty (A.). 116 et n., 117 n., 270, 483, 659.
Bos (Ch. du). (348) et n.
Bossey (Abbé) .463 n.
Bossuet. 17 et n., 45 n., 69, 74, 82, 96 et n., 99 et n., 100, 129, 131-134, 139-141, 168, (175), 177, 178, 190 n., 191, 197, 201, 211, 215, 218, 220, 222, 224, 228, 231, 262, 277, 280-281, 296-298, 301, 302, 305 et n., 310, 311 et n., 332, 342-345, 346 et n., 347 et n., 348 et n., 350, 351 et n., 353, 355-357, 359, 360, 362 et n.-366, 368, 370, 371, 376 n., 380, 401, 454 n., 468, 491, 516, 520 n., 523, 524, 526 (et n.), 527 et n.-529, 531, 534, 540, 626, 637, 643.
Bourdaloue. 133.
Bourgeat (Abbé). 279 n.
Boyer (Abbé). 15.
Brentano (C.). 148, 149.
Britannicus. 505.
Broglie (A.-C.-L.-V., duc de). 255.
Bruce (J.). 406.
Brunetière (F.). 14.
Bruno (Giordano). 368.
Brutus. 143.
Buffier (Le P.). 273 n., 664.
Bullet (J.-B.). 35, 68.
Burger (G.-A.). 659.
Burke (E.). 160, 193.
Burnouf (E.). 379, 515, 546 n.
Burnouf (J.-L.). 116.
Butler (Alban). 297 n.
Buxtorf (J.) l'ancien. 111, 112, 397, 399, 446, 484, 503, 563, 564, 576.
Buxtorf (J.) le jeune. 111, 112.

C

Cahen (S.). 402, 403, (405) et n., 406, 490, 598.
Cahour (Le P.). 550.
Cain. 342 n., 417, 438, 443, 447, 452, 473, 479, 480, 486, 492.
Caius, des épîtres johanniques. 337 n.
Caius, prêtre romain. 531, 533.
Calasio (Le P. M. de). 399.
Caleb. 496, 515.
Calmet (Dom). 68, (69) et n., 401, 449, 526, 527, 564 et n.
Calvin. 75 n., 77 et n., 296, (299), 649.
Camper (P.). 114.
Canus (M.). 80.
Caprara (Cardinal). 288.
Carbon (Abbé). 6, 13, 14, 17, 18 et n., 19 et n., 63, 248, 258, 259, 554.
Carlowitz (Mme de). 375, 376.
Carné (L.-M., Comte de). 553.
Caron (Abbé). 19.
Carrière (Abbé). 19 et n., 101 n., 293, 314.
Carrières (le P.). 445.
Cassiodore. 91.
Catherine de Sienne (Ste). 310.
Cauvigny (Abbé V.). 461.
Caval (Abbé). 108.
Cavour (C.-B., Comte de). 151.
Cavour (G., Marquis de). 133, 138, 142, 150, 151 et n., 152 et n., 153-154, 157, 159, 163, 165 (-166-) 175, (176), 177, 179-184, 187, 193, 194, 196-199, 201-202, 205, 206, 214, 218, 219, 235, 345, 662.
Cazalès (E. de). 148, 149, 375.
Cécile, personnage de roman. 278 n.
Celse. 67, 335.
Cérinthe. 531, (533), 534 n., (649).
César (J.). 32.
Cham. 440, 453, 457, 465, 480 et n., 494 n., 507 et n.
Chanaan. 440 n., 453, 455, 457, 480 et n., 507 (et n.).
Chanterac (Abbé de). 281.
Charlemagne. 30, 637.
Charles Borromée (St). 273(et n.), 298.
Charles X. 291 (et n.).
Chateaubriand. 10, 15 n., 150, 176, 231, 374, 378, (380), 381, 406 n., 638, 641, 645 n.
Chatel (Abbé F.-F.). 274.
Chesnel, séminariste. 127.
Chiarini (L.-A.). 330.
Chus. 457, 465.
Cicéron. 330 (et n.), 376, (429), 663.
Cilla. 417 (et n.).
Claude, empereur. 98, 341, 523.
Claude (J.), pasteur. 168, 298, 362.
Clément d'Alexandrie (St). 67, 88, 335, 531.
Clément (M.-B.). 359 n.
Clovis. 454.
Cognat (Abbé). 13 et n., 105, 128, 129, 250, 669.
Condillac. 155, 389.
Condorcet. 161.
Constance, empereur. 300, 301.
Constant (B.). 294.
Constantin. 526, 530.
Coré. 586, 617 n.
Corneille (Le centurion). 356.
Corneille (P.). (190 n.).
Cornelius a Lapide. 68.
Corner (Chr.). 400.
Couchoud (P.-L.). 350.
Court de Gébelin. 117.
Cousin (V.). 52, 151 (et n.), 153-155, 161 n., 164, (165), 166, 168, 170-173, 182, 190, 194, (198), 211, 279, 366, 369, 377, 381, 543 n., 637, 662 (-663).

Crétineau-Joly (J.). 550.
Crouzet, maître de pension. 260.
Cruice (Abbé). 544.
Cureton (G.). 108 n.
Cuvier. 500.
Cybèle. 637.
Cyprien (St). 297, 539.
Cyrus. 454 et n.

D

Damiron (J.-Ph.). 270.
Dan. 442.
Daniel (Le prophète). 32, 112 n., 327, 329, 412, 465, 502, 605, 642.
Dante. 167.
Dassance (Abbé). 369.
David (Le roi). 326, 328, 381, 410, 415, 420, 421, 456, 496, 506 et n., 511, 516, (518), 562 n., (563), 573, 575, 583 (et n.), 585-586 et n., 587 (et n.), 590-592, 593 n., 594, 595, (596), (603), 605, 608, 614, (616), 621-622, 631 et n., 638, 641, 643, 645, 651.
Debora. 395, 400, 402, 413, (414), 420, 428, 438, 442, 475, 486, 495, 498, 504, 516, 518, 520, 579, 605, 657, 658.
Dèce. 529.
Delormel, séminariste. 669.
Démosthène. 100, 330 n.
Denys d'Alexandrie (St). 87, 531, 532.
Deplace (G.-M.). 307.
Descartes. 153, 168, 174, 182, (195), 212-213, (345).
Desgarets (Chanoine N.). 649.
Des Grieux. V, 196.
Diderot. 23.
Dioclétien. 529.
Diodore de Sicile. 372, 428.
Dioscore, patriarche d'Alexandrie. 305.
Diotréphès. 86, 337 n.
Dominique (St). 57 et n.
Domitien. 523, 529.
Douceline (Ste). 149.
Douhaire (P.). 310 n.
Drach (D.-P.-L.B.). 101 n., 396 n., 406, 461 et n., 468.
Dubeux (L.). 406.
Duchesne (Abbé), professeur à Saint-Nicolas. 172, 217, 377.
Duclaux. 17.
Duclos (C.-P.). 115-116.
Duguet (J.-J.). 135, 136.
Dupanloup (Abbé). 126, 253, 256, 257 et n.-260 (et n.), 331, 367, 553 n.
Dupin (Abbé L.-E.). 527.
Dupin aîné. 58 n., 59, 551.
Dupuis (C.-F.). 30 et n.
Durkheim (E.). 190.
Duvanchelle (Mme). 252 n.

E

Eichhorn (J.-G.). 64 n., 72, 103, 457 n., 599, 666.
Egger (E.). 384.
Electa dans l'épître johannique. 68.
Elie. 329, 330, 344 n., 448, 525 n., 587.
Elien. 372.
Elisabeth, femme d'Aaron. 510.
Elisée. 322.
Emery (Abbé J.-A.). 15, 17, 23 n., 306 n.
Emilie de Corneille. 190 n.
Emmerich (Anne-Catherine). 148, 149 et n., 189, 211.
Enée. 457.
Eole. 637.
Epaphrodite de Philippes. 86.
Ephraim. 493, 512.
Ephrem (St). 67, 534 n.
Epiménide. 330.
Epiphane (St). 101 n., 330 n., 532.
Erasme. 67, 75, 636 n.
Ernesti (J.-A.). 71.
Esau. 317, 328, 338, 417.
Esdras. 386, 421, 448, 452, 605, 642.
Estienne (R.). 67, 112, 400.
Estius (G.). 68, 80, 90, 92, 215.
Estrées (Cardinal d'). 363.
Etienne (St). 471, 630.
Eucher (St). 64 n.
Eusèbe de Césarée. 67, 334 et n., 335, 531-532.
Eustochie (Ste). 531.
Euthyphron, personnage des *Dialogues philosophiques*. 169.
Eutychès. 305, 649.
Eve. VI, 53, 113, 424, 444, 447, 458, 484.
Ezéchias. 593 n., 603, 637, 669.
Ezéchiel. 328, 377, 388, 405 n., 412, 469, 470 n., 524, 562, 605, 606, 642.
Ewald (G.-H.-A.). 111, 403, 599.

F

Fabre d'Olivet (A.). 112.
Faillon (Abbé). (16) et n., 126.
Farcy (J.-G.). 160, 161 n., 169.
Féger (Madeleine) (Mme Philibert Renan). 652 n.
Fénelon. 17, 69, 139-140, 144, 240, (276), 279, 280-281 et n., (295), 297, 312, 345, (355), 370, 377, (636).
Ferrari (J.). 662.
Fichte (J.-G.). 138, 155, 169, 369.
Flaubert. (188), 280, 641.
Fleury (Abbé Cl.). 221, 274, 275, 298, 305, 312, 355, 363, 364, 370, 408, 637.
Foisset (Abbé S.). 28.
Fontenelle. (32).
Franck (Ad.). 369.
Franck (M.-S.). 396, 402, 403, 405, 490.
François Ier. 400 n., 546.

François d'Assise (St.). 283.
François de Sales (St). 139, 140, 281 et n., 298, 430 (et n.).
François Xavier (St). 298.
Franklin. 224.
Frayssinous (D.). 126, 275 n., 308, 353, 501.
Frédéric le Grand. 660.
Fréret (N.). 449, 486 n.
Fuerst (J.). 399.

G

Gabriel (L'archange). 211 n.
Gagny (J. de). 68.
Galais (Abbé). 19.
Galère, empereur. 529.
Galilée. 303-304.
Gamaliel. 97, 99.
Garnier (Abbé). 15-17 et n., 64 et n., 65-88, 89 et n., 90-97, 100, 102, 103 et n., 104, 105, 107, 226, 315-319, 323-324, (325) et n., 326 et n., 328, 329, 330 et n., 331, 332, 333 et n., 334-338, 342 et n., 358 n., 375, 394, 405 et n., (406), 451, 459, 465, 472 n., 486 n., 487, 523-525, (526) et n., 527-533, 534, 562.
Garnier (Ad.). 154 n.
Gasselin. 538 n.
Gaugain (Mme E.). 252.
Gautier (L.). 106.
Genebrard (G.). 401, (402) et n., 410 n., 546, 561-564, 570, 623, 627.
Génin (F.). 551.
Genoude (A.-E. de). 64, 68 n., 562 et n., 563, 570.
Genséric. 531.
Gérando (J.-M. Baron de). 165, 368.
Gerbet (Abbé Ph.). 25, 488 n.
Gersam. 510, 512.
Gerson (J.-C.). 312.
Gesenius (G.). 111 et n., 112, 114 n., 115, 397-399, 403, 404 et n.-405, 406, 418, 424 n., 426 n., 456, 457 et n., 462, 487, 490 et n., 491, 564, 579, 644, 659 et n., 666 et n.-667.
Gibbon. 35, 297.
Ginsburger (M.). 124 n., 670.
Gioberti (V.). 151, 153, 662, 663.
Girard (Abbé A.-G.). 100, 193.
Giraud (V.). 15 n.
Giraudeau (Le P. B.). 112.
Giustiniani (B.). 68.
Glaire (Abbé J.-B.). 64 (et n.), 70 n., 71 n., 72 n., 111 (et n.), 115, 327 n., 375, 395, 396, 397 et n., 398 et n., 399 et n., 400-403, 405 et n., 416, 424, 438 n., 440, 453 n., 480 n., 486, 490 et n., 491, 511 n., 524 n., 546, 562-564, 575, 608, 622, 631 n., 666-668.
Gœthe. 141, 176, 214.
Gog. 530.
Gondi (P. de). 287.
Gosselin (Abbé J.-E.-A.). 13 et n., 18, 23 n., 35, 139, 250, 253 n., 275, 276 n., 280, 295, 298, 312 (et n.), 313, 353.
Gottofrey (Abbé). 13, 16, 23, 33, 164, 177, 182, 185, 196, 264, 283, 489.
Goujet (Abbé C.-P.). 371 n., 372 n.
Gourgaud (G.). 180.
Gouriou (Abbé). 9, 243, 534 et n.
Gourmont (R. de). III.
Grandvaux (Abbé). 106 et n., 108, 120, 315, 422, 657, 658 et n.
Grégoire de Nazianze (St). 332, 532.
Grégoire le Grand (St). 331, 362, 528.
Grégoire VII. 312, 364(et n.).
Grégoire IX. 310.
Grégoire XVI. 311.
Griesbach (J.-J.). 71.
Grotius (H.). 33, 70 et n., 74, 343 (et n.), 346, 362, 363, 370, 371 et n.-372 et n., 373-375, 422 n., 446, 461, 523, 620 n.
Guéranger (dom P.-L.-P.). 287.
Guérin du Rocher (Le P. P.). 462 et n.
Guillaud (Cl.). 68.
Guizot (Fr.). 179 n., 180.
Gunkel (H.). 599.
Guyomar (F.), séminariste. 130, 215 n., 219, 225 n., 241, 247 et n.
Guyon (Mme). 279, 280.

H

Habacuc. 322, 395, 400, 408, 410, 414, 419, 428, 429, 433, 442, 448, 472, 474, 490, 494, 495, 496 (et n.), 497, 498, 501, 511, 518, 520, 521, 560.
Habert (I.). 69.
Hamilton (G.). 154, 168, 664.
Harant (Chr.). 342.
Hardouin (Le P. J.). 68, 385.
Harlay de Champvallon (Fr. de). 287.
Heath (Th.). 385, 386.
Hegel. 153, 170, 369.
Hégésippe (St). 335.
Helvétius. 277.
Hengstenberg (E.-G.). 404 et n., 458.
Hénoch. 81, 329 n., 330, 342 n., 373, 439, 448, 491 et n., 505, 525 n.
Henri ou Henry (Nicolas). 401, 546.
Henrion (M.-R.-A., Baron). (311) et n.
Héraclius. 301.
Herder. 176, 375 et n., 376 et n., 377, 381 n., (385), 520.
Hérédia (J.-M. de). (646).
Hérode. 455.
Hérodote. 428.
Hersan (M.-A.). 376.
Hilaire (St). 88.
Hippocrate. 350.
Hippolyte (St). 531.
Hitzig (F.). 599.
Homère. 375, 377, 381, 386, 389, 428, 513, 514, 613, (636)-(637).
Honorius Ier. 301, 302 et n., 354.

Honorius IV. 546.
Horace chez Corneille. 190 n.
Horace (Le poète). 381, 385, 636, 637.
Houbigant (Le P.). 110, 112.
Houssard (Abbé). 19.
Houtin (A.). 488.
Houtteville (C.-F.). 31.
Huet (P.-D.). 385.
Hug (J.-L.). 71 et n., 523.
Hugo (V.). 163, 180, 443, (462 n.), (517), 525, 637, 641, 670 n.
Humboldt (G. de). 114.
Hurter (F.-E. de). 313 et n.
Hus (J.). 77 n.

I

Icard (Abbé). 13, 24 et n., 29, 40-46-47 et n., 48 et n., 49, 50, (51 n.), 52 et n., 53 et n., 54-58, 59 et n., 60, 104, 106 n., 126, 128, 130, 140, 151, 167 (et n.), 190, 191, 196, 215, 216, 224, 230, 267-272, 273 et n., 274, 275 et n., 276 et n., 277 et n., 278-288, 289 et n., 290-292, 296, 304, 309, 316, (317), 337, (362), 364, (365), 372, 373, 376, 380, 381, 387, 388 n.
Ignace de Loyola (St). 224, 365.
Innocent Ier. 533.
Innocent III. 312.
Innocent IX. 272.
Irénée (St). 523, 531, 533.
Isaac. 383, 417.
Isaie. 30, 101, 322, 326, 327, 329, 344, 372, 373, 380, 381, 387, 388 n., 404, 412 et n., 413 n., 415, 448 (et n.), 454 et n., 465, 469, 470 n., 486, 524, 562, 589, 593 n., 603 et n., 637, 639, 672.
Isambert, député de la Vendée. 551.
Iska. 447 n.
Isocrate. 100.
Israel. 419, 484, 510.
Issachar. 416, 417, 440, 473, 491, 494, 510.

J

Jacob. 321, 325-328, 373, 383, 395, 396, 398, 400, 408, 411, 414, 417, 419, 429, 435, 440-443, 445, 446 n., 448, 454, 455, 459, 469, 472, 473, 475-477, 491-494, 498, 499, 510, 511, (512), 514, 517 et n., 588, 601, 617, 659.
Jacobi (F.-H.). 170.
Jacques (St). 67, 84 et n., 86, 94, 102, 318, 320-322, 328, 331, 333-335, 338, 357.
Jager (Abbé). 299, 312.
Jahn (J.). 115, 123, 404, 487, 507 n.
Jamblique. 330.
Jansénius. 75 et n., (145), (152), (276), (287), (288), (300), (301), (304) et n., (316), (365), (366 et n.), (534), (649).
Janssens (Abbé J.-H.). 70, 523.
Japhet. 371, (423), 440, 465, 474, 475, 494 n., 498, 502 (et n.).
Jardin, séminariste. 651, 669.
Jason le Cyrénéen. 481.
Jean-Baptiste (St). 131 n., 206, 211, 221, 222 et n., 344 et n., 528.
Jean (St) l'apôtre). 69, 72, 78, 80, 84 et n., 91, 93, 94, 96, (101), 320, (324), 325, 328, 329, 334, 337 et n., 356, 412, 413, 502, 523-525, (526), 527-530, 531 et n., 532-533.
Jean Chrysostome (St). 66, 92, 351-352.
Jean Damascène (St). 28.
Jean (Le prêtre). 532.
Jean-Marc. 85, 532.
Jérémie. 145, 148, 330, 344, 372, 374, 376, 377, 383 n., 412, 587, 608, 635.
Jérome (St). 66 et n., 82, 89, 90, 94, 99, 101, 102, 108, 110 et n., 123, 139, 147, 297, 301, 315, 324, 326 n., 331, 334 et n., 372 n., 433, 436, 437, 448, 486 n., 526, 528, 532, 533, 564 et n., 566, 568, 637 n., 643.
Jessé. 412 n.
Jésus-Christ. 29, 30 et n., 31, 32, 34, 38 et n., 39, 42, 43, 48, 51, (54), (56), 60, 69 et n., 71, 74, 76 et n., 80, 84, 86, 89, 91, 94-95, 97, 101, 102, 104 et n., 112, 131 n., 132, 134, 138, 139, 141, 148, 149, 165, 166, 177, 179, 190, 211, 215, 217, 218, 220 et n.-221 et n.-222 et n.-223, 225-226 et n., 231, 240-242, 249, 268, 270-272, 274, 281-(282) et n., 285, 294-295 et n., 297-299, 301, 305, 307, 310, 318, 320-322, 324-327, 328 n., (329) et n., 331, 335, 336, 338, 339 et n., 340-341, 343 n., 344, 356-358, 364 n., 372, 373-(374), 381, 412, (413), 415, 438, 445 n., (446), 447, (448), 455, (456), (458), (460), 465, 471, (472) et n., (473), 474, 475 (et n.), (477), 484, 487 n., 561, (502 et n.), (503), 526-530, 531 n., 533, 534, 548, 552, 589, 619-620, 628-632, 670, (671) et n., 672.
Joas. 591, 595, 605, 622.
Job. 112 n., 123, 375, 376, 379, 381, 385, 386, 388-390, 411, 416, 418, 562 n., 596, 603 et n., 604, 610, 633, 657, 668.
Joel. 603 n.
Joiada. 591.
Jonas. 412.
Jonathan, rabbin. 433 n., 435.
Jonathas, fils de Saül. 439.
Joseph, fils de Jacob. 321, 326, 327, 404 n., 426, 441 n., 446 n., 473, 476, 493-495, 510, 514, 516.
Joseph, époux de Marie. 101 et n., 335, 533.
Josèphe. 94, 99, 330, 335, 428.
Josué. 478, 496, 515.
Jouffroy (Th.). 25 n., 154, 156, 172-173, 185, 191, 196, 210, 213, 220, 235.

Jourdain (M.) chez Molière. 120.
Jovinien. 76.
Joyce (J.). V.
Jubal. 417, 443.
Juda, fils de Jacob. 440, 455, 456 et n., 473, 477, 478, 484, 492, 508, 510.
Judas Iscariote. 328.
Judas Macchabée. 410 n.
Jude (St). 64 n., 70, 82 (et n.), 334, 335.
Julien (L'empereur). 529.
Jupiter. 618, 632, 637, 649.
Jurieu (P.). 64 n., 77, 78, 178, 534.
Justin (St). 531, 532.
Juvénal. 330 n.

K

Kames (Lord). 168.
Kant. 151, 153, 155-159, 161 n., 169 et n., (194), 195, 201-202, 206, 219 n.
Kerguézec (G. de). 10.
Kimchi, rabbin. 111, 446, 564.

L

Laborde (L. de). 406.
Lacordaire (J.-T.), frère du suivant. 656.
Lacordaire (Le P.). 129, 131 et n., 262, 309, 552, 656.
Ladvocat (Abbé J.-B.). 397 et n., 546.
La Fontaine. 430, 638 n.
La Harpe (J.-F. de). 375, 376 n., 430 n.
Lair (J.-B.). 652 n.
Lair (Mlle J.) (Mme Alain Renan). 12 n.
Lallemant (Le P. J.-Ph.). 68.
Laloux (Abbé). 24.
La Luzerne (C.-G., Cardinal de). 297, 305, 353.
Lamartine. 180, 375, 429 n., 562 et n., (638), 641.
Lambruschini (Cardinal L.). 61.
Lamech. 383, 417 n., 443, 448, 492, 498, 514.
Lamennais (F.-R. de). 14, 28, 30, (35), 42, 51, (52), 58, 96, (106-107), (151), 164, (177), 180, 230, 270, 305, 308, 312, 641.
La Motte (A. Houdar de). 638.
Laouenan, séminariste. 10.
Laplace (P.-S., Marquis de). 153, 199, 499.
Lardner (N.). 70.
La Rochefoucauld. 144.
Lasserre (P.). IV, V.
Latouche (Abbé R.-A.). 116 et n., 117, 121.
Léa, femme de Jacob. 473, 510.
Leclerc (J.). 386.
Leclerc, séminariste. 657-658, 658 n.
Ledieu (Abbé). 364.
Le Gall, ancien condisciple de Renan. 9, 152 n., 234, 243, 264.
Le Hir (Abbé A.-M.). V, 16, 17, 24 et n., 34, 38, 74, 89, 90 n., 99, 103, 105, 106, 111 et n., 112-115, 117-122, 123 et n., 168, 169, 185, 193, 209, 227, 248, 249, 253, 258, 260, 293, 330, 339, 341, 342, 349, 351, 359, 361, 362, 365, 368, 370, 373, 375, 382-384, 393-395, 396 et n., 397-399, 400 et n., 401, 403-406, 408 et n., 410, 411, 413, 414 et n., 415-417, 418-425, 427-431, 432 et n., 433-436 (-437), 439, (440) et n., 441 et n., (442), 443, 445 et n., 446-449, 451, 452 et n., 453, 454, 456 n., 458-462, 463 et n., 464, 466, 467 et n., 469, 470, 472, 474, 476-478, 480 n., 481 n., 482-486, 487 et n.-489, 490 et n., 491-495, 497-501, 502 et n., 504 et n., 505, 507 et n., 508, 509, 510 (et n.), 511, 512, 514-521, 530, 546, 560, 561, 564, 575, 576 n., 580 (et n.), 586 n., 587 n., 588, 592 n., 593 n., 596 n., 599, 604, 607, 616, 617 n., 618, 619, 621 n., 623, 627, 628, 631 et n., 632 n., 641-642, 648, 657, 658 et n., 659 et n., 666, 667.
Leibniz. 156, 543 n., (663), 664.
Le Mée (Mgr.). 255, 256, 650, (651).
Lemonnier, banquier de St-Malo. 7 n.
Lenormant (Ch.). 107, 550.
Léolin, personnage de drame. 641.
Léon Ier le Grand (St). 305 n., 354 n., 355.
Leopold (E.-F.). 123 n., 397, 409, 419, 421, 422 n., 424, 437, 468, 490 n., 505, 510, 512, 575, 608.
Lepsius (Ch.-R.). 114.
Lerminier (J.-L.-E.). 369.
Leroux (P.). 172, 368 n., 369 et n., 543.
Levesque (Abbé). 5 n.
Lévi. 410 n., 411, 440, 455, 478.
Lhomond (Abbé Ch.-F.). 363.
Liart (Fr.), séminariste. 6 n., 8, 9, 11 et n., 12, 19, 23, 26 n., 63, 107, 109, 129, 187-189, 214, 219, 225 n., 233, 241, 247 et n., 248, 251 (et n.), 252, 256, 257, 260-261, 263, 264, 336, 393, 394, 437, 487, 488, 509, 520, 540 n., 541 et n., 547, 559.
Libère, pape. 300, 301, 364.
Licinius, empereur. 529.
Liebermann (B.-F.-L.). 461.
Liguori (St A.-M. de). 25 n., 44, 207.
Linné. 117.
Locke. 153, 174, 543 n.
Loisy (A.). 24, 337.
Lombard (P.). 28, 91.
Longin. 66 n., 376, 386.
Louis xiv. 168, 347, 376.
Louis-Philippe. IV, 43, 58 n., 59, (133), 230), 254, 291 (et n.), (306), (311), 554.
Lourdet (Abbé). 15, 16.

Lowth (R.). 38 n., 112, 249, 362, 370, 374-375-376 (et n.), 377-381, 382 et n.-388-389 et n.-390, 407, 412, 414, 419, 428, 443, 467, 469 n., 470 n., 473, 498, 509, 514, (518), 562 et n., 564 n., 571, 573, 574, 580, 581, 593, 604, 609, 610, 614, 631, 636, 638.
Luc (St). 222 n., 223, 307, 332, 333, 412, 528, 540, (548 n.).
Lucien. 330 n.
Luther. 77, 296, (301), 358, (649), (659).

M

Magog. 530.
Mahomet. (371), 372, 530.
Maine de Biran. 156, 664.
Maistre (J. de). 104, 150, 166, 178-180, (181), 190, 275, 288 (et n.), 299, 301, 302, 305 n., 306-308, 354, 355, 362, 364-367, 381, 443, 515, 638, 660, 661.
Malachie. 344, 605, 642.
Malebranche. 138, 168, 224, 240, 298.
Malzac (Abbé). 19.
Manassé. 493.
Manès. (279).
Manier (Abbé). 23, 158.
Manon Lescaut. 95.
Marc (St) l'évangéliste. 356, 412, 413, (471), 528, (648), 650.
Marc. Voir Jean-Marc.
Marcion. 74.
Maret (Abbé H.-L.-C.). 171, 279 n., 362 et n., 368-369 et n., 488.
Marie Cléophas. 335.
Marie (La Vierge). 56 et n.-57, 60, 101 et n., 146, 211 n., 219 (-220), 221, 233 n., 234, 237, 241, 243, 282 n., 335, 388, 429, 501, 534, 535, 554, 560, 626-628, 670, 672 n.
Marie-Madeleine (Ste). 412.
Marmontel. 277.
Marot (Cl.). 381.
Martin (du Nord), homme politique français. 255-256, (651).
Massillon. 69.
Mathusalem. 415-416.
Matthieu (St). 86, 101, 141, 223, 294, 343, 356, 412, 413, 528.
Mauduit (Le P. M.). 68, 91, 186.
Maxence. 529.
Maximien-Hercule. 529.
Maximin. 529.
Melchisédech. 82, 86, 328, 415, 421, 452, 607, 621, 637.
Méliton. 531.
Menochius (Le P. J.-E.). 68.
Mercure. 484.
Mérimée (Pr.). (430).
Michaelis (J.-D.). 71 et n., 74, 112 et n., 374, 375, 379, 382 n., 383 et n., 385 et n., 386, 388, 390, 482, 562, 564 et n., 667.
Michée. 344, 372, 412.
Michel (St). 323 (et n.), 327.
Michelet. 56 n., 122, 180, 181, 187, 227, 283, 310, 551 (-552) et n., 553.
Milton. 389, 637.
Moehler (J.-A.). 297, 362 et n.
Moise. 33, 42, 53, 82, 92, 112 et n., 120, 123, 209, 321-323 (et n.), (324 n.), 328, 330, 371, 372, 381, (385), 395, 400, 408 et n., 409-411, 414, 416-420, 426, 429, 432, 433, 436, 438-440, 441 et n., 442-445, (447), 452-457, 459, 460, 462-465, 467, 468, 470-484, 485 et n., 486 et n., 487, 495 n., 496 n., 498-502, 504 n., 505-508, 510, 512, 513, 573, (591), 601, (604), 605, (642), 667.
Moise ben Nachman ou Moise Nahmanide, rabbin. 564.
Molière. 49, 650.
Molinos (M. de). 279, 280, (296).
Molitor (F.-J.). 113.
Mollevault (Abbé). 19, 38, 63 et n., 64, 95, 103, 109, 123, 131, 139, 140, 167 (et n.), 169, 185, 186, 206, 215, 218, 223, 273, 295 et n., 298, 331, 336, 344, 357, 359, 370, 413, 468, 472 et n., (482), 486 n., 521, 523, 529, 531, 532, 552, 651-652.
Mondésir (Abbé de). 15 n., 146 n.
Montaigne (Abbé). 190, 203.
Montaigne (M. de). 15.
Montalembert. 129, 131, 255, 257, (313), 544 n., 550, 649, 650.
Montesquieu. 180 (et n.).
Moulinier (G.). 669.
Mourice, ouvrier. 116.
Mowinckel (S.). 599.
Moy (E. de). 364 n.
Muis (S. de). 400, 401 et n., 415, 546.
Musset (A. de). (VI).
Muzzarelli (A.). 167 (et n.), 305 et n.,

N

Nagot (Abbé). 146.
Napoléon. (180), 199 n., 645.
Naville (F.-M.-L.). 151.
Nemrod. 453, 465, 498, 508.
Nephtali. 455, 475, 510.
Néron. 341, 342, 523, 529.
Nestorius. (305), (649).
Newton. 161.
Nicolas de Lyre. 67.
Nicolas Ier de Russie. 274, 311.
Nicole (P.). 297.
Niebuhr (K.). 396, 406 et n., 466, 487 n.
Nodier (Ch.). 25 n.
Noé. 82, 92, 327, 371, 372, 383, 426, 444, 447, 452, 453, 458 n., 462, 465, 466, 468, 474, 475, 480 n., 494 n., 98, 507 et n.
Noémi (La petite). 249.
Novatien. (324).

O

O'Connell. 649.
Olier (Abbé J.-J.). 10 et n., 56, 126, 150, 259, 628.
Onkelos, traducteur. 433 et n., 435.
Origène. 48, 67, 92, 110 n., 335, 432, 531, 564.
Orléans (Louis, duc d'), fils du Régent. 546.
Orléans (F. P. L. C. H., Duc d'), fils de Louis-Philippe. 254.
Orose (P.). 531.
Orsi (Cardinal). 305 et n., 364.
Ortigue (J. d'). 367 n.
Osée. 322, 326, 344, 372.
Ossian. 375.
Ovide. VI n., 337.
Ozanam (A.-Fr.). 167, 179.

P

Pagnini (L.-A.). 396.
Pagnino (Sante). 396, 401 et n., 487.
Pallas. 516. Voir Athéna.
Pallas (P.-S.), naturaliste. 464.
Pan. 409, 669.
Papias. 534.
Parisis (Mgr). (544 n.), 648.
Pascal (Bl.). IV, 14, 51, 122, 131, 141 (-142-) 143, 145, 166, 173, 182, (192), 203, 207-209, 212, 217, 218, 220, 221, 224, 228, 262, 270, (274), (275), 278, (289 n.), (325), 366 et n., 370, (476), 548.
Pascal (Abbé). 287.
Pasco (Abbé L.). 243, 561 et n.
Pastorini. Pseudonyme de Walmesley. Voir ce nom.
Patrice, personnage de roman. 219.
Paul (St). 13, (41), 51, 54, (55), (56), (60), 64-68, 69 et n., 70-74, 75 (et n.), (76), (77), 78-85, 86 et n., 87 et n., 88, 90 et n., 91, 92, 95, 96, 97 et n.-98, 99 et n.-103, 104 (et n.), 107, 109, 132, 140, 142, (146), 206, 215, (216), 218, 223, 267, 271, 272, 278, 281, 286, (295) et n., (314), 316-317, 318 et n., 319-325, 326 et n., 327, 328 et n., (330) et n., 331, 332 et n.-334, 336-342, 344, 351, 354 et n., 356-359, 372, (374), (412 n.), (445), 448, 471 (et n.)-472 (et n.), 473, 487 n., 521 et n., 530, 630, 634, 638 et n., 670 n.
Paule (Ste). 531.
Pavy (Abbé). 488.
Peisse (L.). 154, 664.
Pélage. (50), (52 n.), (75), 76, 77, (88), 203, (218).
Pereyra (B.). 87.
Perrone (Le P.). 301, 305, 362 n.
Persil (J.-C.), homme politique français. 650.
Petau (Le P. D.). 296 (et n.).
Peyrat (A.). 365.
Philalèthe, personnage des *Dialogues philosophiques*. 285.
Philippe II. 275.
Philon le Juif. 99, 330, 373, (374).
Philpin de Rivières (Abbé). 23 et n.-24, 29, 33, 34, 36, (37), 38, 39 et n., 40, 46, 84, 86, 91 n., 92, 107, 110, 139, 151, 209, 228, 253, 267, 288, (289 n.), (292), 293, 294, 295 et n.-298, 300 et n.-304, 305 et n., 306, 308-312, 333, 334, 344, 347, 352, 354, 362-364, 371.
Pie V. 285, 287, 288.
Pie VII. 288.
Pie IX. 106.
Pierre (St), 67-70, 82, 84, 86, 98, 102, 220, 228, 294 et n., 296, 297, 307, 312, 316, 320, 322, 328, 331-334, 337, 351-357, 367, 630.
Pierre l'Ermite. 651.
Pierron (P.-A.). 648 n.
Pilate (Ponce). 132, 142, 149.
Pinault (Abbé). 10, 109, 136, 138, 182, 183, 185, 198, 283, 488, 554.
Pindare. 381, 428, (613), 638.
Pitra (Abbé). 544.
Platon. 194, 330, 381, 389.
Pline (l'Ancien). 428.
Pluquet (Abbé). 649.
Poe (E.). 597.
Poiloup, directeur d'institution. 10 et n., 544.
Polybe. 330 n.
Polycarpe (St). 533.
Polyeucte. 262.
Pontchartrain (Louis Phelypeaux, Comte de). 277.
Porphyre. 330, 331.
Poseidon. 636.
Poulet (Abbé). 488.
Preiswerk (S.). 111.
Prévost (P.), traducteur de D. Stewart. 160.
Priscille, femme apostolique. 98. Voir Aquilas.
Pritchard (G.). 298.
Proudhon (P.-J.). 443.
Ptolémée. 32.
Putiphar. 517.
Pythagore. 535.

Q

Quatremère (E.-M.). 107, 118, 399, 405 (et n.), 406, 408, 467 n., 487, 490, 493, 546.
Quélen (H.-L., Comte de), archevêque de Paris. 19 n., 257, 287.
Quesnel (P.). (276).
Quinet (E.). 303, 376 et n., 381, 449, 550 n., 551, 553 n.
Quintilien. 376.

R

Rachel, mère de Joseph. 411, 441, 473, (493), 495, 510.
Racine (J.). (VI), 10, 163, 430, (637).
Rancé (Abbé de). 363.
Ratisbonne (A.-M.). 57.
Rau (Dr). 375.
Ravaisson (J.-G.-F.). 154-155, 156 et n.-157, 161 n., 169, 664.
Ravignan (Le P. G.-F.-X. de). 39, 130, 257, 369, 550.
Raynal (G.-T.-F.). 277.
Receveur (Abbé J.-F.). 25 et n. 29, 35, 295, 296 n., 299, 301, 363.
Reid (Th.). 159 n., 168, 664.
Reinaud (J.-T.). 429.
Renan (Alain). 7 et n., 8 et n., 9, 11, (109), 251 et n., 652.
Renan (Aline), fille du précédent. 251, 252 n., 652.
Renan (Cornélie) (Mme Ernest Renan). 251, 560.
Renan (Fanny) (Mme Alain Renan). 7 n., 8 et n., (12) et n., (251), 652.
Renan (Henriette). V, VI, 9, 11, 14, (19), 20 n., 116, 117, 119, 128, 166, 169, 213, 226, (230), (234), 239 et n., (240), 247 et n., (248), 249, 250, 251 et n., 252, 253 (et n.), 258, 259, (260), 261-262, 265, 290, 308 n., 336 n., 351, 353, 367, (393), 536 et n.-537, 538 et n., 542 et n.-543, 546, 547, (552), 559, (577), 634, 638, 647 (et n.), 651, 669 (et n.).
Renan (Madeleine) (Mme Philibert Renan). 5, (6-) 8, (9) et n., (13), (16), 20 n., 21, 128, 129, (189), (225), 226, (233), (236), (240), 256, (258), (262), (264 n.), (314), 361, 518 n., (535), (539) et n., 540 (et n.), (541 et n.), (542), (543) et n., (546), 550 n., 554, 555 n., (559), 561 n., 647 et n.-648 et n., (652) et n.
Renan (Mme Noémi). IV, 670 n.
Reouel. 510, 512.
Reuchlin (J.). 111, 112, 636 n.
Reuss (E.). 71 n., 523.
Ribot (Th.-A.). 190.
Richard (Abbé). 531.
Richard, séminariste. 12.
Rodin, personnage de roman. 552.
Rodriguez (Le P. A.). 108, 145, 146 et n.-148, 202, 231, 263, 281 n., 548 (et n.).
Roger (F.). 375.
Rohrbacher (R.-F.). 167.
Rollin (Ch.). 376 et n., 563 n.
Romains (J.). (V n.).
Romand. 10.
Romand (Mme). 540 n.
Rondet (L.-E.). 526.
Ropers. 10.
Rosenmueller (E.-F.-C.). 71 n., 374, 375 n., 404, 667.
Rosenmueller (J.-G.), père du précédent. 71 et n.
Rosmini-Serbati (Abbé A.). 151-153, 170, 194, 662, 663.
Rossi (Abbé G.-B. de). 449.
Rougé (O.-C.-E. de). 107.
Rousseau (J.-B.). 430, 637.
Rousseau (J.-J.). (34-35), 172, 223, 277, 296 n., 661.
Ruben. 445, 512.
Rufin d'Aquilée. 429.

S

Saadia, rabbin. 564.
Sacy (A.-I., Baron Silvestre de), 15, 107, 405, 472, 490 n., 546 n.
Sacy (S.-U. Silvestre de), fils du précédent. 313.
Saint-Simon (Cl.-H. de Rouvroy, Comte de). 42, (554).
Sainte-Beuve. III, 17 n., 366, 626, 656, 660 n.
Salmeron (Le P. A.). 73.
Salmonée. 504.
Salomon. 38 et n., 322, 326, 385, 409, 456, (564), 586, 587, 589, 591, 595, 605 et n., (608), 622, (642), 643, 651.
Salomon, rabbin. 446, 564.
Samson, Hébreu. 448, 476.
Sand (G.). 553, (639).
Sanson (N.). 574.
Santeul (J. de). 288 et n.
Sara, femme d'Abraham. 447 et n., 470.
Satan. 31, 32, (44), (46), (49), (51), 95, (135), (136), (137), (146), (147), (148), 172, (208), (210 n.), (233), 265, (289 et n.), (321), (323 n.), (327), 336, 344, (412), (445), (447), (455), (474), (481), 530, 607.
Saul. 388, 420.
Scaliger (J.-J.). 70.
Schelling (F.-G.-J.). 155, 170, 369.
Scheuchzer. 500.
Schindler (V.). 401.
Schleusner (J.-Fr.). 71.
Scholten (J.-H.). 533.
Schroeder (N.-G.). 111, 115, 396.
Schultens (A.). 111, 118.
Scot (J.) Erigène. 368, (662).
Ségur (Ph.-P., Comte de). 180.
Sem. 440, 452, 465, 469, 474, 479.
Semler (J.-S.). 74.
Sénèque le Philosophe. 81, 145.
Sennachérib. 322, 388 n.
Sergius, patriarche de Constantinople. 301-302.
Serres (P.-M.-T. de). 406, 460 et n.
Sésostris. 408 n., 484.
Seth. 342 n., 479, 480, 491 n.
Sévère, empereur. 529.
Sévigné (Mme de). 637.
Sicard (Le P.). 406 et n., 466.
Sicard, traducteur de Lowth. 375, 376, 378, 383-386, 387 et n., 388, 564.
Siméon, fils de Jacob. 440, 455.

Simon (J.). 270.
Simon le Magicien. 331.
Simon-Macchabée. 410 n.
Simon (R.). 67, 69, 74, 346-347, 360, 363, 401.
Simonis (J.). 402 et n.
Sionnet (Abbé). 406.
Sisera, chef chananéen. 518.
Sixte de Sienne. 80.
Socin (L.). (50), (75), 76, (79), (298), (649).
Socrate. 328.
Sophocle. (381).
Sophronius. 486 n.
Souchet (Abbé J.-B.). 648, 649 et n.
Spinoza. 31, 482.
Staël (Mme de). 170, 218.
Starck (J.-A., Baron de). 668.
Stewart (D.). 154, 155, 159 et n.-161, (166), 168, 174, 182, (183), 194, 207, (278), 368, 665.
Strabon. 66 n., 97, 428.
Strauss (D.-F.). 368 n., 631.
Suarès (Le P. F.). 287.
Sue (E.). (551), 552.
Suzanne (La chaste). 518.
Symmaque (Q.-A.). 531.
Symmaque, traducteur. 99, 373 n., 433, 563.

T

Tacite. 341 et n.
Taine. III n., VI n., 122, 380.
Télèphe. 35.
Tertullien. 91, 526, 531, 539.
Tharé, père d'Abraham. 447, 453 et n., 480.
Théman. 429.
Théodoret. 92.
Théodote de Byzance. 527.
Théodotion. 99.
Théophile d'Antioche. 531.
Théophraste, personnage des *Dialogues philosophiques*. 175.
Thérèse (Ste). 150.
Thiers (Ad.). 353, 543 n., 544, 549, 551, 553, 648, 651.
Tholuck (Dr F.-A.-G.). 659.
Thomas (St), apôtre. 671 n.
Thomas (St) d'Aquin. 22, 28, 45, 53 n., (56), 61, 66, 87, 91, (140), 167 et n., (215), 269, 278 n., (296), (346), 449.
Tibère. 143.
Tillemont (L.-S. Le Nain de). 68.
Timothée (St), homme apostolique. 86, 318, 333, 529.
Tite, homme apostolique. 86 et n.
Tite-Live. 330 n.
Titus ou Tite, empereur. 523.
Tournély (H.). 293.
Tracy (D. de). 155.
Tresvaux (Abbé). 13 et n., 250, 361, 555.
Trevern (Mgr Lepappe de). 309.
Trotti de La Chétardie (J.). 526, 527 et n., 529.
Trullard (J.). 169 n.
Tubalcain. 249 n.
Tulloch, séminariste. 15 n.
Turgot (A.-R.-J.). 161.
Tyrtée. 428.

U

Ulliac-Trémadeure (Mlle S.). 11 (et n.), 239 n., 536 n., 538 n.

V

Valla (Le P. J.). 15, 24 (-25), 138.
Valérien, empereur. 529.
Valroger (Abbé H. de). 171.
Vanderhooght (E.). 400.
Vatable (Fr.). 112, 400 et n.-401, 415, 432, 437, 445, 466, 467 n., 474, 490 n., 492, 511, 520 n., 546 et n., 561, 562 et n., 563, 575, 618, 643 n.
Vater (J.-S.). 114 n.
Veuillot (L.-Fr.). 58, 172, 257.
Vico (G.-B.). 176.
Victorin de Pettau. 531, 532.
Vigny. (VI), 179, 626, 641.
Villefroy (Abbé). 546.
Villemain. 254-256, 544, 553, 650, 651.
Vincent de Paul (St). 141.
Vintimille (C.-G.-G. de), archevêque de Paris. 287, 288.
Virgile. 52, 385, 389, 429, 636-637.
Voigt (J.). 312 et n.
Voisin (Abbé). 117.
Volney. 112.
Voltaire. V, 32, 133, 141, 150, 277, 294, 297 n., 304, 313, 354, 386, 449, 485, 526.

W

Walmesley (Mgr Ch.). 527.
Warburton (G.). 386.
Watts (R.). 433.
Wellhausen (J.). 599.
Wendel-Wurtz (J.). 529.
Wette (W.-M.-L. de). 599.
Wiclef (J.). 296.
Wiseman (N.-P.-S.). 34 et n.-35, 113-115, 152, 298, 405 n., 464 n., 665.

Y

Yedouthoun (ou Idithun). 586, 607, 608.
Ys (René d'). 129, 131.

Z

Zabulon. 442 n., 455, 491, 495, 510.
Zacharie, prophète. 532.
Zacharie, père de Saint Jean-Baptiste. 528.
Zamoyski (Le Comte A.) et sa famille. 252, 537.
Zévort (Ch.-M.). 648 (et n.).

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS

LIVRE PREMIER

Suite des Etudes philosophiques

Pages

CHAPITRE I. — L'adaptation 5
CHAPITRE II. — La Théologie : premiers Traités 21
CHAPITRE III. — Le Cours d'Ecriture Sainte; Saint Paul 63
CHAPITRE IV. — M. Le Hir. Histoire et Grammaire de l'Hébreu 105
CHAPITRE V. — Renan catéchiste. Travaux et lectures 125
CHAPITRE VI. — Connaissances et idées philosophiques 163
CHAPITRE VII. — Religion et naturel 205
CHAPITRE VIII. — La Tonsure 233

LIVRE SECOND

La Curiosité historique

CHAPITRE I. — Sentiments, projets et pensées d'un clerc tonsuré 247
CHAPITRE II. — Les trois premiers Commandements du Décalogue 267
CHAPITRE III. — Le Traité de l'Eglise 293
CHAPITRE IV. — Les Epîtres 315
CHAPITRE V. — Nouveaux écrits. Un Essai critique 343
CHAPITRE VI. — Nouvelles lectures 361

LIVRE TROISIÈME

La Spécialisation hébraïque

CHAPITRE I. — Le Cours d'Hébreu. Instruments de travail 393
CHAPITRE II. — Aperçus sur l'Orient et l'Occident : civilisations et langues. 407
CHAPITRE III. — L'exégèse de l'Ancien Testament 431
CHAPITRE IV. — Apologétique et doctrine 451
CHAPITRE V. — Renan en face de M. Le Hir 489
CHAPITRE VI. — L'*Apocalypse* 523
CHAPITRE VII. — Les Ordres mineurs 535

LIVRE QUATRIÈME

Préparation au Professorat

Pages

CHAPITRE I. — Renan et les *Psaumes* 559
CHAPITRE II. — L'histoire d'Israël 601
CHAPITRE III. — Au seuil de l'année décisive 625

APPENDICES

A. — Règlement intérieur de Saint-Sulpice 655
B. — Les œuvres posthumes de M. Le Hir 657
C. — Un article des *Annales de Philosophie chrétienne* 659
D. — A propos des écrits politiques de J. de Maistre 660
E. — I. — La polémique Rosmini-Gioberti 662
II. — Cavour et Cousin ..... »
F. — I. — Renan et Ravaisson 664
II. — Une source de l'*Avenir de la Science* 665
G. — La question de Gesenius 666
H. — Renan et l'*Introduction* de l'abbé Glaire 668
I. — Deux compositions hébraïques de Renan :
I. — Une lettre non recueillie 669
II. — Un Cantique inédit 670

BIBLIOGRAPHIE 673
INDEX ALPHABÉTIQUE 697

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 10 MAI 1933
PAR LES PRESSES MODERNES, 45, RUE DE
MAUBEUGE, PARIS. ATELIERS A REIMS
(MARNE) ET A VESOUL (HAUTE-SAONE).

Fasc. 27. Th. LABANDE-JEANROY, **La question de la langue en Italie,** 264 pages ..... 25 fr.
Couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

Fasc. 28. I. ARNOLD, **L'Apparicion Maistre Jehan de Meun d'Honoré Bonet,** Texte et Commentaire, 215 pages ..... 20 fr.

Fasc. 29. P. COLLOMP, **Recherches sur la chancellerie et la diplomatie des Lagides,** 255 pages et tableaux ..... 30 fr.

Fasc. 30. E. TONNELAT, **La Chanson des Nibelungen.** Etude sur la composition et la formation du poème épique, 396 pages ..... 35 fr.

Fasc. 31. RODOLPHE REUSS, **Soixante aanées d'activité scientifique et littéraire, 1864-1924,** avec une étude biographique, par Chr. PFISTER, Doyen de la Faculté des Lettres, 150 p. et 2 planches 25 fr.

Fasc. 32. E. HOEPFFNER, **La Chanson de Ste Foy,** Tome I. Texte et commentaire philologique, 376 pages et 12 planches ..... 40 fr.
Couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

Fasc. 33. P. ALFARIC, **La Chanson de Ste Foy,** Tome 2. Traduction et commentaire historique, 202 pages, 4 planches ..... 20 fr.
Couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

Fasc. 34. A. C. JURET, **Système de la Syntaxe latine,** 428 p. ..... 40 fr.

Fasc. 35-36. G. ZELLER, **La Réunion de Metz à la France (1552-1648).** 1re partie. L'Occupation, 502 pages ..... 40 fr.
— 2e partie, La Protection, 400 pages avec index ..... 35 fr.
Couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

Fasc. 37. P. FLOTTES, **La Pensée politique et sociale d'Alfred de Vigny.** Documents inédits, 360 pages ..... 40 fr.

Fasc. 38. E. LINCKENHELD, **Les stèles funéraires en forme de maison chez les Médiomatriques et en Gaule,** 180 pages, 30 figures et 4 planches dans le texte ; six planches hors texte ..... 25 fr.
Couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

Fasc. 39. P. FOUCHÉ, **Etudes de Phonétique générale,** 130 pages et figures ..... 20 fr.

Fasc. 40. Chr. PFISTER, **Pages alsaciennes,** avec un portrait et une bibliographie de l'auteur, 350 p. et 1 pl. ..... 40 fr.

Fasc. 41. G. CHABOT, **Les plateaux du Jura central.** Etude morphogénique, 320 pages, 83 figures dans le texte, 4 planches hors texte 50 fr.

Fasc. 42. M. PRADINES, **Le Problème de la sensation,** 270 p. ..... 30 fr.

Fasc. 43. A. GRABAR, **Recherches sur les Influences orientales dans l'Art balkanique,** 152 p. et 16 pl. ..... 40 fr.

Fasc. 44. G. LAFOURCADE, **La Jeunesse de Swinburne, I. La vie,** 272 pages ..... 40 fr.

Fasc. 45. G. LAFOURCADE, **La Jeunesse de Swinburne, II. L'œuvre,** 620 pages ..... 40 fr.

Fasc. 46. G. PARISET, **Etudes d'Histoire révolutionnaire et contemporaine,** 400 p. et 1 pl. ..... 40 fr.

Fasc. 47-48. P. LEVY, **Histoire linguistique d'Alsace et de Lorraine.** T. 1 : Des origines à la Révolution. I. II ; De la Révolution à nos jours : deux forts volumes ..... 90 fr.

Fasc. 49. J. HATT, **Les Colloques français et allemands de Daniel Martin,** 1 vol., 200 p. ..... 25 fr.

Fasc. 50-51. M. GUEROULT, **L'évolution et le structure de la Doctrine de la Soience chez Fitche,** I, 384 p. ; II. 254 p. chaque vol. 40 fr.
Couronné par l'Académie des Sciences Morales et Politiques.

Fasc. 52. W. G. MOORE, **La Réforme allemande et la littérature française,** Recherches sur la notoriété de Luther en France, 512 p. ... 50 fr.

Fasc. 53. A. BOULANGER, **L'Art Poétique de Jacques Pelletier du Mans** (1555), publié d'après l'édition unique avec Introduction et Commentaires, 240 pages ..... 40 fr.
Couronné par l'Académie française.

Fasc. 54. Ernest RENAN, **Travaux de Jeunesse, 1843-1844,** publiés par J. Pommier, ... 40 fr.

Fasc. 55 J. POMMIER, **La Jeunesse cléricale d'Ernest Renan. Saint-Sulpice.** 60 fr.

Fasc. 56. P. FOUCHÉ, **Le Verbe français, Etude morphologique,** 440 pages. 50 fr.

Fasc. 57. GOETHE, **Recueil d'Etudes publiées à l'occasion du centenaire de sa mort (22 mars 1832), par l'Université de Strasbourg,** 475 pages. 50 fr.

Fasc. 58 E. E. CAVAIGNAC, **Subbiluliuma et son temps,** 160 p., 1 pl. 15 fr.

Fasc. 59. R. LEROUX, **Guillaume de Humboldt,** 462 pages ..... 50 fr.

Fasc. 60. R. LEROUX, **La théorie du despotisme éclairé chez K.-Th. Dalberg,** 80 pages ..... 10 fr.

Fasc. 61. M. PRADINES, Philosophie de la Sensation. II. **La sensibilité élémentaire. Le sens du besoin,** 180 pages ..... 20 fr.

Fasc. 62. L. SCHOUMACKER, **Erckmann-Chatrian,** Etude biographique et critique d'après des documents inédits, 410 pages ..... 50 fr.

DEUXIÈME SÉRIE. — In-16 carré

Vol. 1. S. ROCHEBLAVE, **Louis de Fourcaud et le mouvement artistique en France de 1875 à 1914,** 410 p., 1 pl. ..... 15 fr.

Vol. 2. G. MAUGAIN, **Ronsard en Italie,** 345 pages ..... 15 fr.
Couronné par l'Académie française.

Vol. 3. H. GILLOT, **Delacroix, l'Homme, ses Idées, son Œuvre,** 400 p. et 4 pl. ..... 20 fr.

Vol. 4. H. TRONCHON, **Ernest Renan et l'étranger** ..... 20 fr.
Couronné par l'Académie française.

Vol. 5. P. ALFARIC, **Laromiguière et son Ecole,** Etude biographique, 324 pages et 4 planches ..... 20 fr.
Couronné par l'Académie des Sciences Morales et Politiques.

Vol. 6. H. TRONCHON, **Romantisme et Préromantisme** ..... 20 fr.

Vol. 7. L. TESNIERE, **Oton Joupantchitch, poète slovène** ; l'homme et l'œuvre ..... 30 fr.

Vol. 8. A. DOLLINGER, **Les « Etudes historiques » de Chateaubriand** (*Prix de l'Alsace littéraire*) ..... 30 fr.

Vol. 9. J. POMMIER, **La Mystique de Baudelaire** ..... 18 fr.

SÉRIE INITIATION ET MÉTHODES

1. **La Papyrologie,** par Paul COLLOMP, 38 p. et 2 pl. ..... 6 fr.
2. **Exercices Cartographiques,** par H. BAULIG, 54 p.; 2e édit. 8 fr.
3. **Le Verbe allemand,** par M. CAHEN, 95 p. ..... 8 fr.
4. **La Phonétique latine,** par A. JURET, 75 p. ..... 8 fr.
5. **Principes de métrique grecque et latine,** par A. JURET, 50 pages ..... 6 fr.
6. **La critique des textes,** par P. COLLOMP ..... 12 fr.

SÉRIE TEXTES D'ÉTUDE

1. TERTULLIEN, **De spectaculis,** texte établi par A. BOULANGER ..... 10 fr.

HORS SÉRIE

BIBLIOGRAPHIE ALSACIENNE, Revue critique des publications concernant l'Alsace, par un groupe de professeurs et de savants.
Tome I. 1919-1921, 362 p. ..... 40 fr.
Tome II. 1922-1924, 500 p. ..... 40 fr.
Tome III. 1925-1927, 364 p. ..... 40 fr.
Tome IV. 1928-1930. *En préparation.*

Chr. PFISTER, **Les Schweighaeuser et la Chaire de Littérature grecque de l'Université de Strasbourg,** 60 p. et 2 pl. ..... 5 fr.

BULLETIN DE LA FACULTÉ DES LETTRES DE STRASBOURG

(Mensuel, paraissant le premier de chaque mois scolaire de novembre à mai)

Abonnement annuel (donnant droit au Livret de l'Etudiant) ..... 20 fr.
Chacune des années écoulées depuis 1922-1923 ..... 30 fr.
Numéro spécial du BULLETIN consacré aux COURS DE VACANCES. 5 fr.
LIVRET-GUIDE DE L'ÉTUDIANT en Lettres, à Strasbourg, tenu à jour chaque année ..... 5 fr.